

مکتبہ فیضانِ القرآن حجازی اہل بیت
از مصنفین امامدومینہ و فائدہ سبکی ماروان حاضری

مکتبہ فیضانِ القرآن حجازی اہل بیت
از

مکتبہ فیضانِ القرآن حجازی اہل بیت



کتابخانه نوشته های ایرانی

مَنْحَبَاتُ الْأَثَارِ حِكْمَى الْهَى الْبَرَكِ

از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر

جلد سوم

هَبْهَبُ الْخَفِيقِ مَقْنَنُ الْوَجْهِ الْبَلِيقِ

از

سَيِّدُ جَلَالِ الدِّينِ الشُّشْتَرَانِي

بامقدمه تحلیلی فرانسوی

از

هنری کریپین

«پرفسور در سوربن»

سلسله انتشارات فلسفی

مشهد، ۱۳۵۵ ه. ش



از این کتاب تعداد یکهزار و سیصد و پنجاه نسخه
در مؤسسه چاپ و انتشارات و گرافیک دانشگاه مشهد
بچاپ رسیده است

**فهرست آثار که تا زمان حاضر ، محرم الحرام سنه ۱۳۹۸ هـ ق- از
این حقیر منتشر شده است از قراذیر است**

- ۱- هستی از نظر فلسفه و عرفان ۱۳۳۹ هجری شمسی
- ۲- شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا - ۱۳۴۰
- ۳- شرح مشاعر ملاصدرا ۱۳۴۲
- ۴- شرح بر مقدمه قیصری ۱۳۴۳
- ۵- شواهد الربوبیه ملاصدرا
- ۶- المظاهر الالهیه ملاصدرا
- ۷- مجموعه رسائل حکیم سبزواری، مشتمل بر- ۱۶- رساله بفارسی و عربی
- ۸- مقدمه بر تفسیر سورة حمد، تألیف استاد علامه آقاسید کاظم عصار
- ۹- مقدمه بر رساله وحدت وجود و بداء ، تألیف آقای عصار
- ۱۰- جلد اول منتخبات فلسفی، منتخبات از- ۷- فیلسوف عصر صفویه
- ۱۱- جلد دوم منتخبات فلسفی، منتخبات از- ۶- فیلسوف عصر صفویه
- ۱۲- جلد سوم منتخبات فلسفی، مشتمل بر- ۶- رساله فلسفی از محققان ایران در قرن ۱۲
- ۱۳- جلد چهارم منتخبات فلسفی مشتمل بر- ۷- رساله فاسفی از محققان و حکمای قرن ۱۳
- ۱۴- شرح بر زاد المسافر ملاصدرا در معاد
- ۱۵- مقدمه و تعلیق بر تفسیر سورة فاتحه الكتاب
- ۱۶- رسائل ملاصدرا ، مشتمل بر سه رساله
- ۱۷- اصول المعارف ملا محسن فیض با مقدمه مفصل
- ۱۸- تمهید القواعد ابن ترکه با مقدمه و حواشی حقیر و تعایقات آقامحمد رضا قمشهئی و آقامیرزا محمود قمی
- ۱۹- لمعات الهیه تألیف آخوند ملا عبدالله زنوری

- ۲۰- المبدأ والمعاد ملاصدرا با مقدمه مبسوط
 - ۲۱- انوارجلیه، ملاعبدالله زنوزی فیلسوف اوائل عصر قاجاریه
 - ۲۲- المعه الهیه ملامهدی نراقی، حکیم و مجتهد دوران زندیه
 - ۲۳- قرۃ العیون ملامهدی نراقی کاشانی با مقدمه مفصل
 - ۲۴- اصل الاصول ملانعیماطالقانی عرفی-
 - ۲۵- شرح قاضی سعید قمی برائولوجیا
 - ۲۶- رساله در عالم مثال
 - ۲۷- مکاتبات سیداحمد طهرانی و حاج شیخ محمد حسین اصفهانی
 - ۲۸- رساله تحفه - در مباحث علم- ملانظرعلی گیلانی
 - ۲۹- رسائل قیصری- سه رساله : در توحید و ولایت، زمان، وحدت و کثرت با تعلیقات آقامحمد رضا و شرح فارسی جلال آشتیانی
 - ۳۰- نصوص قونوی با تعلیقات آقامیرزاهاشم رشتی و مقدمه و شرح این حقیر
 - ۳۱- شرح دعای عرفه تألیف حاج فاضل خراسانی با مقدمه مفصل
 - ۳۲- شرح تائیه ابن فارض مشارق الدراری-
 - ۳۳- رساله بسیط الحقیقه از آخوند نوری
 - ۳۴- زیر چاپ: شرح فصوص عارف محقق مؤیدالدین جندی خراسانی، بهترین شرح بر فصوص
 - ۳۵- شرح فصوص قیصری با حواشی آقامحمد رضا قمشه‌ئی
 - ۳۶- شرح هدایه آخوند ملاصدرا
 - ۳۷- اسرار الآیات صدر المتألهین
 - ۳۸- کلمات و جیزه تألیف ملامهدی نراقی کاشانی
- آنچه در دست تهیه دارم عبارتست از جلد پنجم و ششم و هفتم منتخبات که یک جلد آن اختصاص دارد بشرح احوال و آثار استادان این حقیر و شرح حال و مجموعه‌ئی از آثار آخوند ملاعلی‌وری در دو جلد مبسوط و حواشی آقاعلی حکیم و آقامیرزا احمد آشتیانی بر اسفار و شرح منظومه حکیم سبزواری بباری حق و توفیق او در اختیار اهل ذوق قرار می‌گیرد.

بسم الله الرحمن الرحيم

وبعد الحمد والصلوة کتاب حاضر جلد سوم منتخبات فلسفی است که با قسمت فرانسوی اثر استاد بزرگ مستشرق نامدار پرفور هنری کریں بدوستانان حکمت و معرفت تقدیم میشود .

این مجموعه مشتملست بر پنج رساله مهم فلسفی از پنج دانشمند بزرگ ایرانی از محققان افاضل دوران سلاطین صفویه که از آثار آن بزرگان انتخاب و با مقدمه و تعلیقات جزء سلسله انتشارات انجمن فلسفه و عرفان ایران منتشر میشود .

رسائل موجود در این مجموعه عبارتست از : شرح و تعلیق حکیم عارف محقق و محدث و فقیه بزرگوار قاضی سعید قمی بر چهارمیراز دهمیراثولوجیا (۱) اثر شیخ یونانی معروف بافلو طین ، فیلسوف متأله عظیم یونانی که یکی از بزرگترین فلاسفه در دوران فلسفه و حکمت و از جهت انغمار در الهیات از نوادر دهور و اعصار باید محسوب شود، و رساله‌ئی نفیس حاوی امتهات مباحث فلسفی با تقریری روان و تحریری سلیس (۲) از متکلم محقق و حکیم فاضل آقامیرزا حسن لاهیجی فرزند بارع فیلسوف نامدار آخوند ملا عبدالرزاق لاهیجی و رساله‌ئی کم نظیر و جامع الاطراف در مباحث وجود از حکیم منق، آخوند ملا نعیمای طالقانی معروف به

۱ - چون از اثولوجیا نسخه بی غلط و قابل اعتماد در دست نداریم همین چهار میمرالدی

الاقتضاء با تعلیقات قاضی چاپ نمودیم و در صدد طبع ترجمه فارسی این کتاب می‌باشیم .

۲ - از آقامیرزا حسن رسائل فارسی و عربی متعدد در کتابخانه‌ها موجود است که شاید در

در آینده بچاپ برخی از این آثار اقدام شود .

عرفی طالقانی (۱) و منتخبات مختصر از «عون اخوان الصفاء فی تلخیص الشفاء» تألیف فقیه متبحر و مجتهد نامدار و حکیم و متکلم و مفسر عالیقدر قرن دوازدهم هجری قمری بهاء الدین محمد اصفهانی مشهور به فاضل هندی و معروف به کاشف اللثام شارح بر قواعد الأحکام، فرزند عالم مشهور ملا حسن اصفهانی (۲) معروف به ملا تاج و تاج الدین حسن - قدس الله سرهما - و رساله فارسی از عارف بزرگوار قرن دوازدهم مولانا عبدالرحیم (۳) دماوندی بنام مفتاح اسرار حسینی در شرح اسماء حسنی از تلامیذ استاذ مسلم علوم عقلی و نقلی در اواخر دوران صفویه حکیم تحریر و عارف بی نظیر ملا محمد صادق اردستانی - اعلی الله مقامهما - .

در دورانی که علوم عقلیه بخصوص فلسفه الهی و عرفان در هیچیک از بلاد اسلامی رونق نداشت و در تصوف و عرفان اگر آثاری سطحی از برخی از متصوفه صاحب سلاسل دیده شود، در حکمت و فلسفه الهی اثر قابل ذکر دیده نمیشود، در ایران حوزه های فلسفی دارای رونق بود و اساتید بزرگی در پنج قرن اخیر بوجود آمده اند که از آنان آثار عمیق و قابل توجه بیادگار مانده است .

حقیر می بایست منتخباتی فلسفی و عرفانی از محققان و اساتید یک قرن بل که دو قرن قبل از صفویه تهیه می نمودم، و در ضمن در صدد طبع و نشر آثار عمیقی که

۱- عرفی طالقانی از فضایل بزرگ عصر خود بود و بعد از او برخی از محققان متعرض آثار او شده اند و آخوند ملا عبدالله از او ببعض المدقین تعبیر نموده است و به مواضعی از کتاب اصل الاصول مناقشه نموده است .

۲- فاضل هندی در روز سقوط اصفهان دیده از جهان فروست و از این مصیبت عظیم جمع کنسیری از فضلا متواری و سر به نیست و بقول مردم خراسان می رد شدند و بعضی از کثرت غصه در گذشتند .

۳- ملا عبدالرحیم دماوندی رازی از تلامیذ اردستانی است که بعد از درگذشت اردستانی به عراق عرب سفر نمود و مدتها در اعقاب مقدمه زیست، و از او آثار دیگری نیز دیده شده است.

از سید شریف (۱) و ملاجلال دوانی و میرصدر دشتکی و غیاث‌الحکماء و محقق خفّری و محقق فخّری، فخرالدین سمّاکی و مولانا جمال‌الدین محمود و برخی از دانشمندان مقدم بر آنان، باقی مانده است برمیآید و باید بخواست حق این نقیصه را جبران نمود.

عظمت علمی سیّد محقق داماد، ثالث‌المعلّمین امیرمحمد باقر استرآبادی و فیلسوف محقق معاصر اوسید‌المآلهین میر ابوالقاسم فندرسکی و استاذنا الأقدم وّانّنا و مفیدنا فی المعارف الالهیه ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، وحکیم جامع بارع خاتم‌المتکلمین آخوند ملاعبدالرزاق لاهیجی و فقیه محدث و حکیم عارف و مفسر نامدار ملامحسن فیض و شارحان کلمات و تلامیذ مکتب او مانع توجّه نگارنده باسائید و طبقات مقدم بر این اعلام فن معرفت شد.

بعد از سیر تفصیلی در آثار این اعظم متوجه شدم که باید با آثار افاضل مقدم بر آنان نیز مراجعه نمود، خصوصاً آثار دانشمندان و محققانی که کلمات آنان زیاد مورد توجه میرداماد و ملاصدرا و محقق لاهیجی و دیگر افاضل بعد از آنان واقع شده است. ما اگر سیری در آثار دانشمندان دیگر ممالک اسلامی بنمائیم و مقایسه‌ئی بین محققان از دانشمندان ایران در این پنج قرن و معاصران آنان در کشورهای اسلامی بعمل آوریم، درمی‌یابیم که مردم ما در گذشته چه اندازه افتخار آفریده‌اند و می‌فهمیم که چه استعدادهایی در مردم ما نهفته است و چقدر هموطنان ما تاب تحمل مصائب دارند و در حیوبه ابتلای بمصائب هرگز از تلاش دست نکشیده‌اند (۲).

۱- محقق شریف و اساتید بعد از او مثل میرصدر دشتکی و میرغیاث و اتراب آنان بمتکلم اشبه هستند از حکیم و فیلسوف و معذک آثار آنان نفیس و قابل توجه است.

۲- لاینمانم چرا آن شوق و شور و حال در مردم ما دیگر وجود ندارد با آنکه وسائل تلاش

تحقیقاتی که اساتید علوم ثقلی و آثاری که فقها و مجتهدان ایران در این چند قرن بوجود آورده‌اند اصلاً قابل مقایسه با آثار دانشمندان معاصر آنان در دیگر بلاد اسلامی نمیباشد .

→

و اسباب شکفتن استعدادها بیشتر از سابق در دست ماست .

باید انصاف داد که اگر مردم ما از این خواب سنگین غفلت بیدار نشوند بهاء سنگینی نل آینده باید پردازد و کفاره غفلت در این دوران و عصر گران خواهد بود :

جمعی چنان مسابقه در بدست آوردن تجملات گذاشته‌اند که آدمی حیران میماند . جمع نشیری در قسمت‌های افزصول سال را برای خرید اسباب تجمل بمالك غرب سرازیر میشوند و چنان ثروت مملکت را که مسلماً این پول‌ها از راه مشروع بدست نمی‌آید پیاد میدهند و در این کار افراط می‌کنند که از شنیدن بعضی از وقایع آن مو براندام افسان سیخ میشود .

و جماعت کثیری از مردم ما که بمواقب کار واقفند نگران آینده و در حال اضطراب و خمودی بسر می‌برند .

محیط دانشگاه از همه جا شاید خراب‌تر باشد به ندرت استادی را می‌توان یافت که بوظیفه خود عمل نماید و به ندرت شاگردی می‌توان دید که عاشق دانش باشد، بدست آوردن مدرک برای ارتزاق و در عالم پزشکی و فنی جهت اندوختن ثروت از اصول مسلمه شده است .

روزگاری مردم ما درس گفتن و درس خواندن را عبادت می‌دانستند نتیجه اش وجود آنهمه محققان بود که در دوران اسلامی در جمیع طرق علمی و فرهنگی از این مرزوبوم برخاستند .

اصولاً کسی حوصله کار ندارد همه عقیده داریم باید کار نکرد و همه چیز داشت، لذا تلق و چاپلوسی و ست و پابوسی و تحمل هر تنگ و عار برای رسیدن بمنصب و مقام بسیار آسان و ملائم با طبع است . از عفت و عصمت که اصلاً نباید سؤال کرد، جیب و جلو معبود مطلق است و حاکم بی قید و شرط . اگر ما از خواب گران سستی و تنبلی و ماده پرستی بیدار نشویم و با خلوص نیت و کمال عقیدت بفکر آینده کشور خود نیفتیم و رذائل اخلاقی را از خود دور نکنیم و حقیقهٔ جهاد ملی اعلان نکنیم عاقبت شری خواهیم داشت که سینه بر مرده برزنده باید گریست .

فقه‌های سنت و جماعت از حنابلّه و حنفیّه و مالکیّه و شافعیّه بواسطه جمود فکری که در نتیجه تعبّد بمذاهب چهارگانه جبراً گریبان گیر آنان شده است تحول فکری را از آنها گرفته است در نتیجه چنین فقهی مبتلا بقواعد اصولی کهنه و بوسیده شده است و هنوز هم شرح الشرح تفتازانی برای آنها از کتب تحقیقی بحساب می‌آید. در حوزه‌های شیعه خصوصاً حوزه علمی اصفهان در ادوار گذشته و حوزه پرفیض نجف اشرف موروثی بزرگترین فقیه و اصولی و مفسّر و محدث و متکلم اسلام خریطه الفنون النقلیه و مؤسس عظیم شیخ طوسی - رضی الله عنه - طی قرن متمادیه مرکز رشد فقه و اصول فقه و در این اواخر حوزه علمی قم میدان وسیع تحقیقات در فقه و اصول و دیگر علوم متداول در حوزه‌های تشیع و بواسطه سعی و کوشش اساتید بزرگ آثار نفیسه‌ئی بوجود آمده است که از حیث وسعت اندیشه و کثرت تحقیق و تدقیق در دنیای اسلام دارای امتیازاتی خاص میباشند. نظیر حاشیه رئیس الاصولیین شیخ محمد تقی اصفهانی طهرانی بر معالم الاصول بنام هدایة المسترشدين و کتاب فصول تألیف شیخ محمد حسین برادر صاحب حاشیه و رسائل استاد مؤسس شیخ انصاری و مطارح الانظار تقریرات شیخ در مباحث الفاسطه به تقریر میرزا ابوالقاسم طهرانی نوری معروف بکالانترو کفایة الاصول تألیف آخوند ملا کاظم خراسانی هروی و خواش شیخ محمد حسین اصفهانی بر کفایة الادب و کتاب بحر الفوائد تعلیقات بر رسائل تألیف آقامیرزا محمد حسن آشتیانی و تقریرات اصول از آقامیرزا حسین نائینی و دیگر آثار اصولی متأخران از مجتهدان شیعه از جهت وسعت و کثرت تحقیق و دقت انظار و از حیث استحکام ادله دست کم از عالی‌ترین و دقیق‌ترین مباحث فلسفی ندارد و کتب فقهی که توسط این اعظم تصنیف شده است بی اندازه عمیق و وسیع و جامع الأطراف و مبرا از مبانی و مطالب سست و بی بنیاد میباشند.

کتب فقهی شیخ اکبر، شیخ جعفر عرب معروف بکاشف الغطاء و کتاب جواهر الکلام که حاوی یکدوره تمام فقه استدلالی است و کتب فقهی استاد مؤسس و

اصولی و فقیه نامدار شیخ مرتضی انصاری و آثار فقهاء و مجتهدان بزرگ مثل کشف‌الستار تألیف بهاء‌الدین محمد اصفهانی معروف به فاضل‌هندی و جامع المقاصد محقق عالم‌مقام شیخ عبدالعالی کرکی و ده‌ها آثار دیگر از متأخران بدون اعمال تعصب در عالم اسلام نظیر ندارند، و کتب فقهی و اصولی مدونه توسط مقلدان ائمه چهارگانه عامه، نسبت با آثار محققان شیعه بخصوص آثار متأخران از محققان از فقهاء شیعه اتباع اهل‌بیت و اساطین مذهب جعفری سطحی و کم‌عمق و کتب اصولی آنان مشتملست بر مباحث سست‌پوسیده خارج از درجه اعتبار هنوز هم آثار قدیمی اصول فقه، مثل شرح‌الشرح تفتازانی ملاسعد نزد عامه دارای اعتبار خاص است.

کشور عزیز ما بعلل وجهات مختلف که در جای خود باید مفصل در آن بحث شود مانند دیگر ممالک اسلامی تحت قیمومت سلاطین آل عثمان قرار نگرفت و بعد از پیدایش ملوک‌الطوائفی در ایران بیم آن میرفت که بمناسبت همکشی اکثر بلاد ایران با دولت عثمانی و نبودن دولت مقتدر حافظ وحدت کشور، قسمتی از شهرها و آبادیهای هم‌مرز امپراطوری عثمانی بلحاظ وجود برخی از خائنان و جمعی ساده‌لوحان هوادار وحدت اسلامی و با ملاحظه قدرت وسطونی که سلاطین عثمانی بدست آورده بودند، بتصرف آن امپراطوری درآید ولی ظهور دولت صفویه و قیام نوجوان رشید و نابغه بی‌نظیر، مرشد کامل شاه سلطان‌اسماعیل فرزند سید سلطان حیدر ایرانی قوی و مستقل و ثروتمند بوجود آمد، و در اثر مساعی این سردار عظیم بساط ملوک‌الطوائفی برجیده‌شد و در مدتی نسبتاً کم، کشور ما بصورت یکی از مقتدرترین ممالک روی زمین درآمد و در زمان شاه‌عباس کبیر که او نیز یکی از نوایغ بزرگ و مقتدر دوران و اعصار بشمار میرود مملکت در حد اعلای از شوکت و سطوت و حوزه علمی اصفهان در اثر ثبات و امنیت داخلی و ثروت و رشد اقتصادی مملکت در صورت یکی از بزرگترین حوزه‌های دوران اسلامی در صحنه عالم ظاهر شد و جمعی از بزرگترین متفکران در این دوران با بعرضه وجود نهادند و گسترش علوم عقلی و امتداد آن تا این اواخر معلول لازم آن دوران

بابرکت افسانه‌ایست. آتیه‌ای که خواسته‌اند تمدن ایران در دوران صفویه را محصور در هنر معماری و کاشی‌کاری و بناء بناهای باشکوه و نقاشی و خطاطی ندایند و لا غیر، مغرض و مریض و یا سخت در اشتباهند. دوران صفویه، دوران ظهور ذوق و استعداد‌های نهفته در باطن مردم ماست و علوم عقلی نیز از شعب و فروع بل که اساس و بنیان ذوق و استعداد لطیف است.

اغلب علمای دوران صفویه اعم از فیلسوف و متکلم و عارف و فقیه و محدث و اصولی دارای قریحه و ذوق و استعداد شعر بودند، و شاید به ندرت می‌توان از مشاهیر کسی را سراغ نمود که از او لا اقل اشعاری نقل نشده باشد، اکثر بسل که جلّ شعرای آن اعصار بسبک (۱) هندی شعر می‌گفتند، و شعر در این عصر از سلسله ممدوحان و مداحان خارج و در اختیار مردم قرار گرفت.

افاضل دوران صفویه منحصر باشخاصی که ما در منتخبات ذکر نمودیم نمی‌باشند و تدریج بآثاری دست می‌یابیم که دارای ارزش فراوان می‌باشند و باید چند نفر مستعد به تحقیق در کتب و تفحص در کتابخانه‌های پیردازند و آثار با ارزش و نفیسی که در این دوران بوجود آمده است جمع‌آوری نمایند و کتب تحقیقی در فلسفه و عرفان و کلام مخصوص این دوران را معرفی نمایند. افغانه بعد از تسلط به مرکز امپراطوری ایران کتب زیادی را با خود بافغانستان بردند و آثار علمی زیادی را از بین بردند. آثار زیادی از دانشمندان این عصر در دیگر ممالک مجاور ما موجودست که باید از این آثار نسخی تهیه نمود و بمعرفی آنها پرداخت.

مردم مملکت ایران بعد از قبول دین مبین اسلام خود را روحاً تحت قیمومت

۱ - از برای بحث تحقیقی و مفصل در این باره، رجوع شود بمقدمه محققانه اسناد نامدار سید

کریم فیروزکوهی «ادیمت افادانه» بر دیوان صائب تبریزی.

حکام عرب درنیاوردند و چون اسلام را دین حق و حقیقت تشخیص دادند هرگز ب فکر انحراف از عقائد اسلامی نیفتادند، و لسی حکومت حکام عرب را حکومت اسلامی ندانستند و دریافتند که پیغمبر اسلام برای نجات ملت ها از ظلم و ستم حکام لجام گسته و اعلای توحید و ایجاد محیط مساوات و برابری و اخوت و مهربانی مبعوث شده است، لذا خلفای بنی امیه و بنی عباس را بچیزی نگرفتند و ب فکر استقلال افتادند و از طریق کسب علم و معرفت موجودیت خود را حفظ کردند، و از برکت اسلام در کالبد خود روح تازه دمیدند و در راه خدمت باسلام و اجتماع بشری آنچنان مجاهدت نمودند که در مدتی نسبتاً قلیل محیط ها و حوزه های علمی را قبضه کردند و آثار بسیار تحقیقی و نفیس در جمیع علوم اسلامی بوجود آوردند و در اثر تلاش پی گیر در ادبیات زبان عرب و در حدیث و رجال و تفسیر و فقه و اصول و علوم ریاضی و فلسفه الهی و طبیعی و تصوف و اخلاق آثاری جاودانه بوجود آوردند و حقیقه در میدان علم و فرهنگ گوی سبقت از دیگر مسلمانان ربودند و از طریق تلاش پی گیر استقلال خود را حفظ نمودند و در معنی و واقع هرگز مملکت خود را بصورت یکی از ایالات تابع امپراطوری خلفای عرب زبان تقدیم صاحبان قدرت در اعصار و دهور، ننمودند، و همین تلاش علمی و تن بواقعیت در دادن بود که سبب شد ملت ما را از صفحه وجود حاکم ننماید و مردم هوشمند ما دانستند که باید واقعیات (۱) را پذیرفت و بمحقق و حقیقت دهن کجی ننمود و در صحنه حق و حقیقت تلاش نمود

۱- اینکه بعضی از نابخردان گفته اند: مردم ایران حکومت اعراب را ناگزیر پذیرفتند ولی از طریق بوجود آوردن تصوف، آنهم تصوفی که ریشه ایرانی دارد، ببارزه با اسلام برخاستند، و در دریای ضلالت غوطه و رند و این مسلم است که محققان از عرفای ایران خود را از تابان مخلص و از پیروان حضرت ختمی مرتبت میدانند و از نواحی حسن متابعت از آن جناب و استمداد از کتاب سنت او به تدوین عرفان نظری و عملی پرداختند و در همه جا اقرار نمودند که:

نور احمد، جمله نور انبیاست چونکه صد آمد، نودهم پیش ماست

و از این راه موجودیت خود را حفظ کرد و سیادت و موجودیت خود را به جهانیان ثابت نمود. در تاریخ علوم اسلامی مردم ما در همه جا حضور دارند .

برخی از غاغه ناس و اصحاب خنّاس که نه از روحیه اسلام خبر دارند و نه تلاش ملت ما را در بوجود آوردن فرهنگ اسلامی بپیزی گرفته اند و در باطن دشمن بل که خصم اللّٰدما میباشند، اصرار دارند که بین فرهنگ ایرانی و اسلامی جدائی افکنند و فضائل ما را بکلی نادیده گرفته و زحمات چندین قرن دانشمندان ما را در جمیع علوم و فنون در حقیقت افکار کرده اند .

این قبیل از اوائل العقول که در بحر لایتناهی جهل و حلق غوطه و رند نمیدانند که علوم و فنون متداوله در عالم وسیع اسلامی را ما خود پایه گذاشتیم و آنرا بدرجات رفیعہ از منزلت قرار دادیم و جماعت کثیری از عناصر غیر ایرانی را در دامن خود پرورش دادیم .

دانشمندان ما در طی قرون و اعصار در همه جا حضور داشتند و از ناحیه تدریس و ترویج علوم اسلامی زبان فارسی را با خود باقی نقاط عالم بردند و این وسعت حکومت زبان فارسی در هند و پاکستان و تبّت از ناحیه سفر گبران مهاجر به هند بوجود نیامده است بل که مروجان دین و مذهب اسلام و عرفای نامدار و شعرای مسلمان زبان فارسی را در مملکت وسیع هند زبان اول دین و در دیگر ممالک اسلامی زبان دوم اسلام قرار دادند .

بزرگترین استاد تصوف صدر الدین قونوی و سعد الدین حموی و داود قیصری و جمع کثیری از محققان غیر ایرانی در قونیه بفارسی تدریس می نمودند و آثار بسیار نفیس بزبان فارسی تألیف نمودند با آنکه به ایران مسافرت هم نکرده اند . قونوی بعد از رحلت ابن فارض مصری قصیده تأثیه او را بفارسی در روم و شام و مصر تدریس نمود، تقریرات او را جمعی ضبط نمودند، شرح فارسی سعد الدین سعید فرغانی ، مورد توجه قونوی قرار گرفت و بر آن بفارسی مقدمه نوشت و

این شرح عالی‌ترین اثر در بین شروح متعدده است .
 علت گرایش قنوی بفارسی و فراگرفتن آن و تحصیل تخصص در این زبان
 ناشی از کثرت فضایی ایرانی درحوزه درس او بود و این مسلم است که نصف
 تلامذ قنوی فارسی‌زبان و بزرگترین تلامذ او ایرانی بودند .

مولانا عبدالرزاق کاشی ، فخرالدین عراقی ، اوحالدین مراغی ، علامه
 شیرازی مؤیدالدین جندی و سعیدالدین فرغانی مثل جماعت کثیری از تلامذ
 قنوی از ایران به رم جهت کسب معرفت رفته بودند و در آنجا در مدت کوتاه
 خود در صف اساتید بزرگ قرار گرفتند .

استاد حقیر - قدس الله اسراره - می‌فرمود از عقیف‌الدین تلمسانی اثر علمی
 موجز بفارسی دیده‌اند و تصوف در مغرب زمین از طریق کتب فارسی در عرفان راه پیدانمود
 و بعد از تحقیق حول آثار فارسی کتب عرفانی بزبان عربی در مغرب مورد بحث
 قرار گرفت .

زمانی که علامه شیرازی مولانا قطب‌الدین جهت تحصیل تصوف و حدیث
 بخدمت منبرالدین رسید خود شروع نمود به تدریس ریاضیات و حکمت اشراق ،
 جمع کثیری از افاضل عصر در قونیه بدرس وی حاضر شدند و درس طبّ او آنچنان
 رونق بخود گرفت که همراه متحیّر نمود، چون بهترین شرح بر قانون رئیس
 ابن سینا شرح نفیس همین علامه نامدار است که در حکمت اشراق استاد بی‌نظیر بود
 و شرح حکمت اشراق اثر اوست، و گویند، این شرح تقریر بحث استادالبشر مولانا
 خواجه نصیر طوسی - رضی الله تعالی عنه - است . علامه شیرازی استاد بزرگ
 کتب شفا در حکمت مشائی در عصر خود می‌باشد، و در علوم نقلی نیز ماهر و در
 هیئت و نجوم مقام بزرگی را واجد بود .

زبان فارسی از آن جهت در بلاد اسلامی دارای مقام خاص بود که اساتید بزرگی
 باین زبان افادت و افاضت می‌نمودند ، و علوم عصر را با این زبان بتلامذ القاء
 می‌نمودند .

دانشمندانی که در ایران چه بسا بزبان عربی آثار خود را می‌نوشتند ، وقتی برای ترویج اسلام و اشاعه علوم اسلامی بممالک دیگر از جمله هند مسافرت می‌نمودند با زبان فارسی مقاصد علمی و مبانی اسلامی را تقریر می‌نمودند و آثار خود را بزبان مادری تحریر می‌نمودند .

آثار سنائی، عطار و مولانا از باب اشتمال بر عالی‌ترین مسائل عرفان و تصوف جمع کثیری از طالبان معرفت را وادار نمود که زبان فارسی بیاموزند .

تصوف اسلامی در اروپا بوسیله شعر و نظم و نثر فارسی ره پیدا نمود و بعدها طالبان عرفان بمطالعه آثار ابن عربی بخصوص فصوص الحکم و تأییه ابن فارض و دیگر آثار عرفانی پرداختند، ولی باید توجه داشت که دانشمندان مغرب‌زمین بواسطه ندیدن استاد ماهر و پرداختن بمطالعه افکار عرفا بدون راهنمای متخصص اشتباهات عظیمی مرتکب شده‌اند و این اشتباهات در مطالعه آثار حکمای الهی نیز گریبانگیر آنان شده است .

عصر ما دوره کساد بازار فلسفه و عرفان است، اساتید بزرگوار و عالقدر ما یکی بعد از دیگری دیده از جهان فرو بستند و هر کدام که رفتند کسی جای وی را نگرفت ، از همه جا برای فرا گرفتن فلسفه و عرفان بهوای آنکه علی‌آباد شهری است باینجا رومیآ و رند و چه بسا مایوس بکشور خود مراجعت می‌نمایند و آنهایی هم که با سماجت مقصود خود را دنبال مینمایند گرفتار کسانی میشوند که عمر آنها را تضییع می‌نمایند .

از تلامذ اساتید بزرگ طهران که تحصیلات عمیقی در فلسفه و عرفان داشتند با درگذشت اساتید عظام آقای عصار و آقای قزوینی و آقای میرزا احمد آشتیانی کسی باقی نمانده است فقط حضرت آقای میرزا محمود آشتیانی - ادام الله برکات

وجوده الشریف - در قید حیاتند، معظم له سالیان متمادی است که عزلت اختیار نداده‌اند و به تألیف آثار علمی یا تنظیم نوشته‌های سابق خودشان اشتغال دارند. استاد نگارنده حضرت آقای میرزا محمدحسین طباطبائی بواسطه ضعف مزاج تدریس را مدتهاست ترك نموده‌اند و کسانی که بالفعل قدرت تدریس فلسفه دارند - از عرفان صرف نظر باید نمود - بسیار عزیزالوجودند در حداقل از قلیل آنها هم باقی‌مانده از اساتید حوزه‌های تعلیماتی علوم قدیمه‌اند.

بیش از پنجاه سال است که در دانشکده‌های کشور ما فلسفه و عرفان جزء مواد درسی است ولی ما حاصل آن چه بوده است خدا میداند. تصوف و عرفان که یکی از میراث‌های بسیار نفیس فرهنگی ماست بکلی فراموش شده است مدعی تخصص در عرفان شاید فراوان باشد ولی با مطالعه چند اثر فارسی و عربی در تصوف و حفظ چند اصطلاح معمول در آثار عرفا و ذکر اشعاری چند از عطار و مولوی و شبستری کافی از برای فهم مسائل عرفان نمی‌باشد و محال است کسی در این فن شریف بدون تحصیل کتب عرفانی از قبیل تمهید القواعد و فصوص الحکم و مصباح الانس و دیگر آثار عرفایی خبره شود.

همانطوری که حقیر مکرر در کتب خود ذکر نموده‌است، در بین علوم اسلامی، فن عرفان از همه مشکل‌تر و احاطه بمسائل آن از کلیه علوم پرمؤنه‌تر است. پایه و اساس این علم شریف در درجه اول وجود ذوق و قریحه و ذهن مستقیم و فهم سلیم ثم احاطه بمضامین آیات کتاب مجید قرآن و اخبار وارده از طرق اولیاء محمدی و اطلاع کافی از مباحث فلسفه و حکمت الهی است چه آنکه کثیری از مباحث موجود در آثار تحقیقی عرفان و تصوف ناظر بمبانی فلسفی است

جمع کثیری از فضلاء مغرب‌زمین و برخی از دانشمندان اسلامی بجای آنکه در فهم مباحث عرفانی بدرس استاد متبحر در این فن حاضر شوند و اصول اصلی عرفان را از منبع و منشأ آن بدست آورند، برای آن مأخذهای وهمی ساخته و پرداخته غیر واردان در این فن پیدا کرده‌اند و در این باب مرتکب اشتباهات خنده‌آور و

حیرت‌زای شده‌اند و بعضی از صاحبان اعوجاج گمان کرده‌اند که محققان عرفا مباحث عرفانی را از مأخذ غیر اسلامی بدست آورده‌اند و از برای انحراف اذهان به نصوص و ظواهر کتاب و سنت استدلال نموده‌اند.

در بین علوم متداوله که فکر سلیم و ذوق سرشار در فراگرفتن آنها شرط اساسی است و شخص فاقد ذوق و ذهن جَوّال هر چه هم که ممارست نماید بالأخره بجائی نخواهد رسید و باید بحفظ اصطلاحات و الفاظ متداول بدون تعمق دل خوشی دارد، فلسفه و عرفان در درجه اول قرار دارند.

در حکمت و عرفان بعد از وجود قوه و استعداد کافی و زمینه وافیه در جانب قابل و شاگرد، حضور در خدمت استاد صاحب نظر و دانا بر موز فلسفه و عرفان بسیار اهمیت باید تلقی شود، و چه بسا اشخاص مستعدی که گرفتار استاد غیر متمق و استاد ندیده شدند و عمر خود را صرف نمودند و آنطوری که بایست از استعداد خود نتیجه نگرفتند.

ما باشخاصی بر می‌خوریم که در حکمت و عرفان کتاب می‌نویسند و چه بسا جمعی هم آنها را به پسندند ولی شخص وارد در فن بمجرد مطالعه چند سطر از این قبیل آثار می‌فهمد که نویسنده اجل فن نیست و از بازار آشفته خواسته است استفاده نماید و این خود یک نوع مرض روحیست که ابناء زمان را باینکارها وامیدارد. در فلسفه و تصوف باید در خدمت استاد ماهر با کمال حوصله عاشقانه حضور بهرسانید و علم را فقط و فقط برای علم آموخت نه از برای اخذ مدرک جهت ارتزاق.

در اول مقدمه ذکر نمودیم که این مجموعه مشتمل است بر پنج رساله نفیس از فضلا و محققان ایران که در حوزه علمیه اصفهان در دوران صفویه تحصیل نموده‌اند. رساله اول جلد سوم منتخبات فلسفی از آثار نفیس حکیم عارف محقق قاضی سعید قهی است. این دانشمند بزرگ آثار بسیار نفیسی بوجود آورده است، و تعلیقات او بر ائولوجیا، اثر عظیم شیخ «محقق»، افلوچین الهی، از بهترین آثار قاضی سعید است. ائولوجیا یکی از آثار کم نظیر در حکمت در ادوار فلسفه است که با گذشت

قرون متدایه هنوزهم درخندگی خود را حفظ نموده و حکمای دوره اسلامی بخصوص متفکران حکمای ایران و صاحبان مکتب فلسفی بآن بدیده احترام نگریسته اند .

اهمیت اثولوجیا در این آثار اقدمین

اثولوجیا یکی از آثار مهم فلسفه و حکمت الهی است که بغلط به ارسطو نسبت داده شده است و همانطوری که ما بیان کردیم شباهت این اثر بمؤلفات ارسطو سبب نشده است که آنرا بجز ارسطو بدیگر اساطین فن حکمت از حکمای اوائل نتوان نسبت داد، بل که مطالب آن درگیری از موارد آنچنان تباین با آثار ارسطو دارد که شخص خبیر تعجب می کند که چرا آنرا به ارسطو نسبت داده اند و به افلاطون یا شخص دیگر که بمشرب افلاطون گرایش کامل دارد نسبت نداده اند، در این باره باید با مراجعه باصل تاسوعات شیخ یونانی و دیگر آثار این شیخ اعظم نکات تازه ای در این باب یافت . مراجعه به اصل سریانی و یونانی آن لازم و واجب است و باید در این زمینه تفحص و تحقیق شود و بعد ده میسر اثولوجیا را با مقدمه و تعلیقات تحقیقی بعد از مقایسه آن با آثار حکمای بزرگ در دوران اسلامی بخصوص آثار شیخ اشراق و صدرالحکما و شارحان کلمات شیخ اشراق در ادوار اسلامی، اثری نفیس در اختیار دوستداران معرفت قرار داد، و این کار برای حقیر کم بضاعت میسر نیست و نیافتم کسی را که بتواند نگارنده را در آنچه که ذکر شد یاری و راهنمایی نماید .

دانستن زبان یونانی و انگلیسی و آلمانی و فرانسوی در مرحله دوم و اطلاع و خبرگی کافی در فلسفه مشائی و اشراقی و حکمت متعالیه ملاصدرا در مرحله اول، شرط اساسی انجام این کار است .

نگارنده با آنکه به تتبع و تحقیق در کتب مختلف فلسفی علاقه فراوان دارم و

مسلّم میدارم که علاوه بر تعمق و تحقیق إحاطه و تحرّر در مباحث فلسفی امری لازم و ضروری است، ولی علاقه به تصحیح و نقد آثار دیگران بنحو استقلال ندارم و آنچه در این زمینه انجام میدهم امری جبری و منشاء آن اضطرار است چون بآثار نفیس دست می‌یابم از انصاف دور میدانم که به نشر آن اقدام ننمایم، لذا آنچه را که تاکنون از آثار دیگران منتشر نموده‌ام واقعاً بخود تحمیل نموده‌ام و از برای بنده تألیف ده جلد کتاب فلسفی و عرفانی بسیار آسانتر است از تصحیح يك کتاب از اساتید بزرگ و عالیقدر.

استاد عظیم‌الشان ما، سیدالمحققین (۱) و خاتم‌المجتهدین - قدس الله عقله و روح رمله - کتابی در رجال تألیف فرموده بود و تصمیم قطعی بچاپ و انتشار آن گرفت، بعد از رؤیت اثری دیگر از یکی از اساتید فن، از چاپ کتاب خود انصراف حاصل نمود.

نگارنده بعد از چاپ کتاب شرح مؤیدالدین جندی و شرح قیصری بر فصوص بانضمام تعلیقات اساتید طهران و جلد پنجم منتخبات فقط بشرح متون عرفانی و تحریر مباحث مهم فلسفی خواهم پرداخت و رساله‌ئی در حرکت جوهری تألیف نموده‌ام که بعد از تجدید نظر آنرا چاپ خواهم نمود. در این رساله ادله آخوند ملاصدرا در حرکت جوهری را مفصّل تقریر کرده‌ام.

۱ - وهوالفقیه النحریر افضل المتأخرین وسیدالاماطین، رئیس الملة والدین حاج آقا حسین طباطبائی بروجردی روحی لروحه الفداء آن فقید سعید بعد از دیدن جامع‌الروایات اردبیلی بچاپ این کتاب اقدام نمود، درحالی که بین این اثر و اثر خود آن مرحوم تفاوت از زمین تا آسمان نبود. آقای بروجردی در فقه و اصول و رجال و کلام استاد متخصص و محقق و در حکمت و تاریخ و تفسیر دارای اطلاعات وسیع بود، در فقه و اصول عامه إحاطه عجیب داشت، و مسلماً توانائی داشت که فقه بمذاهب عامه را محققانه تدریس نماید.

* * *

ملاصدرا به رساله اثولوجیا پیش از دیگر حکمای اسلامی توجه نموده و بسیاری از معضلات آنرا در آثار خود شرح نموده است و در فهم مطالب این کتاب (۱) قریحه خاص دارد. باید باین امر توجه داشت که با این تعلیقات قاضی سعید و تعلیقات رئیس ابن سینا حق این کتاب ادا نشده است، آنقدر این اثر عجیب پر مطلب است که آدمی حیران می ماند.

در کتاب اثولوجیا مثل دیگر آثار حکمای یونان و حکمای اسلامی (غیر از حکمائی که در عرفان و تصوف تبحر دارند) مباحث نفیسی در حکمت ماوراء الطبیعه و الهیات موجود است ولی در اباحت و مسائل خاص نشئات نفس بعد از موت و کثیری از مباحث مخصوص نفس بسیار کوتاه آمده اند و لذا حکمت متعالیه ملاصدرا مرجع مشارب فلسفی اعم از اشراقی و مشائی ترجیح دارد.

در مقدمه کتاب اشارت شده است به معنای غایت و تحقیق آنکه بحث از غایت از اصول مهم این علم است چه آنکه علم ماوراء طبیعت و معرفت ربوبیه متکفل بحث از غایت است و غایت باین اعتبار که در مبدأ وجود عین عشق و حب بذات و عشق بمعرفیت اسماء و صفاتست چه آنکه عالی لا یرید لأجل السافل و صدور فعل از عالی بالذات معلل بسافل بوجه من الوجوه نمیشود، غایت در جمیع موجودات ساری است و در طبایع جسمانی نیز که آخرین مرتبه و مقام انزل وجودست، صدور فعل بلا غایت محال است.

۶ - پیرامون اثولوجیا برخی از معاصران ما از جمله دکتر عبدالرحمن بدوی بحث کرده اند و چیز قابل توجهی در آثار آنان دیده نمیشود علت این امر آنستکه معاصران در فلسفه اسلامی و آثار حکمای مشائی و اشراقی نه آنکه ورزیده نیستند بل که اصلاً وارد نیستند و حق آنستکه بیش از یک نفر کتاب شناسی و فهرست نویسی حق اظهار نظر ندارند و همه کسانی که پیرامون آثار حکمای قبل از اسلام بحث نموده اند بدون اطلاع کافی از کتب حکمای دوره اسلامی قطعاً بحث آسان دارای نقائص فراوان خواهد بود.

بحث درمباحث فلسفی ونظر درحقایق وتحصیل معرفت ودر اولین رتبه ، وجود ثبوت جود وصدور فعل مبتنی برتحقق اصل غایت میباشد وبتحقیق پیوسته است که غایت یکی ازعلل چهارگانه است وحکمای اقدمین تصریح کرده اند درعالم وجود وهستی چهارعلت دائمی وجود دارد که اولی هیولی وماده ودومی صورت وسومی فاعل وچهارم علت تمامی است که بعلت غائی از آن تعبیرنموده اند ص ۲۱۰۲۰ . یکی ازمباحث مورد تشاجر واختلاف بین محققان ازحکما ومتکلمان بحث در علل چهارگانه است که دراین جا بعنوان «ان علل العالم القدیمة البادیة اربع، وهی الهیولی والصورة والعلة الفاعلة والتمام» ذکر شده است . درنظام هستی علت فاعلی که همان مبدأ هستی باشد قدیم بالذات است که نه مسبوق بعدم است نه مسبوق بغیر و وجودش مطلقا بغیر توقف ندارد وچون غایت درایجادعین وجود اوست و حق اول درایجاد دارای غایت وغرضی که متمم فاعلیت او باشد نیست، قهراً علت فاعلی وعلت غائی درعالم وجود قدیم است .

بنا برمبنای مشائیه واشراقیه مجموعه عالم وماسوی الله قدیم زمانی و حادث ذاتی است، وغیر محققان ازمتکلمان ماسوی الله را حادث زمانی میدانند و زمان مقدم برمخلوقات را زمان موهوم منتزع از ذات ثابت باری تعالی «العیاذ بالله» دانسته اند . این جماعت بدلائلی نقلی وعقلی تمسك جسته اند درحالتی که بدلائل نقلی وعقل فیض وجود ازجواد علی الاطلاق دائمی وزلی است. بنا برآنچه که مذکور افتاد جمیع علل درنظام وجود قدیمی ودائمی وباصطلاحی ازلی اند ولی غیر ازعقول وملائکه وحقایق واقع درسلسله وجود وحقایق واقع در ملکوت، آنچه که درنظام ماده وزمان قراردارد متغیر ومتجددست وبنا برمسلك مؤلف اثولوجیا ودیگر محققان ازحکما ماده عالم واصول عناصر قدیم وصور وارد بر قوایل حادث ولی ازلی ودائمی میباشد ازاین باب که زمان منتزع ازمتحرکات غیرمسبوق بعدم زمانی است وازطرفی هرحادثی مسبوق است بماده واستعداد وهر ماده مستعدئی خود ملازم است با صورت حادث مسبوق بماده وامکان استعدادی و

همین مواد و استعداداتند که زمینه را جهت صدور فیض از فیاض فراهم نموده‌اند، و این منافات با حدوث زمانی صور و مواد عالم ماده ندارد و بنا بر حرکت جوهری که بعقیده مالاصدرا معتقد اقدمین از حکماست، جهت ماده و استعداد و صور متحد با مواد و عناصر مستعده علی‌الدوام سیال و متغیّر و فیض وارد بر مستعدّات از جهت آنکه مرتبط بحق اولست ثابت و دائم است و منافات بین قدم فیض و حدوث مستفیض و قدم جود و حدوث قابل و گیرنده جود و قدم علم و حدوث معلوم و بالأخره منافات بین قدم قدرت و اراده و اختیار و مشیّت و حدوث مقدور و مراد و مختار نمیباشد. از آنچه که بیان نمودیم باید متوجه شد باین امر مهم و دقیق که تعبیر شیخ یونانی از علل اربعه بقدیم و ازلی منافات با حدوث علل عنصری و ماده بمعنائی که ذکر نمودیم ندارد.

بحث و تحقیق

علمای یهود مانند متکلمان ما برای ایجاد اصل وجود و صدور حقایق از فیاض مطلق و بالجمله جهت ایجاد ماسوی‌الله و صدور عالم از حق مطلق ابتدای زمانی قائلند اولاً و در ثانی معتقدند که حق بعد از ایجاد دست از خلقت کشید و تفویض نمود بقاء عالم را بممکنات (مانند کثیری از علمای اسلام از مفوضه و برخی از متکلمان که اسماً از مفوضه نیستند ولی باطناً با آنها هم عقیده‌اند که گویند حق بما قدرت و اختیار و اراده داده است ولی فعل باو استناد ندارد یعنی اراده حق بآن تعلّق نمی‌گیرد و استناد آن بحق از این بابست که بواسطه بحق مستندست) حق تعالی در قرآن با آیه کریمه: «قالت الیهود، یدالله مغلوله... غلت ایدیهم، بل یداه مبسوطتان» قدم فیض را گوش زد فرموده، بل یداه مبسوطتان کنایت از ثبوت فیض و ظهور وجود و بسط بساط ایجاد است بر سیل دوام و ثبوت بدون انقطاع فیض از او ابتداءً و انتهاءً، یعنی: صدور فیض از حق بنا بر فعلیت قدرت و مشیّت و اراده او ازلاً و ابداً.

سّر مطلب در اینجاست که چون حق زمانی الوجود نیست فعل او در زمان واقع نمیشد و هر فاعلی که فعل او زمانی نیست، فعلش از زمان انسلخ دارد، لذا کلماتی مثل «کان الله غفوراً رحیماً» و دیگر الفاظ دالّ بر مضارع و ماضی از زمان انسلخ دارند و دلالت بر دوام و ثبوت نمایند و کلماتی مثل «کان الله ولم یکن معه شیئاً» معنایش آن نیست که «خداوند در زمانی بود که با او چیزی نبود» و اگر کان که دلالت بر زمان ماضی دارد از زمان منسلخ شود و مستند شود بفاعلی که در یکی از قطعات زمان قرار ندارد و اراده اوجزئی و متغیّر نیست و علم و اراده و مشیت او کلی و نسبت بکلیه زمانیات و متغیّرات متساوی است معنایش آنستکه خداوند همیشه موجود است و هیچ چیز با او نیست. لذا جمع کثیری از محققان تصریح نموده‌اند که زمان در افعال حق مأخوذ نمیشد و حق فاعل مباشر افاضیل طبیعی نمیشد و هر فعل متغیّر زمانی، معلول اراده و علم و قدرت جزئی و متغیّر است و لذا در جای خود گفته‌ایم که فاعل جمیع متغیّرات طبیعت جسمانی و صورت نوعیه است و اعراض کلاً متغیّر و در تغیر تابع طبیعت سیال و بالآخره کلیه موجودات مادی جوهرأ و عرضاً سیال و روانند.

شیخ یونانی بعد از بیان جمله «اول البغیة آخر الدرك» (۱) و اول الدرك آخر البغیة» و تحقیق آنکه غایت در هر بحث و نظر درك حق و واقع است و غایت هر فعل نفاد عمل و انجام آن فعل است که بر آن فعل قهراً مترتب میشود و اشارت بآنکه، استقصاء فحس و نظر و تحقیق و بحث در ربوبیات اثبات می‌نماید که فواعل طبیعی جهت شوق متحقق در ذات آنها منشأ و مبدأ فعل خود می‌باشند و منشأ این شوق که در نفوس و طبایع موجود است، علت ثابت و دائمی است که در اول عقل مجرد محرك نفوس و طبایع و در حقیقت حق تعالی مشوق کل است و این شوق ظل عشق حق بذات

۱ - در تعلیقه بر شرح و تعلیق قاضی سعید چند وجه در منی این کلام بلاغت نصاب ذکر

و حب (۶) بمعروفیت اسماء و صفات اوست و متعلق عشق در حق ذات بیهمال اوست و او غایة الغایات است و در ممکنات مرجع و مثآب اوست و اگر علت غائی در نظام وجود متحقق نباشد هیچ حرکت و جنبشی موجود نمیشود و از جمله آنکه باب معرفت منسد و نیز نقص و نظر جهت تحصیل نیز باطل خواهد بود.

شیخ اعظم بعد از اشاره بوجود علل قدیمه چهارگانه که منشأ تحقق نظام هستی می باشند و وجوب نظر در علل و نحوه تقدم برخی از علل بر دیگری و اعراض ذاتی آن علل و تحقق بعضی از انحاء مساوات بین علل و وجود و کلمات فواعل در علل و تحقیق در اینکه در موجودات صاحب علت و سبب غایات متعدد موجود است و تقریر آنکه بقیه همان غایت است و غایت بمعنای ما لأجلها الفعل است و غایت اصلی اشیاء علت ندارد و اثبات انیای معرفت دلیل انیت و تحقق غایت است چون معرفت بالآخره و قوف و سکون است عند الغایه و معرفت و نظر چون حرکت فکراست از مبادی بمطالب «ان لا یجوز قطع ما لا غایة له بذی الغایة والنهاية» ناچار نفی غایت بنفی تحقق معرفت منجر میشود، بمعنای میسر اوائل علوم پرداخته و اشاره نموده است باین اصل مهم که بحث در علوم طبیعی و دیگر علوم غیر از الهیات و ربوبیات خاصه مقدمه است از برای تمرین و ورزش نفس جهت ادراک معارف ربوبی و در بحث از ربوبیات

۱ - بعقیده شیخ بارع مثاله حب و عشق و شوق ساری در اشیاء ظل عشق حق بذات خودست که در هر موطنی دارای ظهور و حکم خاص می باشد و عشق که همان ابتهاج حق بذات اوست در مجردات صرفه و عقول طولیه و عرضیه منشأ صدور فعل از آنهاست از باب حب آنها بعالی و فاعلیت مجردات عین فاعلیت حق است و در نفوس عشق از باب تنزل از مقام مجرد صرف بصورت شوق در قوای دانیه و در لباس عشق در جهت تعقل نفس بصورت اراده جلوه می نماید و در طبایع شوق و عشق بوجودی واحد متحقق بل که متضمن در یکدیگرند و هیچ وجودی از «عشق ما» خالی نمی باشد.

غرض اصلی از بحث بیان معنای ربوبیت مطلقه و تحقیق در معنای آن و تقریر آنکه : «انها هی العلة الاولى» و دهر و زمان که عالم عقول و نفوس و طبایع باشد متأخرند از عالم ربوبیت و حق اول مبدع و پدیدآورنده عالم دهر و زمان است و موجود زمانی اگرچه از مبدعات محسوب نمیشود ولی مجموعه عالم زمان نسبت بحق تدریجی الوجود نمیباشد و مجموعه نظام وجود از دهریات و زمانیات ابداعی میباشد .

در ذیل مطالب اشاره باموری شده است که معلوم میشود شیخ اشراق و دیگر متأخران از این قسمت‌های کتاب استفاده نموده‌اند و عبارات آنرا در آثار خود آورده‌اند از جمله : - ان لقوة النورية تسبح منها على العقل ومنها بتوسط النقل على النفس ومن العقل بتوسط النفس على الطبيعة - در حالتی که جمعی از حکما طبایع را صادر از عقل عاشر و یارب النوع هر فرد از نوع عقلی میدانند و نفس کلی از جهت نفسیت مدبر نظام کل نمیشود و از جهت قوه عقلی عین عقل فعال است .

صدور فعل از نور الانوار و تنزل آن از مقام غیب و سریان آن در مراتب وجودی بر سبیل تدریج و حرکت و خروج از قوه بفعل بر سبیل تدرج نمیباشد و حرکت جمیع اشیاء در مقام صعود وجود از او و بسبب اوست چون حرکت با شوق همراه است و متعلق شوق و نزوع کمال است و بالاخره حرکت جهت نیل به غایت است خصوصاً آنکه با شوق همراه باشد و هیچ موجودی از شوق خالی نمیباشد .

مؤلف عظیم بعد از اشاره اجمالی بوجود عالم عقول و نحوه وجود عقول و شرف و حسن و روشنی و نوریت عالم عقلی و صور افلاطونی و مثلث نوری و نحوه مناسب بین ارباب انواع و اصنام این انواع که حقایق مادی و انواع عالم زمان و ماده باشند و بعد از اشاره اجمالی بوجود نفوس کلیه و نحوه ارتباط نفوس با عقول و کیفیت نشئه نفوس در مقام صدور فعل بعقول و ذکر مجمل از کواکب و طبیعت مشعرة واقع تحت فلک قمر و کیفیت تأثیر علویات در سفلیات و بیان احوال نفوس و افعاله در عالم زمان و مکان و نحوه هبوط و نزول و صعود و خروج نفوس و ذکر از نفس شریف الهی که از انغمار در طبایع و شهوات و انغماس در تقاضای لوازم بدن بری و

صفات و فضائل عقلی متصف میباشند بمیان آورده ثم به احوال نفس نباتی و نفس الأرض و نفس النار اشاره کرده و بعد بذکر رؤوس مسائل موجود در رساله پرداخته است و فهرست وار مباحث آنرا نقل کرده است که در آن چندان نظم و ترتیب دیده نمیشود - ص ۲۰ تا ص ۳۰ .

نگارنده جهت مباحث مهم اثولوجیا عنوان آورده تا مباحث جدا از هم مورد مطالعه قرار گیرد و از برای مبتدی فهم مباحث آسان گردد .

مؤلف عظیم بعد از ذکر رؤوس مباحث کتاب بذکر و تحقیق در اصل مسائل بنحو تفصیل پرداخته و در پیرامون این بحث عالی که در دوران فلسفه از امتهات ربویات شمار می رود سخن گفته است «ان النفس غیر منطبعة فی الأجسام ...» نفس نزد او و دیگر دانایان از حکمای الهی - قدمت اسرار هم - قائم بذات خودست نه حال در ماده ، و متقوم است بعلت مفیض وجود خود که عقل باشد نه آنکه موجود مرکب قابل انحلال و به بوار بدن فانی و معدوم شود، چه آنکه هر جوهر بسیط مبرا از ماده قابل کون و فساد، قبول فنا ننماید و بالذات ایا از فنا دارد - لیست بجرم و ولا یموت و لا تفسد، بل هی یاقیة دائمة - بعد از بیان آنکه نفس قبول فنا و اضمحلال ننماید ، در صدد فحص از این بحث عالی بل متعالی برآمده است، که نفس بجهت نحو از عالم عقلی جدا شده و مفارقت از موطن اصلی و بلاد تجرد آباد نموده و از مقام خود تنزل نموده و به شهر دیجور مزاج و ماده و طبع سفر نموده .

تحقیق لا یخلو عن تنقیق

باید توجه داشت که نفوس دارای دو نسبت اند نسبتی با عقل دارند چون در بلاد عقول سکنی داشتند و از آنجا باین عالم سرازیر شدند، نسبتی با بدن و ماده دارند که از ناحیه تنزل بعالم ماده وارد و متوطن شده اند . در عقل بوجود جمعی و تبعی وجود دارند و داشتند ولی بعد از کندن لباس عقلی بوجود مستقل غیر تبعی و فرقی غیر جمعی متحقق شدند و این وجود نازل فرقی و استقلالی را بر آن وجود عقلی ضمنی تبعی

ترجیح دادند و در حجاب تن قرار گرفتند .

باید توجه داشت که در این مسأله که نفوس قبل از هبوط و قبل از تعلق با بدن دارای تحقق در عالم دهر و عقول بودند و لعلۀ از آن عالم هبوط نمودند، اشکالات متعدد واردست، مهمتر از همه آنکه امکان ندارد نفس با حفظ کثرت فردی در عالم عقل تحقق داشته باشد، چون عقل و هر مجردی که معنای صرف باشد تکثر فردی نمی پذیرد، لذا در مجردات هر نوعی دارای یک فردست و تکثر فردی از برای انواع از ناحیۀ امور خارجه و عوارض مادیۀ حاصل میشود . دیگر آنکه نفس مضاف ببدن است و از جهت تعلق ببدن بسیط نمی باشد چون صورت نوعیه بدن و اضافه آن ببدن ذاتی است وجود نفوس در عالم عقل بوجود عقلانی بدون اضافه ببدن امکان ندارد و نمیشود با قید تکثر بوجود نفسی موجود باشند .

اشکال اساسی آنکه کثرت فردی در نفوس از کجا حاصل شده است، و آیا میشود شیئی بنام نفس با کثرت فردی در عالم عقل متحقق باشد ؟ و بفرض آنکه این نفوس در عقل بوجود عقلی موجودند ولی وجود آنها عین وجود عقل است و عقل عاشر با رب النوع انسانی در قوت وجود غیر متناهی از نفوس است و چون وجود نفوس با حفظ کثرت به کینونت عقلی تحقق دارند نه انیات فرقی و تفصیلی، اشکال لازم نمی آید ، جواب آنکه کثرت فردی در عالم عقل محال است و عقل واحد بچه نحو در قوت غیر متناهی از وجودست ؟ اگر این کلام تلقی بقبول شود، اشکال آن اینست که عقل مجرد صرف در صورتی که قبول کنیم می تواند بالقوه در حکم نفوس متکثره باشد، ناچار بالقوه عقول متکثره است نه نفوس متعدده، و کلام در نفوس متکثره است که در عالم دهر متحققند بتکثر افرادی، ممکن است بگوئیم که نفوس در آنجا متکثرند ولی بکثرت ناشی از جهات فاعلیه و در این جهات فاعلیه بحدی کثرت وجود دارد که وافی بصدور کثرات افراد غیر متناهی اند وجود نفوس بتحقق عقلانی همین جهات فاعلیه اند که گوئیم ، عقل در قوت کثرات است چون بوحداث اطلاقی متصف

است نه عددی .

ان شئت از آن بوجود ذری وعالم میثاق وان تشأ از آن بعلم واحد بصورت کثرت و از آن اگر خواستی به کثرت دروحدت یا کینونت قرآنی معالیل صادر از علت وان شئت از آن بضرورت سابق بوجود علت تعبیر نما. و اگر کسی بگوید این همه کثرات موجود در عالم کثرت وماده باید مستند باشد بکثرت وافى بصدور کثرات، جواب آنکه افراد مثالی از هر نوعی از این کثرات صادرند و هر فرد مثالی بانضمام عقل مدبر ان که این عقل اگر ابا داری عقل عاشر باشد، ما اثبات نمودیم که این فرد عقلانی و عقل ذوجات رب النوع هر فردی است که منشأ صدور افراد نوع خود می باشد و من هذه الجهة قلنا، بوجود عقل مجرد من نوع الافراد المادية والمثالية لیكون وافیاً لصدور الکثرات المادية والمثالية .

بناءً علی ما ذکرنا ، تحقق نفوس در عقل نفس بماهی نفس جزئیة نمی باشد و تحقق بوجود نفسی وسیع الدرجات واجد مراتب متعدد، از عقل وبرزخ وماده از تنزل عقل در صورت نفس حاصل شده است بدون آنکه عقل از مقام شامخ خود تجافی نماید^۱.

شیخ یونانی - رضی الله عنه وارضاه - بعد از اشاره بجوهر وجود نفس و این که چگونه از موطن خود باین عالم تنزل نمود و بلسان شریعت نفس از موطن عهد و ذر و میثاق از جوهر عقلی جدا شد و بگرفتاری و تحمّل مصائب در سجن طبیعت و زندان بدن تن در داد ، فرموده اند هر جوهر عقلی که دارای زندگی عقلی صرف است و اضافه ببدن وماده ندارد در موطن خود ساکن و ثابت و غیر متحرک و غیر متحول است و از عوارض بری است و از مقام شامخ خود تنزل نمی نماید . بنابر آنچه که شیخ فرموده است ، نفس بوجود عقلی مستقل تام هرگز وجود نداشته است ، چون بلسان عرفان هر حقیقتی دارای تعین خاص در علم حق است که بآن نحوه از تعین پابند و از آن حیثیت

۱- در این مسأله نگارنده در وساله مستقل مفصل بحث نموده ام .

جدا نمی‌شود ، لذا نفس در عقل بوجدی تبعی موجود است و همان حیثیات فاعلیه منشأ اخراج آن از موطن اییها المقدس گردیده است و بعالم ما وارد گشته و از ناحیه حرکت و تکامل بمقام تعقل رسیده ولی جهت عقلی نفس متعقل دارای شوق و عشق است که در شوق از عقل صرف متمیز و از جهت عشق بعالی و حب به تحصیل کمالات با عقل صرف متحد و مشترك الاحکام است و همین شوق سبب حرکت این عقل و عدم توقف نفس عاقله است در موطن خاص و شاید بتحول ذاتی بطرف مبدأ فاعلی خود رهسپار است و حریص است از برای کسب کمالات و این کمالات اعراض غریبه نمی‌باشند، بل که مکمل جوهر ذات عقل و میزان تحصیل نفس و منشأ صعود و عروج آن جهت فناء فی الله است و شیء با حرکت عرضی هر گز یکقدم جوهر ذات آن بر نمی‌دارد و در همان مرتبه اول مفاض از غیب وجود جهت اضافه پیدن متوقف می‌شود .

بعقیده شیخ یونانی نفس عقل صاحب شوق و عقل صرف ، مبرا از شوق است که در آن قوه انفعال از ماده وجود ندارد .

از این جا معلوم می‌شود که بین نفس و عقل فرقی شدت و ضعف است و نفس مادی که پیدن تعلق دارد دارای شوق و تحرك و متأثر از ماده بدنی و از ناحیه علم و عمل رو باستكمال است .

باید توجه داشت که برخلاف استنباط متأخران شیخ نفس کلی را موجد ابدان ماده و نفوس حیوانیه متعلق با بدن نمی‌داند و نفوس جزئیه مفاض از عقلند و بعقل رجوع نمایند و نفوس متعلق با بدن در عالم موالید ، همان نفس کلی نیست که منزلت از مقام خود شد و نفوس جزئیه رشحات و رقایق آن محسوب شوند ، تا آن که گفته شود نفوس واحد بالذات و متعدد و متکثر بالعرض باشد کما توهمه بعض المتأخرین من العرفاء و تبعه بعض الحكماء مثل ملا محمد صادق اردستانی و بعضی دیگر از اعلام فن که از ناحیه اشکالات وارد بر حدوث نفس و عدم جواز حدوث مجرد تام من کتم العدم او باعداد الماده مع ان فیما ذکره اشکالات عدیده و از باب آن که مجرد تام عقل است و موجود مجرد معقول الوجود و عقل الذات لا یتعلق بالبدن الصبی المعطل عن التعقل و از عدم تعقل تجرد نفوس از ناحیه

حرکت جوهری، جمعی گفته‌اند نفوس واحد بالذات و متکثر بالاعتبارند با آن که هر نفسی خود فرد بالذات نوع متکثر الافراد است که از طریق عقل مخلوق است و فیض وجود از عقل به نفوس و ابدان می‌رسد و رب النوع هر نفس بعد از تنزل بصورت فرد برزخی خلایق نفوس مادی متعلق بآبدان می‌باشد.

دلیل بر آن که نفوس جزئیة متعددی بالذاتند نه متکثر بالعرض و مراد شیخ یونانی از نفس صاحب شوق عقلانی که فرق آن با عقل اتصاف به شوق است نفس سماوی است و نفوس انسانی متکثر و متعدد بالذاتند آن است که نفوس را بحسب وجود دنیائی و کسب ملکات حنیة و ردیلة با قسامی تقسیم نموده و گوید سعدا بعالم خود رجوع نمایند و ثمره مکسبات خود را مشاهده نموده ولی نفوس شقیة متعذبند بعد از بهای مختلف ناشی از اعمال و برخی از نفوس مغیبة لمن استغاث لها و مثال کل نفوس ببقاء ابدی و دائمی است.

شیخ در میراویل بعد از ذکر خواص نفوس کلیة و جزئیة درص ۳۵ - کلام شبه رمز - بذکر مباحث عالیة فی پرداخته است و قواعد مهمی را افادت فرموده و اقوال محققان را در مبحث نفس نقل کرده است و در ابتدای این فصل فرموده است «ربما خلوت بنفسی و خلعت بدنی جانباً ... الخ».

از آنجمله شیخ در این جا بیان کرده است چند اصل مهم استفاده می‌شود و معلوم می‌گردد که شیخ اشراق و جمع کثیری از اهل تحقیق در مقام تحقیق چند مبحث عالی در نفس از شیخ متأثرند و چون رساله را از ارسطو پنداشته‌اند برخی از مطالب را برخلاف مقصوده مؤلف تقریر نموده‌اند و با توضیحات بارده کلام را از اصل مقصود منحرف کرده‌اند و چون ذکر قواعد عالیة المستنبطة من کلام هذا الشیخ العظیم:

الأولی - اتحاد علم و عالم و معلوم در علم نفس بذات خود و باشیاء خارجة از ذات خود در علم حصولی و حضوری هر دو. دلیل بر این مطلب عالی آن است که نفس بعد از عروج بملکوت و مشاهده اشیاء در عالم عقل، جمیع مراتب مادون را اعضاء و اجزاء و ابعاض وجود خود می‌بیند و جمیع مراتب صور ادراکی اویند.

مراد از اجزاء و ابعاض در این جا، اجزاء مقداری نیست و جزء تحلیلی و ترکیب

از جنس و فصل نیز در این جا متصور نمی باشد ، بل که مراد بودن موجود هالی و قوی است بحیثیتی که مشتمل باشد بر جمیع مراتب مادون و ضعیف و هر بسط الحقیقه مشتمل است بر جمیع مراتب مادون مع اشیاء زائده و یبترع من الوجود المحيط جمیع ماهو الموجود فی الوجودات المحاطة .

دوم آن که نفس ناطقه محدود بحد خاص نمی باشد و بهر صورتی در نزول و صعود متعین می شود و در مقام سر و بطون و ذات لا متعین است ، و در عالم خود دارای قوس صعود و نزول و عروج ترکیبی و تحلیلی است و غایت وجودی در نفوس کامله فناء در حق اول است .

بحث و تحقیق

باید باین مهم توجه داشت که شیخ یونانی معلوم نفرمود که این فناء حاصل از برای نفوس ، فناء علمی است یا فناء ذاتی و عینی مصطلح عرفای امت مرحومه است . در این مسأله عرفای اسلامی تحقیقاتی فرموده اند و در اقسام فناء مسائل عالیّه را تقریر نموده اند که دقایق آن را حکمای محقق ، چه اکابر از اوائل و چه متأخران در دوران اسلامی مسّ نموده اند و از نحوه تنزل نفس از مقام تعین ثانی الی الاستقرار فی الرحمن و از نحوه صعود آن از مقام استقرار تا مقام فناء در احدیت اصلاً دم نزده اند تا چه رسد بذکر تفصیل آن. عرفای دوران اسلامی باین عالی ترین تحقیقات در مباحث نفس از ابتدای وجود آن در صورت مادی و انتهای آن که فناء فی الله باشد با تقریر حالات و نشأت انسان بعد از موت و احوال او در مراحل قبور و برآزخ و مقامات آخرت یعنی عوالم بعد از درجات برزخ ذکر نموده اند که عقل نظری از درك کوچکترین مسائل مربوط بآخرت عاجز و درك این مباحث جز از طریق وحی و ارشاد صاحبان ولایت کلیّه امکان ندارد .

شیخ یونانی علاوه بر اعتقاد بوجود ارباب انواع و تحقق فرد عقلی جهت موجودات واقع در عالم فناء و زوال و اعتقاد بعالم مثال و تحقق فرد برزخی بازاء هر فرد جسمانی

از انواع ، معتقد است که نفوس انسانی بل که جمیع افراد انواع واقع در عالم زمان و ماده ، دارای کینونت عقلانی می باشند .

یعنی از برای فرد زمانی انسان مثلاً وجودی است در عقل و مقدم بر طبیعت ، کما این که برای او وجودی است بعد از طبیعت بلحاظ بقا و تجرد عقلی و رجوع بغایت اصلی خود ، لذا در میمر اول صفحه ۳۵ و ۳۶ و ۳۷ و ۳۸ صحبت از وجود عقلانی افراد انسان و نفوس مدبر ابدان نموده و از انبأ قلّس نقل کرده است «ان الأنفس كانت فسی المكان العالی الشریف ، فلما اخطأت سقطت الی هذا العالم ...» علت سقوط را ر از غضب حق دانسته و آیا مراد از غضب در این جا چیست و منشأ غضب و علت آن در عالمی که عقل صرف است و موجودات آن عالم مطیع او امر حقند و چون تام الوجودند و حالت منتظره ندارند مکلف نمی باشند تا عصیان در آنجا فرض و از ناحیه عصیان مغضوب واقع شوند .

شیخ بعد فرماید : «وانما مار هو ایضاً الی هذا العالم فراراً من سخط الله ... الخ» مراد از «هو» در این جا بحسب ظاهر عبارت شخص انبأ قلّس است کما فهمه المحشی السعید الشریف و اشکل علی الشیخ ولی قاضی سعید در صفحه بعد «صار» را ، - صارت - خوانده و گفته است جمیع نفوس از سخط حق هبوط نموده اند و در مقام تخطئه شیخ رئیس گفته است این کلام مثل دیگر کلمات قدما در این قسم از مباحث رمز است و مراد این جا همان آدم و ذریّت او هستند که هبوط نموده و این عصیان سبب غضب حق در عالم مثال واقع شده است .

شیخ رئیس در حواشی بر افولوجیا (اگر این حواشی از شیخ باشد) در تفسیر جمله «فلما اخطأت ...» گفته است : لما كانت ناقصة لم یکن ان توجد اول وجودها الا كذلك سقطت ای احتاجت ان تنزل

اگر ملاک خطا همان جهت امکانی و حیثیت موجوده در فاعل باشد از این باب که حقایق موجوده در عالم ماده از جمله نفوس بحیثیات متعدده متکثره در فاعل بوجود تکثری وجود دارند ، چه آن که حیثیات موجوده در فاعل نیز ملاک کثرت فردی

می تواند شد و لازم نیست کثرت فردی فقط از ناحیه قابل و ماده متحقق شود (۱) - فناممل .
 شیخ یونانی در مسأله هبوط نفس و تنزل حقیقت انسان در عالم ماده که از آن بهبوط
 آدم ابوالبشر و ذریت آن تعبیر نموده اند و در کتب آسمانی نیز بلسان رمز از آن یاد شده
 است ، سخن بمیان آورده و شیخ رئیس نیز در قصیده عینیّه متعرض آن شده است .
 گاهی علت هبوط آدم را ارتکاب سیئهئی که از آن منع شده بود ذکر نموده اند و
 قرآن مجید که در چندین آیه از این سرّ پرده برداشته علت هبوط نزدیکی بشجره منهیّه
 و اکل میوه آن از ناحیه و سوء شیطانی ذکر شده و در جایی آدم و حوا از بهشت رانده
 شده اند و در موضعی فرموده است «و قلنا اهبطوا بعضکم لبعض عدو» ذریت آدم نیز
 مأمور به هبوط و تنزل از عالم قدس شده اند .

انباذقلس تنزل را ناشی از سخط و غضب حق و افلاطون علت هبوط را ریختن بال

۱- باید توجه نمود که کثرت فردی حاصل از ناحیه فاعل غیر از حیثیات متکثره در فاعل عقلی
 است و صدر الحکما در مبحث نفس اسفار در مقام نقل دلائل قائلان بحدوث نفوس ناطقه که گفته اند
 نفس اگر قدیم باشد باید قبل از زمان در عالم عقل دارای کثرت افرادی باشد در حالتی که کثرت افراد
 از ناحیه ماده و قابل حاصل می شود ، گفته است : ممکن که کثرت فردی از ناحیه جهات متکثره از
 فاعل حاصل شود مثل صور برزخیه و صور شبحیه قائم بقوه خیال و لذا ممکن تکثر نفوس و تعددها
 بجهات متکثره در فاعل . ولی این مطلب درست نیست و تعدد در عالم عقل محال است و نوع عقل
 منحصرست بفرد اگر چه قائل شویم باین که کثرت فردی از ناحیه فاعل نیز ممکن است ، برای آن که
 در عقل کلی مثل رب النوع تحقق جهات متکثره می شود باندازه ای زیاد باشد که وافی باشد جهت صدور
 کثرات فردی از آن در عالم برزخ یا عالم ماده ، اما این جهات متکثره خود افراد متکثر و یا ملاک
 افراد متکثره در عقل نمی شود و گرنه نباید نوع عقول منحصر در فرد نباشد . در زمانی که بقرائت
 از قسمت از اسفار در محضر سیدنا الاستاد الحکیم الالهی مرحوم مبرور آقامیرزا ابوالحسن قزوینی
 - اعیان الله مقامه - اشتغال داشتم این اشکال را مکرر ذکر نمودم و استاد در مقام دفاع از آخوند ملاصدرا
 کلام آخوند را بوجوه عدیده بابیانی سحرانگیز فرمود و بالاخره لم یات بما یبشی الملیل .

و پر و علت صعود را باصل خود ، در آوردن بال و پر و بالأخره انصاف نفس بعلم و عمل دانسته و این محقق است که پرواز بملکوت اعلی جز با تقویت جانب علم و عمل امکان ندارد و کسانی که از کسب علم و عمل محرومند بملکوت اعلی پرواز نمی کنند .

پروبالها کمند عشق اوست موکشان می کشد تا کوی دوست

در این مسأله کلیه حکما و عرفا اتفاق دارند که تنزل از مقام قدس ، معلول قضاء حتمی الهی است جهت تعمیر عالم دنیا و برای خلاصی نفوس از وجود تبعی و تحقق بوجود استقلالی و بالأخره قوس صعود و اتمام دائرة وجود و هستی و نیز همه متألّهان متفقند که عالم ماده و جهان تن و بدن نهایت مطلوب انسان نیست و این منغمران در طبیعت که توهم کرده اند عالم گیتی و جهان ظلمانی مقصد غائی انسان است و بعد از مرگ ، برای انسان وجودی فنا ناپذیر و عالم دائمی تحقق ندارد ، جزء بهائیم بشمار می روند و تن و بدن زندان و قفس مرغ روح و جان است و انسان باید برای دنیا وجودی بالاصاله قائل نشود ، ولی رفع جانب بدن و اعراض کلی از این عالم نیز مذموم است چون بدن و قوای بدنی بمنزله رحم نفس ناطقه اند و قطع رحم از ذنوب لایغفر محسوب می شود .

هیمرثانی از کتاب اثولوجیا

در این قسمت از کتاب مباحث عالیهئی مذکور است که می توان مجموع آن مباحث را بشرح زیر خلاصه نمود :

یکی از مباحث آن که نفس بعد از رجوع بعالم عقلی و بعد از کسب کمالات و صعود بنشأت سابق وجود خود و بالأخره نفس بعد از تنزل از موطن عقل جهت کسب کمالات و تحصیل وجود استقلالی و تحقق بوجود خاص خود بعد از رجوع بعالم عقل چه حالی دارد؟ وجه فرقت بین دو وجود عقلی ؛ وجود سابق متحد با عقل و وجود لاحق متصل بعقل . آیا جمیع نفوس بالغ بمقام تعقل بعد از اتصال بر رب النوع خود یا عقل فعال دارای حالتی واحدند و یا آن که نفوس شریفه منزله از ملکات و احوال رذیله در مقام تلاقی با عقل احوالی غیر از نفوس آلوده و متصف بملکات رذیله دارند .

بلسان متأخران اصولاً ادراك نفس حقایق اشیاء را در مقام تجرّد و انسالخ از عالم طبع بجهت نحو است ؟ آیا در مقام تحصیل شرایط ادراك ، صور حقایق بر سبیل شرح یا بر نهیج انعکاس در نفوس قابله حاصل می‌شوند ، و یا آن‌که نفس در مقام ادراك حقایق متحد با عقل خزائن غیبی می‌شود و یا از دور حقایق را کرّوۃ الشیء فی فضاء مغیر شهود می‌نماید و یا آن‌که خود بر طبق صور مادیّه ، صوری را در غیب ذات خود خلق می‌نماید و یا آن‌که از باب اتحاد با عقل مجرد و حصول وحدت بین نفس و خزائن غیب بحقایق ، عالم می‌شود .

مسأله دوم در اثبات این اصل مهم است که هر معقول و هر صورت عقلی مدرک با جهت عقلانی نفس از باب آن‌که از ماده و زمان و مقدار مجرّد است بوجه من الوجوه زمانی نمی‌باشد و عقل در مقام ادراك صور عقلی واقع است در عالمی محیط بر زمان و مکان که از آن به عالم ملکوت تعبیر نموده‌اند .

چون در این مقام این بحث پیش می‌آید که در صورتی که صور عقلی فوق زمان واقع شده باشند و بر حسب قواعد مهم عقلی هر موجود عقل‌الذات و معقول‌الذات تدریجی‌الوجود نمی‌باشد و شیء مجرد در صمیم ذات چون باعتبار وجود خارجی بماده و استعداد توقف ندارد قهراً دفعی‌الوجود می‌باشد بهمین لحاظ عقول مجرّده و نیز حقایق برزخیه و موجودات مثالیّه واقع در قوس نزولی قدیم زمانی و حادث ذاتی هستند .

بنابر آنچه ذکر شد این سخن پیش می‌آید صور حاصله در نفس در قوس صعود بجهت نحو متحقق می‌شوند آیا نفس از این باب که در افاغیل خود محتاج بماده است و قهراً از قوای بدنی متأثر است معقولات و صور عقلی را بجهت نحو ادراك می‌کند ؟ از آنجا که نفس در ابتدای حدوث عقل بالقوه است نسبت بصور عقلیه ناچار دارای تکامل تدریجی است و اگر نفس بکلی فاقد استعداد قبول صور عقلی باشد بیدن تعلّقی نخواهد داشت اصولاً مسأله پیدایش نفس بوجودی تجرّدی آنهم تجرّد عقلانی ثم انفعال مجرد عقلانی از بدن و قوای بدنی از غامض‌ترین مباحث است .

و نیز این بحث که نفس بچه نحو صور عقلی را می باید و صور مجرد از ماده و مقدار بچه نحو داخل در وجود نفس مجرد می شوند و وجود للنفس پیدای کنند بعد ما تحقق فی مفره که نفس مجرد تام است و در صمیم ذات از جهت ذاتیات حالت منتظره ندارد و کمالات اولی نفس تام و تمام حادث می شود و نسبت بصور عرضی حالت در نفس، نفس بالقوه است و این سخن نیز بمیان می آید که صور عقلی را نفس باعتبار تعلق ببدن و تحصیل کمالات از ناحیه قوای بدنی بچه نحو می باید و بعد از آن که این صور را دریافت بعد از ارتحال از این نشأت فانی صور عقلی را در عالم باقی بچه نحو مطالعه می نماید و هنگام ارتحال از این عالم صور ادراکی و حقایق علمی آن را که نحوه وجود آن عالم می باشد بچه نحو ادراک می کند و انتقال آن به عالم آخرت دفعی است یا تدریجی .

بعد از تأمل در آنچه که تقریر نمودیم و دقت در آنچه که بسلک تحریر آوردیم بحث دیگری نیز در مقام بمیان می آید ، و بحث آن است که ، نفس در مقام ادراک کلیات بنابر مشرب کنیری از محققان با عقل فعال متحد می شود و این اتحاد امریست حادث ، چه آن که نفس قبل از تهیة اعداد و مقدمات ادراک ، نسبت بدرك صور عقلی بالقوه بود و حصول صور اتحاد آن با صور عقلی موجود در عالم قدس و ملکوت و دهر ، نفس را کمال بخشید ، و این کمال ، کمال اول است از برای نفس چون در مقام استکمال بمشرب تحقیق صور عقلی جهت فعلیت نفسند ، و نفس خود ماده عقلیات بشمار می رود ، در این صورت ، باید این اتحاد در جانب عقل فعال و با صور قضائی موجود در عقل حادث باشد ، لازمه آن حدوث حالت و تحقق جهت امری حادث در عقل و با صور حاصل در عقل است که هر دو قدیم زمانی و از حقایق دهری محسوب می شوند و تحقق و حدوث حالتی بعد مالم یکن در عقل فرع بر وجود قوه و استعداد پذیرائی این حالت می باشد و لازم آن حصول تجدد و انفعال در موجود غیر زمانی و ترکیب عقل از ماده و صورت و عرص و موضوع می باشد و این از اُمَحِل محالاتست .

و بحث دیگر که در اثولوجیا میمر دوم مطرح است این است که افاضیل نفس در عالم عقلی بچه صورت تحقق دارد ، آیا افعال نفس در آخرت نیز نظیر دنیا است ؟ و عبارت

واضحتر: نفس در نشأت دنیا در انجام افعال خود مضطربست و هر نفسی همین حکم را دارد، الا این که اضطراب در نفس انسانی بصورت اختیار و مسبوق بعلم و اراده و قدرتست، آیا در آخرت (۱) بهمین نحو نفس مصدر افعال خودست، افعالی که جهت تکامل و کسب کمال و فعلیت از نفس صادر نمی شوند و تلبس باین صور منشأ نقصان نفس نیز نمی باشد. و قابل ذکر است که فعل نفس در آخرت سیر در دیار مجردات مرسلات است.

بحث و تحقیق

یکی از مباحثی که تحقیق در آن در فهم میسر دوم از این رساله مدخلیت دارد فرق بین نفس و عقل است از جهتی و فرق بین نفس متعلق ببدن و نفس مجرد از بدن و ماده،

۱- شیخ یونانی و ارباب و اتباع او مسلماً نفس را حادث می دانند و آن را در همان ابتدای وجود جوهر مجرد عقلانی پنداشته اند و بتحقیق نفس را بحسب وجود دنیوی در ابتدای وجود صورت حاله در ماده نمی دانند تا آن که از ناحیه حرکت جوهر بفعلیت و از راه سیر تدریجی بمقام تخیل و تعقل برسد، لذا اکثر اشکالاتی را که ذکر نمودیم بنا بر ممشای آنان قابل دفع نمی باشد. بدون اعتقاد بحرکت جره ری، اتحاد نفس با عقل فعال و اتحاد آن با صورت عقلی، امری غیر قابل تصورست، چه آن که نفس بنا بر ممشای این اعظم صورت مجرد حادث مضاف ببدن است که از عقل صادر و قائم بآنست و متاخر الوجود است از عقل فعال، و اتحاد با عقل فعال نظیر اتحاد عکس و عاکس و ظل و ذی ظل است، اتحاد آن با صورت عقلی، اتحاد بمشرب خطاب است از این باب که حائل و حجاب در مجرد ضعیف است، اتحاد حسابی در صورتی تحقق پذیرد که صورت عقلی کمالات اولی نفس و منشأ تحقق و تجوهر جوهر و ذات نفس بوده باشند.

اتحاد با عقل فعال نیز از ناحیه جنبش و حرکت ذات و گوهر نفس ضروری التحقق است و بلحاظ وجود نفس تکامل تدریجی است و از ناحیه عقل فعال، چون عقل دارای وجودی لئنه است و نیز وجودی للنفس دارد، اتحاد برفع حجب و وسایط است بین نفس و عقل نه حدوث و تجدد امری.

یعنی نفسی که جلباب بدن را خلع نموده و بملکوت اعلی پیوسته است. نفس در دوران تعلق بمادهٔ بدنی حامل هیئات مکتسبه از بدن است که وجود اخروی آن ممتاز است از عقل کلی و دیگر نفوس ناطقه و بنا بر مشرب شیخ رئیس و شیخ اشراق و اوائل از حکما که نفوس را حادث می‌دانند و معتقدند که نفس در مقام ذات از ماده و مقدار مجرد دارد و صور مکتسبه از ابدان از اعراض متأخر الوجود از جوهر نفسند و نفوس قبل از ابدان اگر وجودی جدا از ابدان داشته باشند و قدیم باشند جهت امتیاز و تکثر را فاقدند و چون کثرت افرادی از ناحیهٔ ماده حاصل می‌شود در عالم عقل نوع هر عقلی محصور در فرد واحداست و در جواب این ایراد که اگر تکثر از ناحیهٔ ماده باشد نفوس بعد از خلع ابدان و رجوع بملکوت بچه امتیاز دارند، گفته‌اند، تمیز بعد از ابدان بهیئات مکتسبه از این ابدان است. پس نفوس بعد از لحوق بعالم آخرت و رجوع بعالم عقل باندازه سعهٔ وجودی خود صور موجود در عقل را ادراک می‌نمایند بوجودی عقلانی و صور عقلی حاصل از قوای بدنی را نیز بوجودی عقلانی ادراک می‌کنند، کلام در صور جزئی است که در حال تعلق ببدن در قوای نازل نفس حاصل شده‌اند و ادراک این صور در آخرت غیر ادراک این صور در دنیا. قدما به تفصیل در نحوهٔ وجود اخروی و تأثیر صور اخروی اعم از صور منشأ آلام و صور اسباب لذات بحث نموده‌اند، و این شریعت مصطفویه است که آخرت را عالم تبلی الرائر نامیده است و آنچه که در این نشأت دنیاوی غیب مستور است در آخرت شاهد و آشکار است و نفوس در آخرت نیز مضاف بابدانند ولی ابدان مناسب با آخرت و محشور در آخرت جمیع قوای جزئی نفس است که با کلیهٔ مدرکات خود باقی و محشور و اجساد اخروی حی و دراک و نحوهٔ وجود آن وجود ادراکی و علمی است و نفس در آخرت مدرکست بانواع اقسام ادراک و تبدیل بصر به بصیرت و نفس در آخرت نیز دارای شامه و ذائقه و سامعه و باصره و حیس مشترک و واهمه و عاقله است و هر مدرکی مدرکات خود را ادراک می‌کند بادرک حضوری اشراقی و هر فردی از افراد نفوس یری ذاته فی ذات صاحب نفس در آخرت مبدأ آثار و افعیل مناسب با آخرت و افعیل از نواحی قوای حالد بدن و آلات واسطهٔ بین نفس و امور خارج صورت وقوع نمی‌پذیرد و بعبارت

تمام تر نفوس در آخرت چون مستکفی بالذاتند بصرف توجه مطلوب خود را شاهد و ناظرند بشهودی اتم و نظره ئی اعلی و فیها ماتشتهی الانفس و تلذالأعین . و هذا معنی قوله فی المیمر الثانی : ان النفس فی ذلك المكان العقلی وانما تقول وترى وتفعل ما یلیق بذلك العالم ، الا انه لا ینکون هناك شیء یضطرها الی ان تفعل وتقول وانها ترى الاشیا عیاناً ولا تحتاج الی ان تقول ولا الی ان تفعل ، لأن فعلها لا یلیق بذلك العالم ...

چون نفس در آخرت مستکفی بالذاتست ، فاعل بالتجلی است در آخرت نه فاعل بالقصد ، لذا لا ینکون هناك شیء یضطرها ، چون نفس در دنیا فاعل مضطرست باعتبار آن که فاعل بالقصد است از ناحیه غایت ملزمه و قصد زائد بر ذات ، نفس از جهت آن که بصرف اراده مراد خود را مشاهده می کند در حالتی که بقیام صدور قائم به نفس و افعیل او در دنیا خارج از وجود او قائم یمواد خارجی است و لذا قال ، فلا تحتاج النفس الی ان تقول ولا الی ان تفعل ، لذا باعتباری نفی فعل و بلمحاطی اثبات فعل جهت نفوس در آخرت نمود .

از این باب که آخرت دار ادراک و علم و شهودست و نفوس در آخرت بعلم حضوری بدون حجب حاصل از قوای بدنی و قوه و ماده مانع ادراک و حضور مشاهده می نماید تحقیق را ، لذا در ادراک محتاج به تفکر و تعقل ملازم با ترتیب مقدمات جهت کسب مجهولات نمی باشد و ادراکات او از ناحیه حرکت بر سبیل تدریج و تدرج و وساطت امور معلومه جهت ادراک مجهولات اختصاص بدنیادارد و در آخرت حوائق امور در اختیار نفوس و مشهود ارواحند نه ظواهر لذا از آخرت به : « الحاقه ... و ما ادراک ما الحاقه » در کلام الهی تعبیر شده است ، و این از معجزات قرآن ماست . و الی ما ذکرنا صرح الشیخ العظیم المؤلف : انها لا تذکر شیئاً مما کانت تتفکر ، ولا تنفوه بشیء مما نطقت به ها هنا ... الخ و چون نفس در آخرت محیط بدن نیست و از طرفی دنیا مرتبه نازله وجودست و بنا بر اصل مسلم العالی لا یرید السافل و حکم آن که مطلوب نفوس در آخرت درجات اخروی و معشوق ارواح ، لقاء حق است ، نفوس بالذات متوجه دنیا نیستند و سیر آنها متوجه درجات وجود عقول و ملائکه و حق محض است ، قال الشیخ :

لا ترضی النفوس ان تنظر الی هذا العالم ولا الی شیء مما هو فیه ولا تذکر ما رأت فیما سلف ... بل یلقى بصرها الی العالم الاعلی .

از کلمات شیخ یونانی و دیگر ائمه حکمت و معرفت از اوائل بدرستی فهمیده می شود که نفس اگر بوجود تبعی و ضمنی در عالم عقل متوقف می شد و بحرکت و تنزلات معنویه به عالم ابدان وارد نمی شد ، عالم ماده ناقص بود و فیض وجود در عالم ماده و تجلی حق در عالم زمان و مکان بمنتهای خود می رسید و منقطع می گردید و دائره وجود تمام نمی شد و قوس صعودی بوجود نمی آید و عالم زمان و ماده از افراد انواع موجود در عالم عقول غرضیه خالی می ماند .

ولذا قال : « فلهذه العلة ارسل الباری النفس الی هذا العالم واسکنها فیه ، ثم ارسل انفسنا ، فاسکنت فی ابداننا ، لیکون هذا العالم تاماً کاملاً ، ولئلا یرکون دون العالم العقلی فی التمام والکمال ، لأنه ینبغی ان یرکون فی العالم الحسی من اجناس الحیوان ما فی العالم العقلی ... » .

از این کلمات فهمیده می شود که قوس صعودی بوجود انسان متحقق می شود و نفوس جزئیه حیوانیه در ضمن وجود انسانی و به تبع نفوس آدمی به عالم بعد از زمان و ماده متصل می شوند ، ولی فقط انسان دارای حشر مستقل و تام است و برخی از نفوس کاملان بعد از طی درجات برزخ و عقول بحق متصل می شوند^۱ .

پس ابدان شبکه اند از برای صید نفوس و زمینه اند از برای تحقق قوس صعود و وصول الی الله القیوم .

« کرده اند این تل در خاک که عنقا گیرند »

اعاظم از قدما بنابر تصریح اثولوجیا در امر نفس بر رمز زیاد سخن گفته اند و از جمله شیخ اندم افلاطون کلمات دقیقی در این مقام افادت فرموده اند که از مطاوی کلمات او در مقام مباحث عالیه فی استفاضت می توان نمود ، از جمله بین نفوس جزئیه و

۱- وجوع شود به اواخر میمراول از اثولوجیا ، صفحات ۳۶ ، ۳۷ ، ۳۸ و ۳۹ .

نفس کلی فرقهائی قائل شده اند که درك آن كثیرى از مشكلات را حل می نماید و وجوه خلط در كلام متأخرین در این مقام ظاهر می شود ، علت سر از بردن نفس و تنزل آن از عالم عقل با عالم ربوبی و سبب اتصال آن ببدن و نحوه تحقق آن در بدن و حقیقت طبیعت و علت غائی و فاعلی وجود ماده و طبیعت و حقیقت ابدان و نحوه ارتباط آنها با نفوس و این که نفوس انسانی به نحوه از عالم عقل و جنت تروی خارج شدند ، این خروج از عالم عقل و جنت الهی و این سیر و سفر از موطن اصلی و اختیار این جدائی ، آیا اضطراراً و کرهاً و یا اختیاراً و طوعاً انجام گرفت ؟ و یا آن که به نوعی دیگر و قسمی آخر و رای اختیار و اضطرار موجود در نفوس انسانی در مقام اظهار افاعیل خود در عالم دنیا بوده است ، از قبیل حرکت ذاتی و جبلتی نفوس بطرف آخرت و تحرك مواد و صور جمادی به نباتی و حیوانی و سیر استکمالی حیوان جهت بلوغ بمقام انسانی و تحرك ذاتی انسان جهت اتصال بعوالم ماوراء زمان و مکان جهت تحقق قیامت و ظهور حق و تجلی وجود مطلق با سم وارث و مفعی در این صورت خطاب کروی جهات «وقلنا اهبطوا بعضکم لبعض عدو» به نحوه امثال شده است ، کرهاً أو طوعاً ، او وجه آخر غیرهما ؟

در این مسأله محققان از موحدان از امت مرحومه محمدیه ، علیه و آله السلام ، مفصل بحث نموده اند ، و نگارنده در مقدمه (۱) و تعلیقات بر فصوص و رساله النبوة و الولاية در این زمینه بطریق تفصیل بحث نموده ام .

مسأله دیگری که در دوران اسلامی نیز بین حکمای مشائی و اشراقی مورد بحث و مشاجره واقع شده است این مسأله است که برخی از حکما وجه همت خود را بحث از

۱ - باید توجه داشت که اضطرار و اختیار و قبول فرامین تکوینی طوعاً او کرهاً ، غیر از اختیار و اضطرار در افاعیل عبادست و این بحث که تنزل اعیان از حضرت علییه باختیار یا اضطرار است و یا آن که با اضطرار در عین اختیار است محتاج به بحث مفصل تر است کما فصلناه فی بعض آثارنا فی العرفان .

ظواهر و صور حقایق قرارداده‌اند و از باطن و حقیقت‌اشیاء بحث ننموده‌اند، و نیز از قرار مطالب او آخر می‌میرا و اول استفاده می‌شود که در هنگام گرمی بازار حکمت و فلسفه در یونان جمعی منغم در محسوسات بوده‌اند و این جماعت در این مسأله که آیا حق اول «خلق‌الاشیاء بصواب، ام لا، ای لم یکن صدورالاشیاء منه بصواب؟ فانه قد -اختلف- اختلف‌الأولون فی ذلك و اکثر و افیه القول» شیخ یونانی در مقام نقل مرام حکیم الهی افلاطون -رض- گفته است: «ان افلاطون الشریف، لما رأى جلّ الفلاسفة قد اخطئوا -اخطأوا- فی وصفهم الانیات (۱) و ذلك أنهم لما ارادوا معرفة الانیات الخفية، طلبوها فی هذا العالم الحسی، و ذلك انهم رفضوا الاشیاء العقلية، و اقبلوا علی الحسی وحده...» این جماعت را منغم در حسی و مقبل بحسیات معرفی نموده که از عقلیات روگردان شده‌اند.

چون در مشرب فلاطون و شیخ یونانی و دیگر اتباع افلاطون عقل مقوم حسی، هر حسی بعقل متقوم است و به تعبیر ملا صدرا، هر ادراک حسی متقوم با ادراک خیالی و هر خیالی متقوم بعقل است و عقل روح و جان ماده و اصل ثابت آن و معرف حقیقت آنست که قد استهر عن ارباب الحکمة: دوات الأسباب لا تعرف الا باسبابها، و العلة حدة تام الوجود المعلوم، و المعلوم حد ناقص لوجود العلة.

حسیات و محسوسات از باب آن که دائماً در تغییرند و ثبات ندارند دارای حقیقت قابل ادراک نیستند، لذا محققان حکما از اتباع صدرالحکما در دوران اسلامی تصریح نموده‌اند که صور متحول در ماده و حقایق سیال مادیات از آنجا که معقول و متخیل از آن صور بامحسوس آن صور مطابقت ندارند قابل ادراک نمی‌باشند.

۱- حقیقت هر شیء نزد عرفای امت مرحومه عبارتست از نحوه تعیین آن در علم حق از این باب که همراهیت و عین ثابتی مظهر اسم خاص حقست که بین آن حقیقت و آن اسم تناسب ذاتی متحققست و بدون فناء در احدیت و وقوف بهر آن اسم از حقیقت مظهر اطلاع حاصل نمی‌شود و معاد و مبدأ هر حقیقت اسمی است که مری آن حقیقت می‌باشد و آن حقیقت متقوم بآن: الا الی الله تصیر الامور.

توضیحاً بر این مطلب می‌افزایم که شیء در دو طور از وجود و در دو نحو از هستی مدرک نشود و عدم ادراک ناشی از این دو نحو از وجود است، شیء گاهی از باب ضعف وجود و افراط در اختلاط با عدمیات مدرک نشود، و تارةً عدم ادراک ناشی از قوت و تمامیت وجود و احاطه و سیطره او بر مدرک می‌باشد.

افلاطون بعد از تقسیم حقایق بحسبیات و عقلیات و بیان وجوه تمیز بین عقل و حس و تقریر جهات فرق بین امور محسوسه بحواس ظاهره و حقایق خفیه از حواس اثبات نموده است که حقایق عقلیه امور دائمه و ثابته و امور محسوسه فانی و زائل و رو بهنائند و عقلیات دارای ابعاد و اجرام نیستند لذا کون و فساد بر آنها حاکم نیست، و چون حسیات و عقلیات از انواع ممکناتند انیت و حقیقت و وجود این امر زائل و فانی با آن حقیقت باقی و دائم قائم بمحقیقت باری تعالی و خالق کل شیء است و چون حق دارای جهت فقدان نیست خبر محض است و خیر لایق جناب اوست و غیر او باو خیرند.

در مبحث مثل منسوب به افلاطن و اصحاب او، و شاید سقراط و اکابر مقدم بر او، هر داهیت و حقیقت تقسیم شده است بمحسوس و معقول و از محسوس بمعقول استدلال شده است و حقیقت معقوله با محسوسه فرد آن حقیقت می‌باشند و این تقسیم در کلیه انواع جاری است، لذا انسان را به ثبات و متغیر و فانی و فاسد، و باقی و ثابت تقسیم نموده‌اند و فرموده‌اند از ملاحظه افراد محسوس انسان معقول مدرک می‌شود و این انسان معقول دارای ماهیتی است که فی ذاتها نمحسوس و نه معقول و نه کُلّی است و نه جزئی، و انسان مدرک بقید کلیت و وسعه وجودی همان رب النوع است که «ایاها یتلقى الانسان والبراهین تمحوضه... الی آخر ما قالوا فی مقرر و موطنه، ص ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲ و ۴۳».

وهم و تنبیه

باید توجه داشت که نفس در ابتدای وجود عقل بالقوه است و عقل هیولانی ماده معقولانست و نفس در مقام عقل هیولانی فاقد جمیع معلوماتست و بالقوه مستعد است جهت نیل بکل معلوم، کلی و جزئی و نیز باید خوب دقت نمود و فهمید که نفس مفاض

بیدن در ابتدای وجود عقل صرف و عاقل الذات و معقول الذات نمی باشد .

مقدمه دیگر آن که صور عقلی اعراض زائد بر ذات نفس نیستند و هر صورت عقلی وارد بر نفس عین عقلی و بصر معنوی نفس و در ماده نفس وارد و متحد با نفس است با اتحاد وجودی، و چون صور عقلی از اعراض زائد بر نفس نمی باشند از علوم انفعالی و کیفیات نفسانی محسوب نمی شوند .

دیگر آن که هر صورتی که بر نفس زائد متصور می شود بنظر دقیق از کیفیات نباید شمرده شود ، بل که این صور بنظر تحقیق قائمند بجهت فاعلی نفس و نفس در ابتدای ادراک کلیات نیز بفاعل شبهه است از قابل .

نکته آخر که لب لباب مرام است آن است که هیچ صورت عقلی ادراکی قائم به نفس بعد از موت فانی نمی شود بل که در آخرت علم بعیان تبدیل می شود و اثری از تبعات علم انفعالی در آخرت وجود ندارد . اما دلیل بر این که نفس در اول وجود حقیقت مجرد عقل الذات و معقول الذات و عاقل الذات نمی باشد آن است که صبی و طفل صاحب نفس تا نایل بدرجات عقل بالفعل باید قوه عقل بالفعل و معطل الوجود باشد، نه خود را تعقل نماید لعدم قدرة الطفل على تعقل الكليات وبها يترتب عدم تعقل الذات ، در حالتی که این امر بدیهی است که عقل تام الذات تعقل می کند علت خود را وله العشق بمبدئه والبدیهة یکذبه . گذشته از تمام آنچه که ذکر شد مجرد تام الوجود اصلاً وجود حدوثی بخورد نمی گیرد و در مقام ذات نسبت او بکلیه ابدان علی السواست . هـ مما ذکرنا ظاهر ایراد وجوه من المناقشه علی ما ذکره السعيد المحقق فی الحواشی ایراد اعلی رئیس فیما آورده علی کلام المعلم علی حدیثه لأنه قال فی اثولوجیا :

انها لا تذكر شيئاً مما كانت تتفكر فيه هاهنا ولا تتفوه بشيء مما نطق به هاهنا ولا بما تفلسفت . یعنی نفس بعد از خلع بدن بکلی از عالم ماده منخل می شود و ادراکات او از قبیل مدرکات در دنیا نمی باشد ، در حالتی که نفس اصلاً از آنچه که در دنیا و در حال تعلق بدین از معارف الهیه کسب نموده است بالفعل شده است و نفوس کامله از متألهان که بامسائل توحید و معارف در عمر خود سروکار داشته اند آنچه این قبیل از

نفوس را از مقام عقل هیولانی بفعلیت رسانده و آن را محاذی عقل قرار داده است، سنخ معارفی است که در دنیا کسب کرده است و صور عقلی و درک حقایق سبب فعلیت نفس او شده است لذا بتذکر امور کلیه و معارف الهیه و اعراض از صور و معانی مختص به نفوس شریبه منشأ کمال و سبب لذات او در آخرت می باشد . بلی بعد از خلع بدن و اتصال بعالم عقل از امور جزئی خاص نشأت طبیعت مستغنی و بی نیازی می شود نه آن که آنها را ادراک ننماید و بحقایق دنیوی عالم نباشد .

سرّ اظهار کلمات منافی با قواعد در اوائل میمردوم را باید در این جا جستجو نمود که قدما برخلاف زعم صدر الحکما نفوس را ، روحانیة الحدوث و روحانیة البقاء می دانند و از آنجا که حرکت در جوهر را منکرند ، نفس را ولیده ماده نمی دانند و لذا بر مبنای خود مطالبی را مترتب نموده اند که متحمل ایراد و مناقشه می باشد . ثمّ قال بعد ما نقلنا عنه (المیمر الطائی ، ص ۴۴ و ۵۴):

والدلیل علی ان ذلك كذلك کونها فی هذا العالم ، فانها متى کانت نقبّة صافّة لا ترضی ان تنظر الی هذا العالم ولا الی شیء مّا هو نیه ، ولا تذکر ما رأت مما سلف ، لکنها تلقی بصرها الی العالم الأعلى دائماً والیه تنظر وایاه تطلب وتذکر . در حالتی که عالم نفس بعد از ارتحال از دنیا اگر چنانچه نفس در مرتبه عقل تام الوجود قرار گرفته باشد ، علم حضوری و جزئی است باشیاء نه علم کلی ارتسامی و نفس بالغ بمقام عقل کلی مشاهده می نماید تجلیات متنوعه حق را در مظاهر وجودی و اگر بمقام اتحاد با ربّ الثوب بالغ شده باشد فیض از ناحیه و مجرای وجود او بعوالم مادون می رسد و بحقایق قهرراً عالم است بعلم شهودی ، بلی مطلوب خود را در مراتب عالیّه به نحو وجود جمعی و در وجود خود و در حقایق واقع در عالم ماده به تفصیل مشاهده می نماید . مطلبی که از جهات متعدّد قابل مناقشه است قول شیخ یونانی است در دنبال آنچه که نقل کردیم که گوید : « و انما ینقلب منها کل علم علمه من هذا العالم فتحتاج الی ان تذکره ، لأنها لا تهرص علی ضبطه ولا ترید ان تراه دائماً . و انما لا تهرص علی ضبطه ، لأنه علم مستحیل واقع علی جوهر مستحیل ، ولیس من شأن النفس ضبط الشیء المستحیل و امّا که

وایس فی العالم الاعلی جوهر مستحیل ... الخ ماقال» قاضی در حاشیه برایین موضع گوید: «ومن هذا قال ابن رشد: ان الصور العقلية الانفعالية كائنة فاسدة. ص ۱۳۷، ۱۳۸ حاشیه بر ص ۴۵ و ۴۶ میمرثانی اثولوجیا. اقول: اولاً جوهر نفس چون بزعم قدما از ماده تجرد دارد و صور عقلی نیز اعراض قائم بجوهر نفسند و از ماده نیز تجرد دارند، نه نفس قبول استحاله و کون و فساد می نماید و نه صور عقلیه و این صور عقای قبل از تحقق و استقرار در جوهر نفس، نفس امری بالقوه بود نسبت بادرک این صورت و بعد از تحقق و استقرار، بصر معنوی و سمع عقلی نفس می شوند و بعد از زوال این صورت نفس با جهه قوه عقل را مشاهده می نماید و صور عقلی را می بیند در حالتی که جمیع صور علمی انفعالی را از خود دور می نماید و با این صور فانی و فاسد می شوند.

عرض متأخر از حاق نفس سبب فعلیت نفس نمی شود، و اگر نفوس کلیه صور مکتسبه در دنیا را بریزند، چه چیز جهت آخرت در دنیا کسب نموده اند، در حالتی که نفوس در دنیا بمقام کمال می رسند و بعد از انتقاش نظام وجود در نفس و بصیرورت نفس وجوداً عقلانیاً جامعاً لجميع الكمات المکتسبه و قد تقرر فی مفره که معاقب و علت آلام اخروی و كذلك در جانب ثواب منشأ لذات امری داخلی است نه خارجی، و الناس معزبون باعمالهم، صحیفه نفس در آخرت خود کتابی است که لایفاد در صغیره و لا کبیره الاحصاها. در آخرت منشأ حشر و ملائک ثواب و عقاب صور نیات و اعمال و هیئات عقلیه و خیالیه مکتسبه از اعمال و عقایدست و نفس چون در آخرت از ماده مجردست و صور عقلیه نیز از مقدار تجرد تام دارند و از طرفی هیچ نفسی بعقل صرف تبدیل نشود و نفوس دارای درجات خیال و برزخ و عقل و تجرد صرفند، و جهت قوه و ماده و هیولانی نفس صرفاً بصور علوم و معارف و نیات و هیئات حاصله از ممارست در علوم و معارف محشور می شوند و محاط باین صورتند، و هیچ نفسی بدون هیئات ممیزه متحقق نمی شود، فرق است بین برازخ و عقول لاحقاً منشأ تحقق قوس صعودی و عقول و برازخ سابقه جدا از نفس و متصل بنفوس باعتباری.

نعم، نفوس مجرد از ابدان باعتبار سه و جودی و احاطه بمادون صفحات وجود عالم مثال و عالم را نیز مشاهده می نمایند و از این شهود نفوس کامله متنعم و ملتذذ و بهذا جمعنا بین الادلة التي تدل على ان المعاقب و منشأ التذاد روحانی و جسمانی امری داخلی و ادله نقلیه می که دلالت دارند بر این که منشأ التذاد و تألم امری خارجی است .

مشاهده نفوس احوال و هیئات و صور مبادی نعمت و رحمت و نعمت به نحو تدریج و تدریج ملازم با حرکت و زمان نمی باشد ، ترتب صور بر یکدیگر دفعه مشاهده نفوسند و سیر در عوالم و درجات اخروی نیز اگر چه بر سبیل ترتب است بلحاظ ترتب صور سابقه و لاحق بر یکدیگر و وجود ترتب در درجات عقول و نفوس ولیکن مشاهده دفعی است نه تدریجی و زمانی و نضح جلود و تبدل بجلود دیگر نیز بحسب ترتب زمانی نمی باشد . نفوس بلحاظ احاطه بر عوالم مادون بخصوص نفوس جامع جمیع حضرات قهراً جمیع عوالم را مشاهده می نمایند بمشاهده حضوری ولی کعبه آمال نفوس درجات غالبه است و نفوس در آخرت دارای اعمال و افاضیل نظیری اعمال و افعال حالت تحقق آنها در دنیا و اختیار افعال و افعال منشأ تکامل و رافع حاجات دنیوی ندارند و این مانع مشاهده امور واقع در عالم ماده و برزخ نمی باشد و هر معلوم و متخیل و متوهم لازم نیست مطلوب نفوس باشد باین معنا که تحقق خارجی آنها را در ماده طلب نماید .

شیخ یونانی صاحب اثولوجیا شاید گمان فرموده اند که نفوس آدمی فقط دارای حشر عقلی هستند و جمیع حکمای مشاء و اشراق در دوران اسلام نیز بر این گمانند ، جز قائدا و مقتدانا فی المعارف الالهیه که برهان بر لزوم حشر جمیع قوای خمس باطنی اقامت فرموده اند و این امر مسلمست که جمیع قوای باطنی از ماده تجرد دارند و بعد از بوار بدن معدوم نمی شوند .

بنابر این نفوس اخروی هم تعقل نمایند هم تخیل و هم توهم و هکذا سایر قوای باطنی و نفس چون رفیع الدرجات و هیکل توحیدست در هر صورتی پدیدار

مشود و هر مرتبه‌ئی از نفس دارای حشر و از ناحیهٔ صور خاص هر مرتبه معاقب یا مثاب است و اهمیت فلسفهٔ ملاصدرا در اینست که حشر کلیهٔ قوای بدنی و روحانی را اثبات می‌نماید و محشور در یوم النشور عین انسان موجود در دار شرور است.

برخی از نفوس در مرتبهٔ قوه عاقله محشورست با صور حسنه و هیئات حاصل از غور در معارف الهیه ولی صورت برزخی آنان باحاط توجه برزخی از امور خسیسهٔ خاص نشأت زودگذر، آلوده و بکدورات طبع وابسته است، لذا، لذات عقلی را با آلام جسمانی خاص مقام تقدّر و تجسم نفس جمع نموده و چون این امور در جوهر خیال راسخ نشده‌اند و بحکم آنکه منشأ حسنات امری وجودی و غالب بر جهات شرور است و ان‌الله غالب علی امره زائل و نفس متخیل بصفاء ذات خود برمی‌گردد.

وهم و تنبیه آخر

قاضی سعید به تبع شیخ اعظم خیال کرده است انتقال از صورتی بصورت آخر در عقلیات دنیوی و در متخیلات و وهمیات تدریجی و زمانی است، ناچار باید قبول نماید که جهت تجرد عقلی نفس بامدرکات خود فقط محشور می‌شود.

منشأ عقیده شیخ همان اعتقاد به تجرد تام انسان و انحصار مقام بقا و تجرد آدمی به تجرد عقلانی است، و چون قوای باطنی نفس را (غیر عاقله) مادی میدانند، ناچار تصور فرموده‌اند سیر نفس در صور خیالی و وهمی و انتقال از صورتی بصورت دیگر باحاط وقوع این صور در زمان تدریجی و زمانی است در حالتی که نفس نسبت به صور جزئی بفاعل شبیه ترست تا قابل هنگام ضعف جهت قابلیت آن و موسم قدرت و سطوت صرفاً قیام صور کلیه و جزئی، قیام صدور است چون صور حلول در جوهر نفس ندارند.

تحقیق مشرقی

درک کلیه جوانب و اطراف این مسأله که در مباحث متفرقه اسفار برهان برحقیقت آن اقامه شده است صعب و شبهات وارده نرد غیر متدبران در حکمت متعالیه عسیرالدفع است .

از جمله آنکه بچه نحو متصورست که صور علمیه جهت کمال و فعلیت و صورت تمامیه و کمالات اولیه نفسند درحالتی که بر نفس قیام دارند و معلول کمال علت نمیباشد چه آنکه کمال جوهری هرشیء در صمیم ذات و جوهر حقیقت آن شیء متحققست ، حال آنکه صور کمالیه موجود لدی النفس و متأخر الوجود و متقوم به نفس میباشد ؟.

و لتحقیق المرام نشیر اشاره اجمالیه و تفصّلها فی موضعه و نقول : صور صادره از نفس دارای دو وجودند ، حقیقت و تجوهر صور در متن وجود نفس بلحاظ اشتداد و حرکت ذاتی نفس در قوس صعود و رجوع بآخرت و عالم ربوبی جهت نیل بغایت اصلی خود ، و وجودی قائم به نفس باعتبار توجه نفس بمادون و کثرات و معادات در مقام قوس نزول ، چه آنکه ثمره تحول و استکمال ذاتی نفس ظهور رقایق و صوریست منتشراً از باطن نفس .

از باب مثال : نفس بعد از مطالعه جزئیات جهت تحصیل صورت کلی قوت بصیرتی بهم رسانیده و اصل ثابت جزئیات فانی را که جهت بقاء و دوام جزئیات و مرتبه باطن و رب النوع و مفیض وجود آنها میباشد از باب عروج معنوی و اتصال وجودی باصل ثابت مادیات مشاهده نماید در عالم ملکوت اعلی و این همان تحول ذاتی نفس است و در مقام تطبیق معنای صادق بر جزئیات ، صورت مماثل جزئیات در صقع داخلی خود ایجاد می نماید و این صورت رقیقت آن حقیقت محسوب میشود .

متفرع است براین اصل این اصل تام و تمام : برگشت کلیت و جزئیت

بوجودی تام و مطلق و حقیقتی ناقص و مقید است و گر نه مفهوم و ماهیت ازهر حقیقت، نه کلی است و نه جزئی، چه آنکه کلی مفهومی از عوارض و اعتبارات ذات ماهیت است.

وجود ملکوتی انسان که خیال میشد کلی مفهومی است درحقیقت يك نحو وجود سعی مطلق ساری و محیط و مشتمل بر جزئیات است.

این سخن در صور ادراکی خیالی و مثالی نیز جاری و ملاک در کلی و جزئی و متعلق و متخیل واحدست و صور ادراکی کمالات ثانیه و علم و انکشاف از اعراض متأخر از جوهر نفس نمیشاند و فعلیت و تجوهر و استکمال روح انسانی بعلم و ادراک و عدم فعلیت و نقص آن بجهل و عدم خروج از قوه بفعلیت است، لذا علم و عبادت غذای ارواح و غذای بدن و جسم مواد غذایی جسمانی است اگرچه عندالتحقیق غذای جسمانی نیز از باطن نفس بظاهر آن مفاض است و جمیع مواد صور جسمانی معلول مجرد ملکوتی میباشد - فتنه برجید آ-

بحث پیرامون دیگر مباحث رسائل اثولوجیا محتاج بدقت تام و تحقیق در عریضات مربوط بمباحث نفس و نشئات بعد از دنیا و عوالم اخروی است و غور در این مباحث توقف دارد بر تجربه نظر و تلطیف سر و محتاج^۱ بفراغت بسال

۱- کشور عزیز ما سالیان دراز در دوران اسلامی مرکز پرورش محققان و متفکران در علوم و معارف بشری بود بزرگترین فلاسفه و عرفا در ادوار اسلامی از مملکت ما برخاسته اند ملت مابصیر و بردباری و قناعت و مناعت طبع و سلامت روح و اخلاق و احترام بمبانی اسلامی، نمونه بودند و در شاداند احوال هرگز روحیه خود را نباختند، از تن پروری گریزان در سخت ترین شرائط خلاقیت خود را از دست ندادند.

مردم ما وقتی اسلام را پذیرفتند و راه بحوزه های علمی اسلامی پیدا نمودند در اندک زمانی خود را نشان دادند و سر موفقیت آنها علاوه بر استعداد فراوان و سرشار ذاتی درک مسئولیت و وجدان پاک و قناعت و عدم آلودگی به فساد اخلاق بود، منظور آنها از تحصیل

و خاطرت و حقیر بواسطه کثرت مشغله و گرفتاری و افسردگی روحی و ضعف مزاج و زوال تدریجی شوق بکار از ادامه کلام در این مقدمه خودداری نمودم و در صورت توفیق ده میمراثولوجیا را با شرح و تعلیقات میسوط که نشان دهنده سیر افکار در ادوار اسلامی در مباحث نفس باشد، چاپ و در اختیار ارباب عرفان قرار میدهم، معانی معترف بالعجز عن درك مباحث هذا الكتاب لقلة البضاعة والقصور في الصناعة، وما ذكرته في هذه المقدمة كان مبلغ فهمي لاعلى ما هو حق مقام المؤلف العظيم.

→

اندوختن ثروت و طلب ریاست نبود؛ برای نفس علم احترام قائل بودند، ولی در دوران احیر و پیدایش علوم و فنون در غرب با آنکه زمان مقتدی باعالم علم و دانش جدید سروکار داریم جای خود را باز ننمودیم.

در عصر حاضر چنان فساد اخلاق اجتماع ماوا احاطه نموده است که حدی برای آن متصور نمیشد. - برخی از مسئولین در سنوات گذشته عقب افتادگی ما را معلول فقر میدانستند، بعد از افزایش قیمت نفت ثروت بی حسابی بدست ما آمد و همین خود بلای ما - اجتماع ما شد، چون پول بی حد بافقدان عقل معاش و فساد عمومی اگر توام شود - اتمان براندازست جمعی سرگرم تجملات بیهوده، جمعی خمود و نومید از آینده، طبقه جوان سرگرم مبارزه منفی بنیان برانداز، جماعتی از طریق چپاول ثروت اندوخته و ... حول خارج کردن آن از مملکت اند.

با این وضع آشفته در مدارس عالییه ما پیش از سه ماه درس خوانده نمیشود، سطح معلومات در اغلب اساتید بسیار پائین و شاگرد از درس فراری احساس مسئولیت و تدایف نزدیک مرز صفر اغلب مزارع سبز و خرم تبدیل به اراضی باثره همه از زحمت فراری مع هذه كلها، در این موضوع بحث است که آباده سال دیگر بالمان میرسیم یا بازنده سال دیگر.

آن یکی پرسید اشتر را که هی از کجا میآئی ای فرخنده پی
گفت از حمام گرم گوی تو گفت این پیدا است از زانوی تو

آنچه را که می‌توانم در آن اظهار نمایم آنستکه تحقیقات صدر المتألهین در مباحث نفس بمراتب عمیق‌تر و تمام‌تر و تحقیقات او در الهیات برهانی‌تر و نیز حظ او در ربوبیات از کلیه متقدمان و متأخران بیشتر و سهم او در نفائس حکمی عالی‌تر و دقیق‌تر است و گانه قیل فی حقّه .

هزارنقد بیازار کائنات آرند یکی به‌سکه صاحب عیار ما نرسد
جلد چهارم این‌منتخبات مشتملست بر رسائل متعدد از حکما و مدرسان فلسفه
و عرفان :

۱ - حکمت صادقیه « رساله قوای نفس » تقریر درس حکیم نامدار اواخر
صفویه ، ملا محمد صادق اردستانی تألیف ملاحمزه گیلانی .

۲ - ثمره الفوائد فی بند من مسائل المعاد ، اثر آخوند ملا اسمعیل خواجوئی
مازندرانی .

۳ - رساله در حدوث دهری و رد بر حدوث وهمی که در دفاع از حدوث دهری
مختار میر داماد تألیف شده است از ملا اسمعیل خواجوئی .

۴ - قرّة العیون ، در مباحث وجود ، تألیف ملا محمد مهدی نراقی

۵ - رساله مبدأ و معاد ، تألیف آقا محمد بیدآبادی .

۶ - رساله در تحقیق پیرامون قاعده بسیط الحقیقه کلّ الأشياء از آخوند
ملا علی نوری .

۷ - رساله در مباحث وجود ذهنی و مسأله علم بنام - تحفه - اثر ملا نظر علی
گیلانی .

جلد سوم منتخبات یعنی اثر حاضر مشتملست بر شرح و تعلیقات قاضی سعید
بر رساله اثولوجیا، که پیرامون برخی از مباحث آن بحث نمودیم ، و رساله دوم
بنام زواهر الحکم اثر میرزا حسن لاهیجی فرزند آخوند ملا عبدلرزاق که در فهرست،
مطالب آن آمده است .

رساله سوم ، اثریست بسیار نفیس بنام اصل الاصول از ملا نعیمی طالقانی معاصر

صعوبه و افشاریه .

بعد از اصل الاصول. قسمتی از مباحث تلخیص الشفای کاشف اللثام سیده محمد اصفهانی مشهور بفاضل هندی معاصر شاه سلطان حسین صفوی ، نقل شده است و رساله پنجم جلد سوم منتخبات کتابی است در مباحث عرفانی تألیف ملا عبدالرحیم دماوندی شاگرد ملا محمد صادق اردستانی بنام شرح اسماء حسنی و اسرار حسینی علیه السلام .

جلد پنجم منتخبات مشتمل خواهد بود بر آثار تلامیذ آخوند ملا علی نوری که در همه این آثار عقاید و آراء ملا صدرا مورد تحقیق قرار گرفته ، چه آنکه عقاید و مبانی فلسفی ملا صدرا توسط آخوند نوری آراء و عقاید حکمای اشراق و مشاء و آثار محققان قبل از او را تحت شعاع خود قرار داد و در مدارس اساتید بتدریس اسفار و شواهد و تفسیر و دیگر کتب ملا صدرا پرداختند و اساتیدی که تخصص در تدریس شفا و نجات و حکمت اشراق داشتند ، خود از پیروان و شارحان افکار ملا صدرا بودند و حواشی ملا صدرا بر حکمت اشراق و شفا تبصر ملا صدرا را در حکمت اشراق و مشاء ، و استقلال فکری او را در مبانی فلسفی اثبات می نمایند و امتیاز مشرب فلسفی او را مسلم میدارد .

۱۶ رمضان المبارک سنه ۱۳۹۲ هجری قمری

سید جلال الدین آشتیانی

فهرست میمر اول از کتاب اثولوجیا

تألیف شیخ فاضل أفلوطين - رض -

فی بیان ان الكتاب تفسیر لفرفوربوس الصوری و نقله الى العربية عبدالمسیح الحمصی و یعقوب بن الاسحاق الکندی اصلحه بامر المعتصم العباسی ص ۲۰ .

فی تقرير لزوم معرفة الغاية فی کل علم، وان اول البغية آخر الدرك و اول الدرك آخر البغية ، وغاية كل فحص و طلب انما هو درك الحق و ان جميع الفاعلين يفعلون للشوق الطبيعي وان الطلب لعلّة ثابتة و انه اذا لم تكن الغاية بطل الفحص و الجود و الفعل و بطل المعرفة أيضاً و ان علل القديمة للعالم هي الهيولى والصورة و الغاية و التمام ص ۲۱ ، ۲۲ فی انه يجب النظر فی العلل والأعراض و يجب معرفة تقدم بعض العلل على الآخروان لذوات العلل غايات واغراض وان البغية هي الغاية و ان غيرها انما تكون بسببها و اثبات انيات المعرفة دليل انیة الغاية و المعرفة هي الوقوف عند الغاية ولا يجوز قطع مالا غاية له بذی النهاية والغاية ص ۲۲ .

فی ان الغرض فی الكتاب القول الاول فی المعرفة الربوبية و بیان أنها العلة الاولى وان الدهر و الزمان تحتها وان الاشياء يتحرك الى العلة الاولى بنوع من النزوع والشوق و بیان ترتيب العقول و ذكر بهائها و شرفها و ذكر الصور الالهية النورية وكيفية تشبه الحسيات بها وانها لكثرة قشورها لا تقدر على حكاية الحق الاول كما هو ثم ذكر الافلاك و ذكر النفوس الشريفة ص ۲۲ ، ۲۳ .

فی ذکر رؤس المطالب التي و عد الحکیم تقريرها و هي : ان النفس اذا كانت فی العالم العقلي لاى الاشياء تذكر و ذكر رؤس المباحث المذكورة فی الكتاب

ص ۲۳ ، ۲۴ ، ۲۵ ، ۲۶ - الی

بیان تجرّد نفس ناطقة و قوام آن بذات خود و عدم حلول آن در ماده -
از النفس لیست بجرم وانها لا یموت ولا تنفسد - و تقریر آنکه نفس چون از
منبع ملکوتست ، کیف فارقت العالم العقلی واحدرت الی هذا العالم الحسی ،
فصارت فی هذا البدن الغلیظ الواقع تحت الکون والفساد - و بیان وجوه فرق
بین عقل صرف قاطن در ملکوت علی الدوام و نفس متنزل از عالم قدس و
تحقیق در آنکه عقل صرف منعم در مبدأ وجود و نفس مجرد باقید تجرد متوجه
عالم ماده است و نفس کلی باعتبار وجه سافل از ملکوت متنزل می شود و به ابدان
تعلق می گیرد و تقریر آنکه عقل باعتبار توجه بمبدأ وجود ساکن و غیر متحرک
است و بلحاظ آنکه واجد خزائن غیبی است جهت اظهار خزائن متوجه عالم مادون
میشود و از این جهت بصور نفوس ظاهر میشود - وان النفس اذن هو عقل تصور
بصورة الشوق و من جهة شوقها الکلی منشأ صور کلیه و از جهت شوق جزئی که
صورت شوق کلی است مدبر ابدان می باشد ص ۳۱ ، ۳۲

بیان آنکه نفس دارای مراتب و شئون متعدّدست که همه در سلك يك حقیقت
فرار دارند یعنی وجودی مجرد و تام بحسب نفس حقیقت ، دارای اطوار و
ظهورات متعدّدست بوجه سافل و مرتبه نازل مدبر ابدان جزئی حیوانی انسانی
است و بوجه متوسط نفس کلی سماوی است و بوجه رفیع و اعلی منشأ صور کلی و
نظم دهنده نظام تام است ، بلحاظ اشتیاق بامور جزئی خطائی که از ناحیه هبوط
عارض بر آن شده است جبران می نماید و در مقام نزول نیز محصور در جسم نیست
و حصر تام در جسم منافی با مقام تجرد ذاتی آن میباشد ص ۳۲ ، ۳۳

اشاره اجمالی بوجود فرق بین نفس انسانی و نفوس حیوانی و نباتی و تقریر
آنکه نفس انسانی نیز با تمیز آن از نفوس حیوانی و نباتی دارای اجزاء است -

فانها ذات اجزاء ثلاثة : نباتية ، و حيوانية و نطقية و نفوس نطقية مفارق از بدن و مجردند از ماده و باقید تجرد مختلفند ، برخی — لم تتدنس باوساخ البدن و خاضع احكام بدنی نمیباشد که سریعاً بملکوت اعلى پیوندد ، و نفوس خاضع در مقام مشتهیات بدنی صارت کأنها بدنية — اذا — لم يصل الى الملكوت و انها غير فانية — و بیان اختلاف نفوس بحسب انحاء تعلقات ص ۳۲ ، ۳۳ ، ۳۴ ، ۳۵ .

کلام زمزمی اوشبه رمز — از مؤلف تحریر که گوید : ربما خلوت بنفسی و خلعت بدنی جانباً ، فاكون العلم و العالم و المعلوم . . . فاری فی ذاتی من الحسن و البهاء ، از انسلاخ تام از بدن استدلال بر تجرد نفس نماید و گوید : فاعلم انی جزء من اجزاء العالم الشریف الالهی فلما أيقنت بذلك ترقیت بذاتی الى العالم الالهی ص ۳۵ ، ۳۶ .

نقل کلمات اعلام فن از اساطین یونان در تجرد نفوس و علل هبوط آن از ملکوت اعلى بملکوت اسفل و برزخ و عالم ماده و اجرام و بیان رموز منقول از عظمای الهیین از فلاسفه کبار در باب نفس و روح انسانی ص ۳۶ ، ۳۷ ، ۳۸ .
نقل اقوال ارباب حکمت از اقدمین در سر هبوط نفس ناطقه و تعلق آن ببدن مادی قیل : — ان الأنفس انما كانت فی المكان العالی فلما اخطأت سقطت . و قیل ان علة هبوطها لسقوط ریشها ، و قیل لتعاقب او تجازی . و قیل علة هبوطها و ترولها تعمير الأرض و غیر ذلك مما هو مسطور فی الكتب ص ۳۸ ، ۳۹ ، ۴۰ .

فی ان المؤثر فی الوجود هو الله و ان العالیات وسائط فیضه و واسطة بسط قدرته و ان الخیر المحض هو الله و ان الخیر منه انتشر فی العوالم الطولية و العرضية و تقرير ما قال افلاطون الالهی : ان جُلّ الفلاسفة قداخطوا فی وصفهم الانیات ، لأنهم اقتصروا انظار هم فی الحسیات و غفلوا عن العقلیات و اقبلوا علی الحسن و قذضلوا عن الطريق و ان الباری هو الخیر المحض و یفیض الخیر منه اولاً علی العقلیات و منه تعالی تنبعث الحیوة و یسری الی کل شیء ، و ان العالم الحسی مرکب من الهیولی و الصورة ، و ان الصورة اشرف من الهیولی ص ۴۰ ، ۴۱ ، ۴۲ .

در بیان آنکه زمان از حرکت و ماده ناشی میشود و فعل حق و خلق باری از زمان انسلخ دارد و اینکه در کلام افلاطن و دیگران وارد شده است : - ان الباری خلق الخلق فی زمان - لأنهم اذا ارادوا وصف کون الأشياء ، فاضطّروا الى ان يدخلوا الزمان فی وصفهم الکون لیمیزوا بین العلل العالیة و بین العلل الثوانی انفسیة و انهم قالوا ، ان العلة موجود قبل المعلول وان کل فاعل قبل فعله ، فتوهموا ، ان هذه القبلیة زمانیة ص ۴۲ ، ۴۳ ، ۴۴

فهرست * میمر دوم

المیمر الثانی من اثولوجیا و فی اول المیمر ذکر مسائل نفیة و منها ، ان النفس بعد الرجوع الى عالمها العقلی لأیّ الأشياء ت ذکر - تذکر - و ان النفس بعد العروج یتذکر ما هو من سنخ العالم الذی رجعت الیها بعد ما کانت فیہ قبل الهبوط وان فعل النفس فی کل عالم یتلق بهذا العالم ولذا لاتفعل مثلما تفعل فی البدن ولا یتفوّه بشیء مما نطقت فی العالم المحسّی اذا رجعت الى العالم العقلی و انها لا تنظر ولا تلقی بصرها الى العالم الخسیس^۱ و انها تنظر الى العالم الأعلى دوماً ، ولا یحتاج الى تذکر العالم الذی کانت فیہ زمان تقیّدھا بالبدن ص ۴۴ ، ۴۵ ، ۴۶ .

المسألة الثانية (در بیان آنکه هر صورت عقلیه و هر موجود مجرد عقلانی

۱- باید باین مهم توجه نمود که نفس قبل از هیوط در عقل بوجود ضمنی تحتین داشت و جمیع معلومات او ، عقلانی بود مناسب با وجود متضمن در عقل علی نحو الادراک العقلی ، ولی نفس در مقام رجوع بعقل و یا رجوع بآخرت بتابریسان شریعت محمدیه - ص - دارای جمیع ادراکات اعم از عقلی و خیالی و وهمی و محسوس است با جمیع قوای باطنی ، لذا بحسب وجود در عقل حکمی دارد و بلحاظ وجود برزخی جمیع جزئیات را شهود می نماید و در موطن و هم متصور بصور خاص این قوه است بدون حصول تجدّد و استکمال .

از ماده مجرد دارد ، و هر حقیقت ساکن در عالم عقل منسلخ از زمان و محیط بر ماده و حرکت و فاعل زمانیات و تقدم آن بر زمانیات غیر زمانی است - و النفس تعلم الاشياء بغیر زمان ولا يحتاج الى تذكر شيء لأنه لاشيء عنده بغایب حتی تتذكره والاشياء العالیة و السفلیة حاضرة لدى النفس لانغیب عنها اذا كانت فی العالم العقلی ص ۴۶

مسألة الثالثة فی ان الأشياء العقلية ليست تحت الزمان : چه آنکه مجرد از ماده و مقدار محیط بر زمانیات و جسمانیاتست و چون از ماده انسلخ دارد و از قوه بفعلیت نمیرسد ، ابداعی صرفست و قبول تجزّی ننماید و همیشه وجودش حضور و عین ظهورست و غفلت در آن راه ندارد و لذا لا يحتاج الى الذكر ، لانها لا تخرج من حال الى حال و من شيء الى شيء ص ۴۶ .

تقریر اشکال و مناقشه (که فعلیت محضه از خواص عقل کل و حقیقت مجرد بالفعل است که معلومات آن بر طبق نحوه وجودش بالفعل و غیر قابل تجزّی و آبی از قبول تکثر فردیست ، ولی نفس از آنجا که کلیه ادراکات آن تدریجی الحصول است و هر صورت بعد از صورت دیگر حاصل گردیده است ، فهي محتاجة الى الذكر چه در عالم ماده باشد و چه منتقل بعالم عقلانی گردد) و بیان دفع اشکال از این راه که نفس بعد از تکامل و اتصال بعالم عقلانی و انتقال بعالم مجرد صرف ، تمام احکام مترتب بر عقل را واجد خواهد بود^۱ : ص ۴۷ ، ۴۸ .

بیان آنکه نفس مادامیکه در عالم ماده واقعست در مقام تقسیم اشياء و شرح مفاهیم ، تقسیم الشيء بعد الشيء و تعلم ان له اولاً و آخراً در این صورت هیچ امری دفعة واحدة ادراك ننماید و كذلك اذا انتقلت الى العالم العقلی و تقریر جواب از این

۱ - در حاشیه بیان نمودیم که نفس باعتبار وجود نفسی دارای وجود تدریجی و کمالات

غیر دفعی و قبول فعلیات تابع نحوه وجود نفسی آن میباشد ولی بعد از گردیدن آن از عقول لاحقه تری الاشياء فی العقل الخ .

مناقشه آنکه نفس در مقام تقسیم و شرح اشیاء انما تفعل فی العقل، یعنی باعتبار جهت عقلانی بدو ناستعداد از قوای جزئی خود، در صورتی که عامل قسمت عقل باشد. مدرك و معقول دارای وجود صرف است، نه ابتدا دارد نه انتها، لذا معقول صرف دارای وجود جمعی است نه حقیقت متفرق متجزی: ص ۴۸

خاتمة المسألة فی المعرفة، در تحقیق این مهم که عقل مجرد بحد فجز ذات خود را درك می نماید، و بیان آنکه عقل برخلاف مادیات حرکت قبول نمی کند و بحسب ذات و فعل حالتی یکنواخت دارد و باعتبار ادراك، از ناحیه ادراك و عرفان ذات خود، حقایق خارجی را ادراك می نماید، در اشیائی معلوم بالذات و معلوم بالعرض متصور است که دارای حرکت و هیولی باشند: ص ۴۹

تحقیق رشیق در نحوه اتحاد مدرك وان العقل کُلّ الاشیاء و عقل از ادراك ذات، کلیه وجودات مادون خود را ادراك می نماید، لذا با کلیه مدركات خبرد متحدث و بعین ادراك ذات از باب احاطه بر اشیاء بملاحظه ذات خود حقایق را شهود می نماید، نه آنکه در مقام ذات فاقد صور عقلی باشد، تا از ناحیه خلّو ذات آن از اشیاء مانند نفس جهت ادراك ذاتش غیر جهت ادراك اشیاء باشد تا در آن تعدّد جهت قوه و فعل متصور شود، نفس مادامی که ذات خود را مشاهده می نماید بعین ادراك ذات حقایق خارجی را مشاهده ننماید؛ لأنها لیست علّة الوجود، مگر آنکه در افق عقل قرار گیرد و به فعلیت صرفه متبدل شود: ص ۴۹، ۵۰.

در بیان وجوه فرق بین عقل و نفس از نواحی ادراك و تقریر آنکه نفس دارای مجرد صرف نیست و چون باعتبار فعل و تکامل بدن متکی است نتیجه از ناحیه ادراك نیز متحرك و غیر ثابتست و نفس بعد از خلاصی از بدن نیز عقل صرف نمیشود، لذا کانت حرکتها الی الاستواء اکثر منها الی الميل، چه آنکه عقل بمادون متمایل نیست و حرکت آن واراده و حُب آن بطرف مافوق متوجه است که بتعبیر (مؤلف) اثولوجیا کان حركة العقل الی الاستواء و النفس الی السبیل:

جواب از اشکال آنکه گوید، عقل يتحرك منه والیه، چون حرکت با استحاله و اختلاف احوال ملازمست، و حرکت عقل، حرکت مستوی است نه مستقیم ملازم با تحدید، لذا عقل، اذا القی بصره علی الاشياء، چه در مقام ملاحظه مافوق وجه مادون، چون حالت منتظره ندارد، حرکت آن مستوی است در نهایت استواء خالی از میل ملازم حرکت مستقیم و طولی نه حرکت استواء که عبارت اخرای سکون است ص: ۵۱.

السؤال الرابعة در تقریر آنکه نفس در عالم ابدان وحدت فعلی ندارد و متکثر و متجزی است و بعد از انتقال بعالم عقل جهت بساطت و وحدت بر آن غلبه می نماید، و انهايتوحد بالعقل و بعد از اتصال بمقل واسطه بین نفس و عقل موجود^۱ نمیباشد و در مقام اتحاد عقل و اتصال باصل خود ذات خود را از دست نمیدهد و مبذل بمعدوم نمیشود ص ۵۲، ۵۳.

بیان آنکه نفس بعد از اعراض از عالم جسمانی و مادی با عقل متحد میشود و درعین اتحاد قبول استحاله ننماید و ذات خود را از دست ندهد، مع انها تصیر هی العقل، و با حفظ اتحاد ناشی از اشتیاق بکمال درحالتی که در مقام تنزل و هیوط در آن اشتیاق به وجودی که از عقل جدا باشد سبب جدائی آن از عقل شد^۲: ص ۵۲، ۵۳.

۱ - شاید شیخ عظیم نظر بر این تحقیق دارد که نفس در مقام انغمار در ماده از نهایت ضعف وجودی محتاجست بواسطه‌ئی که همان فرد برزخی موجود بین عقل و نفس در قوس نزولی است و بعد از تبذل بفعلیت از وجود آن واسطه بی نیاز می شود.

۲ - و این همان خطائی است که از او سرزد و این خطا سبب شده که بوجود مستقل مبذل شود و عمارت عالم ماده را سبب گردد ثم بمقام جمع واتحاد در قوس صعودی نازل گردد و بعد از رجوع بوجود خاص خود با عقل متحد شود و مملک وجودش قبول استحاله و عدم و فناء صرف ننماید و در نهایت اشتیاق اتحاد خود دارای وجودیست که منفرد و متمایز است با عقل.

المسألة الخامسة في الذكر، ومن اين بدئه و انه يشوق الأشياء الى المكان الذي هو فيه و تقرير آنكه نفس بعد از مفارقت از عقل و هبوط از مقام رفيع و تعالى بعالم ماده وارد شد و سبب اتصاف آن به ذكر توطن در مقام طبيعت است . و اشاره باینكه برخی از نفوس با جرام سماوی و برخی دیگر بعالم طبيعت نازل گردیده اند ص ۵۳ ، ۵۴ .

المسألة السادسة في الذكر و المعرفة والتوهم و تقرير آنكه نفس بمجرد تذكر امری در صورت آن شيء ظاهر میشود ، و تذكر مشتمل است بر تعقل و توهم و بیان فرق بين آن بحسب اثر و باعتبار ذات ، و تحقیق تشبه نفس از جهت قوه عقل غير تشبه آن از جهت قوه واهمه است ، و تقرير اين اصل كه نفس در شرافت و خست تابع مدركات و صوری است بآنها متشبه میشود ص ۵۵ ، ۵۶ .

المسألة الثامنة ، ان النفس في العالم العقلي ترى الخير المحض و باین اعتبار مشتاق خير محض و حقایق صرفه است و خير محض بوساطت عقل معشوق نفس شريف است و اصل خير صرف محیط بر جمیع اشیاست و وسائط فیض مانع از اتصال آن باشیا نمیباشد و اشاره بقاعده، ان لا يؤثر في الوجود الا الله، و ان لا مدخلية لما بالقوة لافاضة الوجود ، و خير محض و جواد صرف در مقام افاضت بهر موجودی علی قدر استعداد افاضت و اجادت نماید ص ۵۶ .

المسألة التاسعة ، در بیان حقیقت ذكر ، و ان الجواهر الشريفة ليس من شأنها الذكر ، و تحقیق در این عویده كه ، ما هو الذكر و كيف هو فی العقول و ان المعرفة هناك لا يخلو عن الجهل و الجهل فخر للعقل و تقرير كيفية علم العقل و انه محیط بما دونه و لا يعلم ما فوقه بالاحاطة و تقرير بعض العويصات في المسألة العاشرة: ص ۵۶ ، ۵۷ .

تحقیق در نحوه وجود قوای ادراکی و مدركات آنها در عقل و بیان آنكه نفس در عالم اعلی و مقاوم منیع عقول قبل از هبوط و بعد از هبوط با درك و همی اشياء را درك می نماید ولی بوجدی مناسب آن عالم و کیفیتی مناسب نفس در

عقل قبل از کثرت و بعد از کثرت و بیان عقل جاهل بمافوق خودست بجهلی
ای از علم و هردانی بمافوق عالم است از آنجهت که فیض مافوق بآن وارد و
بذات عالی جاهل و از ناحیه اتصال فیض بقدر فیض نه باندازه اصل مفیض عالم
است و این علم چون بسیط و فطری است اتم است از صورمفاضه اکتسابی ص ۵۷،
۵۸.

کیفیت علم نفس بصور ادراکیه حاصله درعالم طبع بعد از رجوع بعقل و
تقرر آنکه نفس بعد از خلع بدن صور علمی خاص نشأت ناسوت را مثل بدنرها
می نماید خصوصاً صور دنییه خسیسه که جهت نقص نفسند ، و الایلازم ان تقبل فی
العالم العقلی الآثار التی اختصت بالنشأة الدنیویة ، وکیفیه ادراك النفس الاراء
المنعنة و المقائیس الشافیة ص : ۵۸ ، ۵۹

فی ان النفس هل تجزّی ، یعنی نفوس با حفظ مقام تجرد و تعلق بابدان و
اصاف بقوای متکثره آیا قبول تجزّی می نمایند آیا قمت و تجزی در جمیع
مراتب وجود نفس وجود دارد و یا اختصاص بجهات سافله آن دارد ، آیا با
بالذات قبول تجزی نماید یا بالعرض ؟ آیا مراد از تجزی در نفس چیست ، تجزی
آن سنخ تجزّی قوا و طبایع مادی است و هکذا ص ۵۹ ، ۶۰

در بیان آنکه نفس بالذات قبول تجزّی نمی نماید و از باب اضافه آن ببدن
قبول تجزّی می نماید ، و نفس در جمیع اجزای جسم و قوای جسمانی خودسریان
دارد ، وکل عضو من اعضاء البدن انما یكون حساساً دائماً ، اذا كانت قوة النفس
فیه ، و ان بعض القوى اقل تجزّیاً من بعض آخر ص ۶۰ ، ۶۱ فی ان بعض القوى
اقل تجسماً من بعض آخر ، و ان النفس تفعل افعالها بآلات البدن و الآلات تمنع
النفس من ان تفعل افعالها على الاطلاق بل یحول بينها و بین اجزاء البدن القوى
الآلیة ، و ان لكل قوة موضعاً خاصاً ، و لیس للنفس باعتبار ذاتها قوى مختلفة
ص ۶۱ ز ۶۲ ، ۶۳ تنبیهاً على تجرّد النفس من الماده و بیان آنکه آیا قوای
نفس در مکان معین میباشند ، یا آنکه برخی مکانی و بعضی غیر مکانی اند ؟

والحق انه ليس جزء من اجزاء النفس في مكان بان تكون النفس داخلة في البدن او خارجة منه والنفس ليست بمكانى ولا زمانى ص ٦٤ .

فى ان قوى النفس فى الجرم والعضو ليس من قبيل كون الشئ فى المكان كما ان النفس ليست فى البدن ككون الشئ فى الظرف ، ولا كالجرم فى المكان و الزمان ، وانه ليست النفس فى البدن كالشئ المحمول ولا تكون نسبتها الى البدن كنسبة الكل الى الاجزاء وليست مثل الصورة حالة فى الهيولى بان يكون البدن هيولى النفس و النفس حالة فيه ص ٦٥ ، ٦٦

الميمر الثالث من الكتاب ، تقرير الادلة على تجرد النفس عن المادة و بيان مقالة الجرميين و بيان ان الحافظ للبدن والممسك له ليس الأخلاط، وان الاخلاط بمنزلة المادة و النفس تصورها بصورة مناسبة وان البدن دائماً فى الذوبان والسيلان، فالأخلاط تكون من قبيل العلل المعدة و النفس هى العلة الفاعلية ص ٦٧ ، ٦٨ فى ان الاجرام كلها واحدة من حيث الحقيقة و صدور الآثار المتبانية منها دليل على ان الصورة النوعية امر خارج عن الاجرام و تعريف مقالة المنكرين لتجرد النفس و اثبات تجردها ص ٦٨ ، ٦٩ .

فى ان النفس ليست هى الأخلاط او الدم ، لأن كل عنصر و منه الدم نفى و يخلفه بدل ما يتحلل و النفس باقية وان بعض الحيوان لادم له وان تأثير النفس انما يكون فى جميع اجزاء البدن و انه ليس للجسم تأثير فى جميع الاجزاء ص ٦٩ ، ٧٠ .

تقرير دلائل الجرميين من طرق مختلفة و تقرير الدليل على ابطال مقالتهم من جهات عديدة ص ٧٠ ، ٧١ ، ٧٢

بيان ترتيب العلل والمعالي و كيفية صدور الكثرة عن الواحد الحقيقى ، و علة وجوب صدور العقل عن الحق الأول و صدور النفوس عن العقل على سبيل الاشرف فالاشرف الى ان تصل النوبة الى الطبيعة بيان و كيفية استناد الطبايع الى العقل و التحقيق فى ان الله تعالى هو المؤثر الحقيقى فى افادة الوجود ،

بالوسائط اوبالواسطة وان السلسلة الطولية معدات ليس لها مدخلية فى افاضة اصل الوجود ص ٧٣ ، ٧٤ .

فى ان الشئ الكائن بالفعل فى مقام الاجادة ينظر الى نفسه ، لالى امر خارج عن مرتبة ذاته وانه يستكمل بفعله ، اى انه هو الغاية لفعله ، كما انه هو الفاعل الفياض ، واما الشئ الذى لا يخلو عن القوة والمستكمل بفعله ، انما يفعل لغرض يستكمل به ، وان الشئ الكائن بالفعل فللمحالة يكون اشرف مما هو بالقوة ص ٧٤ ، ٧٥ .

تأكيد القول فى تجرد النفوس المدبرة و التحقيق فى وجود النفس و بيان اقول فى نزاهتها عن المادة و انها غير ايتلاف الاجسام وان التركيب و جميع الهيئات الناحصة فى البدن مستندة الى النفس وان النفس تمام البدن والآثار البدنية كآثارها معولة للنفس ص ٧٥ ، ٧٦ .

فى ان النفس صورة نوعية للبدن و تجعل البدن من جهة كونه مادة لها فى صفات الانواع المتحصلة ، ولا يلزم ان تكون الصورة النوعية حالة فى المادة بتمام هيئتها و بيان الدلائل على عدم حلول النفس فى البدن ، و رد مقالة من زعم ان كل صورة نوعية للمواد والاستعداد ، لا يمكن ان تكون مادية ، وان الموت يرد على ظاهر وجود النفس لاعلى باطنها و ان النفس مستقلة عن البدن و ليس فى ذاتها تركيب عن الفعلية و القوة حتى يرد عليها الفساد ، ٧٧ ، ٧٨ .

الميمر الرابع فى شرف عالم العقل و حسنه و بهائه ، وان ما يرد فى النفوس من البهائم و الجمال مترشحة من العقل الفعال وان العقل هو الفاعل للعالم الحسى و ان العالم الحسى يصعد الى جانب العقل و ان العالم العقلى والحسى متلازمان احدهما مفيد والاخر يستفيد منه دائماً والفيض من العقل دائمى والقوة الهيولانية اللازمة للعالم الحسى لا يشبع ابداً ص ٧٩ ، ٨٠ .

بيان كيفية صدور البهائم و الجمال من العقل والعقل وتقرير ان الصور الحسنة الصادرة عن الصانعين والمصورين قبل وجودها الخارجية تحصل فى القوة الخيالية والقوة

المفصلة للجزئيات بعد كونها في العقل بوجود اعلى مما في الخيال ، فما في الخيال اثر لما في الصناعة اي القوة العقلية الواجدة للصور مجملة ومفصلة باعتبارين وكذا في الخيال ، فما في العقل اشرف لبرائته عن التجسم والتقدير و اذا حصلت الصور في الحجر او القرطاس ، فما في الحجر صنم لما في الخيال و ما في القوة الجزئية الخارجة عن الحس مثال لما في العقل تنزلت بصورة الحس ، فجميع ما في العالم الكبير من الصور انما هي رقائق واصنام لما في العالم المثال الاكبر و ما في المثال نقش و صنم لما في العقل و ملاك الشرافة انما هو البرائة عن المادة و المقدار و التجسم و بين المراتب الثلاثة اصل محفوظ ص : ٨٠ ، ٨١ .

در اينكه جميع صور و نقوش واقع در عالم ماده مفاض از عالم عقلست و بيان آنكه هر شيء واقع در ماده و خارج از وجود نفس مدركه ، قابل ادراك سمعي و بصري نمي باشد و ما هو المبصر و المسموع هو الصورة التي تقع في النفس ص : ٨١ ، ٨٢ ، ٨٣ .

في ان حسن الظاهر مطلوب و لكن حسن الباطن خير من الظاهر والمرء المتأدب بالعلم و العمل القبيح المنظر خير من الجاهل الحسن الوجه ص : ٨٣ ، ٨٤ في ذكر الأشخاص الذي صنف الشيخ اليوناني هذه الرسائل لهم ص : ٨٥ ، ٨٦ تقرير تحقيقات رشيقه و بيان حقايق لطيفة في جودة نظام العقل و التحقيق في المثل النورية و بيان ان لكل نوع من الانواع الحقيقية فرداً عقلياً نورياً ص :

٨٦ ، ٨٧ ، ٨٨

فهرست مطالب زواهر الحكم

المقدمة فى تعريف الحكمة وذكر موضوعها ، و فيها ثلاث مقاصد ، المقصد الاول فى تعريف الحكمة بحسب اللغة والاصطلاح و تقسيمها بالحكمة النظرية والعملية و تقسيم الحكمتين على اقسام : ص ٢٢٣ ، ٢٣٤ ، ٢٣٥ .
المقصد الثالث فى الاشارة الى شىء يسير من جلاله قدرها وعظم شأنها
ص ٢٢٦ ، ٢٢٧ .

الباب الاول فى تقاسيم الوجود وذكر اقسام الأولوية للموجود و اشتماله على خمسة مطالب والمطلب الاول فى العلة والمعلول و فيه ستة فصول ، الفصل الاول فى التعريف و التقسيم ، اى بيان اقسام العلة من الذاتية و العرضية و تعريف اقسام العلة من الفاعلية والغائية والصورية والمادية و تقسيم العلل العرضية و بيان اقسامها ص ٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٢٣١ .

الفصل الثانى فى ابطال الدور و التسلسل و بيان اقسام الدور و الفصل الثالث فى ان الممكن لا يوجد الا بعد انسداد جميع انحاء عدمه وان الشىء لا يوجد بالأولوية و ابطال ترجيح المتساوى والمرجوح .

الفصل الرابع فى لزوم وجود المناسبة بين العلة والمعلول و وجوب السخية بينهما ص ٢٣١ ، ٢٣٢ ، ٢٣٣ .

الفصل الخامس فى امتناع كون الشىء فاعلاً و قابلاً من جهة واحدة وان لكل فعل غاية و ان العبث والصدفة غير معقولان وان لكل شىء غاية حتى الجمادات
ص ٢٣٣ .

الفصل السادس فى احوال الخاصة بالعلة الفاعلية وان سلاسل العلل و
المعلولات غير متناهية وان العلل المعدّة فى الماديات لاتنتهى الى العدم الصرف
ص ٢٣٤ .

المطلب الثانى فى الوجود والماهية و بيان احوال فى الفصل الاول من هذا
المطلب و بيان تعريف الوجود والعدم و تقسيم الوجود بالخارجى و الذهنى و
تعريفهما و تحقيق حقيقتهما و ان الوجود عين كل مهية فى الواقع و انه ليس من
الموارض الخارجية للماهيات وانه خير محض والشروع ترجع الى الاعداد ص :
٢٣٤ ، ٢٣٥ ، ٢٣٦ .

الفصل الثانى فى احوال الماهية و انها مشتقة من ماهوية وان الماهية تطلق
على معنيين : تمام هوية الشئ ، و الماهية التى تقابل الوجود و العدم وان الجعل
يتعلق بالوجود و ان الجاعل لايجعل الماهية ماهية بل يوجد بها بحيث يترتب عليها
الأثر ص ٢٣٦ ، ٢٣٧ .

الفصل الاول من المطلب الثالث فى الوجوب والامكان و تقسيم الموجود
اليهما و تعريف الممتنع ، و ذكر احوال العامة للممكن و تقسيمه الى الجوهر
و العرض و بيان انواع الاعراض ص : ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ٢٤٠ .

المطلب الرابع فى الواحد والكثير و بيان مسائلهما فى الفصلين و تقرير
بحث التقابل فى الفصل الاول ص ٢٤١ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ .

الفصل الاول من المطلب الخامس فى التقدم و التأخر و كيفية اتصاف الوجود
بهما و عروض الحدود و القدم له و بيان معنى القديم و الحادث و تقسيمهما
و ذكر بعض احوالهما فى الفصل الثالث ص : ٢٤٣ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٢٤٦ .

الباب الثانى فى العلم الطبيعى و اشتمال الطبيعيات على تسعة مطالب و بيان
اقتناص المذاهب فى الجسم و اقتناص الرأى الحق فى الفصل الثانى ص ٢٤٧ ،
٢٤٨ ، ٢٤٩ ، ٢٥٠ .

الفصل الثالث من الباب الثالث فى المانة والصورة وما يتعلق بهما ص ٢٥١ ،

. ٢٥٢

الفصل الاول من المطلب الثاني في ابانة ماهية الحركة و الزمان و بيان معنى الحركة و مناسبتها للزمان ص : ٢٥٢ ، ٢٥٣ ، ٢٥٤ .

الفصل الثاني من الباب الثاني في ذكر متملقات الحركة و ما يتعين به الحركة و يتوقف الحركة عليها و بيان بعض احوال طرفي الحركة و بيان جواز وقوع الحركة في الجواهر المادية ص : ٢٥٣ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٥٦ .

الفصل الرابع في نبذ من بقية اقسام الحركة و بيان التقابل بين الحركة و السكون و بيان الجهة و تقرير حقيقة محدد الجهات ص : ٢٥٧ ، ٢٥٨ ، ٢٥٩ .

الفصل الاول من المطلب الثالث في ماهية المكان و تقرير الاقوال فيه و بيان الامكنة الطبيعية و ذكر ادلة المبطلين للخلاء ص : ٢٦٠ ، ٢٦١ ، ٢٦٢ .

المطلب الرابع في تنهى الكميات و المقداريات و ان الكميات كلها متناهية بالفعل و التحقق في الشكل و بيان تعريفه الموروث من القدماء في الفصل الثاني من المطلب الرابع ص : ٢٦٣ ، ٢٦٤ ، ٢٦٥ .

الفصل الاول من المطلب الخامس في احوال الأجرام الفلكية و بيان عدد الأفلاك و ذكر طائفة من احوالها و اثبات النفوس العاقلة لها ص : ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٦٩ .

الفصل الاول من المطلب السادس في احوال البسائط العنصرية و ان العناصر ينقلب بعضها الى بعض و بيان بقية احوال الاجسام الفلكية في الفصل الثاني ص : ٢٧٠ ، ٢٧١ ، ٢٧٢ .

الفصل الأول من المطلب السابع في كيفية تركيب العناصر و ذكر المركبات الناقصة و بيان حقيقة السحاب و المطر و الثلج و تقرير احوال كائنات الجوية و في الزلازل و انفجار العيون ص : ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، ٢٧٦ ، ٢٧٧ .

الفصل الأول من المطلب الثامن في المعادن و المركبات التامة و في النبات، و بيان قوى النباتية و اثبات الصور النوعية الجوهرية ص : ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٨٠ ،

٢٨١ ، ٢٨٢ .

الفصل الثالث من المطلب الثامن في الحيوان و انه جسم مركب ذو حياة وله نفس و لنفسه قوى كثيرة لدلائل متعددة و ذكر قوى التي مما لا بد منه لكل حيوان و تعديد قوى الخاصة للنفس الحيوانية ، و تعديد قوى الباطنة لكل نفس حيوانى ص : ٢٨٣ ، ٢٨٤ ، ٢٨٥ ، ٢٨٦ (الى) ص ٢٩٠ .

الفصل الأول من المطلب التاسع في الانسان و بيان حقيقته و كيفية تركيبه من البدن المادى والصورة المجردة وانه مركب من الخلطين و اثبات النفس الناطقة المجردة له و انها حادثة بالحدوث المادة البدنية و تعديد قوى النفس الانسانية و ابطال مذاهب التناسخ ص : ٢٩١ ، ٢٩٢ ، ٢٩٣ ، ٢٩٤ ، ٢٩٥ ، ٢٩٦ .

الباب الثالث في الالهيات و انها اجل الفنون و اشرف العلوم و انه افضل علم بافضل معلوم و هذا الباب يشتمل على مقاصد و ستة مطالب ، والفصل الاول من المطلب الأول في اثبات وجوده تعالى شأنه و اثبات وحدته و وجوب وجوده و توحيدده في اصل وجوده و تعيئنه عين ذاته و انه لا جنس له و لا فصل و هو وجود مجرد صرف و بحث ص : ٢٩٨ ، ٢٩٩ ، ٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣٠٢ .

الفصل الرابع في انه تعالى مبدأ جميع الاشياء و ان الواجب بذاته ، واجب من جميع الجهات والحشيات و بيان صفات جماله و نعوت جلاله و تقرير صفاته الكمالية ص : ٣٠٣ ، ٣٠٤ ، ٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ .

في تنزيه الحق عن كل مالا يليق بجلاله و ذكر بقية صفاته و كيفية دخول الشر في القضاء الالهى ص : ٣٠٩ ، ٣١٠ ، ٣١١ .

في الحقايق الصادرة عن الحق و اثبات العقول المجردة الواسطة بين الحق و العالم الجسمانى و كيفية واسطة العقول في انتشار آثار الجود و ترتيب فيض الوجود و ان العقول مبدعات و انها محفوظة عن الزمان و التغير ص : ٣١٢ ، ٣١٣ .

٣١٤ .

المطلب الرابع فى النبوة و الفصل الثانى فى حسن البعثة و وجوبه وتقرير دلائل النبوة العامة والخاصة و وجوب عصمة الانبيا ص: ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨. فى طريق معرفة النبى و صدق دعواه و وجوب تصديقه على الله ص ٣١٩ ، ٣٢٠ ، ٣٢١ .

فى اثبات نبوة نبينا ، و ان ثبوت النبوة منحصر فى ظهور المعجزة و بيان اقسام الاعجاز وان القرآن معجزة باقية الى يوم القيامة و بيان شبهات المعاندين و دفعها ص: ٣٢٢ ، ٣٢٣ .

المطلب الخامس فى الامامة و انها خلافة الهية و رياسة عامة و يجب على الله تعيين الامام و نصبه و بيان الاقوال فى الامامة و اثبات مذهب الحق فيها ص: ٣٢٤ ، ٣٢٥ ، ٣٢٦ ، ٣٢٧ .

الفصل الرابع من المطلب الخامس فى وجوب عصمة الائمة عليهم السلام ، و ان الامام يجب ان يكون افضل عصره و ان الامام يأخذ المعارف من الحق بالالهام ص: ٣٢٨ ، ٣٢٩ ، ٣٣٠ .

الفصل الثالث فى تعيين الخليفة و الامام بعد نبينا صـ و بيان المذاهب المختلفة فى الامامة وتقرير الدلائل على حقية المذهب الاثنا عشرية و انه يجب بقاء الامامة الى القيامة ولايجوز انقراضه و ان علياً هو الامام بعد غروب شمس الرسالة لاجتماع شرائط الامامة فيه و ان رسول الله عين علياً للامامة للدلالة النقلية الموجودة فى كتب العامة و بيان الادلة المثبتة لامامة بقية ائمة المهديين وخاتمهم قائمهم و ان رسول الله قد اخبر بوجوده و انه يملأ العالم قسطاً و عدلاً ص: ٣٣٢ ، ٣٣٣ ، ٣٣٤ (الى ص) ٣٤٥ .

فى احوال ائمة الجور و ذكر مطاعن خلفاء الضلال ص ٣٤٦ ، ٣٤٧ ، ٣٤٨ ، ٣٥١ .

المطلب السادس فى المعاد و بيان اقسامه و تعريفه و تعريف اللذة والالم و تقرير اصناف الأمم و تفصيل عواقب النفوس المختلفة من اللذة و الألم ص: ٣٥٢ ،

٣٥٣ ، ٣٥٤ ، ٣٥٥ ، ٣٥٦ ، ٣٥٧ ، ٣٥٨ .

فهرست رساله اصل الأصول

ملانعيما طالقاني

ذكر سبب تأليف الكتاب و انه التمس من المؤلف بعض الفضلاء القاطن في مدينة قم تأليف رسالة في مسألة الوجود و توحيده تعالى و صفاته و كيفية الجعل و الایجاد و انه ذكر المؤلف العلامة (قده) قضية فراره من الاصفهان بعد غلبة عساكر الافاغنة و اهلاک من كان في عاصمة ايران و تخريب البلاد المجاور و توطنه في بلدة قم مرکز امن و امان و هو قدائف الرسالة مع تشتت البال و الابتلاء بمصائب فقدان العثيرة و الأقارب ص : ٣٦٣ ، ٣٦٤ ، ٣٦٥ .

بيان معنى مفهوم الوجود و كيفية حمله على افرادہ و انه من المعاني البديهية و بيان مايرد على بداهته و الاشکال على ماورد و دفعه بما لا مزيد له ص : ٣٦٦ ، ٣٦٧ ، ٣٦٨ ، ٣٦٩ .

تقرير كيفية عروض الوجود للماهيات و بيان اقسام العوارض و التحقيق في ان عروض الوجود للماهية عروض تحليلي و بيان وجوه الفرق بين العوارض الخارجية و العوارض التحليلية ص : ٣٧٠ ، ٣٧١ ، ٣٧٢ .

انكار عوارض الماهية و ارجاعها الى عوارض الوجود و بيان وجوه الفرق بين العرض و العرضي و كيفية اتحادهما و نفى عروض الفصل للجنس و انكار كون الفصل من عوارض الجنس ص : ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، ٢٧٦ .

في بيان بساطة المشتقات و الفرق بين المشتق و منشأ الاشتقاق و تقرير وجوه الفرق بين العوارض الخارجية و الذهنية ص : ٣٧٧ ، ٣٧٨ ، ٣٧٩ .

في ان الوجود مساوق للتشخص و التحقيق في مسألة العوارض و تقريره وجوه الفرق بين العروض الذهني و الخارجی و تقرير كلمات القوم في القاعدة الفرعية و التحقيق حول كلمات الاعلام و بيان مايرد عليهم في المسألة و تقرير ما حققه

صدرالحکماء ص: ٣٨٠ ، ٣٨١ ، ٣٨٢ ، ٣٨٣ ، ٣٨٤ (الى ص ٣٨٨) .

الفصل الأول فی ان الوجود و عناوینها الذاتية زائد فی امکانات و اما فی الواجب فهو بین ذاتها و بیان وجوه الفرق بین الوجود المفهومى العنوانی و الوجود الخارجی الاصل و ماهوعین الواجب هو حقيقة الوجود وان الوجود المفهومى يعرض جميع المقولات حتى الواجب ص ٣٨٩ ، ٣٩٠ ، ٣٩١ ، ٣٩٢ ، ٣٩٣ ، ٣٩٤ ، ٣٩٥ .

فی كيفية اشتراك الوجود معنى و بیان وجوه الفرق بین القدر المشترك الذاتی والعرضی ص : ٣٩٦ ، ٣٩٧ ، ٣٩٨ ، ٣٩٩ ، ٤٠١ .
 كيفية عينية سائر الصفات و اتحادها مع الذات فی المرتبة الواجبية و بیان اراء الممتزلة والاشاعة و ذكر الروایات الواردة عن الائمة الدالة على نفسی زيادة الصفات ص : ٣٩٩ ، ٤٠٠ ، ٤٠١ ، ٤٠٢ ، ٤٠٣ ، ٤٠٤ .

الفصل الثاني فی كيفية الجعل و التأثير والایجاد و الاحداث و التكوين، و بیان اقسام الجعل ، و بیان الاقوال فی حقيقة الوجود و ذكر اقسام الجعل وان الجعل يتعلق بالوجود و بیان حقيقة الممكن و تقرير كيفية انتزاع الوجود من المحال فی الخارجية ص: ٤٠٥ ، ٤٠٦ ، ٤٠٧ ، ٤٠٨ ، ٤٠٩ .
 فی ان مفید الشخص و منشأ التعین امر عینی و تقرير کلمات القوم فی مالک الشخص ص : ٤١٠ ، ٤١١ ، ٤١٢ ، ٤١٣ ، ٤١٥ ، ٤١٦ .

نقل کلام الشيخ الاکبر (ابن عربی) فی الوجود المطلق و بیان مراده و مرام غبره من ارباب الكشف و توضیح مرادهم « ان الله هو الوجود المطلق و انه اظهر الاشياء و هو عینها » و بیان وجوه الفرق بین الاحدية و الواحدية و تقرير بعض اصطلاحاتهم ، كالجمع و الفرق و علة وقوع بعض الناس فی الضلالة و ابتلائهم بعقائد مضلة ، كالحلول ، والاباحة و الاتحاد و بیان معنى الوجود المطلق و تقرير الاعتبارات التى تجرى فی الوجود ثم تقرير کلام اکابر الصوفية ص : ٤١٧ ، ٤١٨ ، ٤١٩ ، ٤٢٠ ، ٤٢١ ، ٤٢٢ ، ٤٢٣ .

بيان قول من قال بإمكان ظهور شخص واحد في امكنة متعددة في زمان واحد و تقرير مرامهم في الأعيان الثابتة و الماهيات الامكانية و بيان مايرد عليهم و دفع ما اورد واعلى قولهم في الأعيان ص : ٤٢٤ ، ٤٢٥ ، ٤٢٦ ، ٤٢٧ ، ٤٢٨ .

تقرير مرامه في مسألة الوجود و كيفية تجلى الحق في المظاهر الخلقية و انه وجود مطلق و حقيقة صرفة و ذكر تمثيل لايق للمقام و منور للكلام و التحقيق في قوله : « كنت كنزاً مخفياً . . . » ص ٤٣٠ ، ٤٣١ ، ٤٣٢ (الى) ٤٣٦ .

في كيفية مظهرية الانسان لأسماؤه و صفاته و بيان معانى الاسم و الصفة و الفرق بين الذات و الصفة و الاسم و ذكر ائمة الاسماء و الصفات و كيفية تأثير الاسماء في المظاهر و تأثيرها من الذات و كيفية ظهور الحضرات عن الاسماء و انها منحصرة في خمسة اوستة و ذكر مراتب الوجود ص : ٤٣٨ ، ٤٣٩ ، ٤٤٠ ، ٤٤١ ، ٤٤٢ ، ٤٤٣ .

بيان مرادهم من قولهم : الواحد لا يصدر عنه الا الواحد و التحقيق في مسألة امتناع صدور الكثير عن الواحد و نقل الآراء في هذه المسألة ص : ٤٤٤ ، ٤٤٥ ، ٤٤٦ ، ٤٤٧ ، ٤٤٨ .

تقرير وجوه عديدة في تصوير صدور الكثرة عن الوحدة الحقبة المعروفة و نقل اقوال القدماء و المتأخرين و بيان وجوه المناقشات الواردة و تقرير دفع هذه المناقشات و الايراد على ما ذكره المحقق الطوسي ثم توجيه كلامه ص : ٤٤٩ ، ٤٥٠ ، ٤٥١ ، ٤٥٢ .

نقد طريقة الرئيس ابن سينا ، و الايراد على بعض المعاصرين و تنزييف طريقة الاشاعرة و الايراد على بعض المتكلمين الذين جوزوا صدور الكثير عن الواحد و تقرير طريقة الصوفية في المقام ص : ٤٥٣ ، ٤٥٤ ، ٤٥٥ ، ٤٥٦ .

تقرير مرام الصوفية في مسألة عدم جواز الكثرة عن الواحد الحقيقي و بيان

اعتبارات الوجود وتوجيه مرام العرفاء ص: ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٠ (الى ص) ٤٦٤.
 كيفية صدور العقل الاول عن الحق الواحد و بيان مرامه في القاعده
 المذكورة ص: ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٧ .

الفصل الثالث في توحيد الواجب وكيفية اتصافه بالاحد والواحد و بيان
 وجوه الفرق بين الاحدية والواحدية ، و بيان معنى التوحيد و تقسيمه على
 قسمين ص : ٤٦٨ ، ٤٦٩ ، ٤٧٠ .
 في بيان التوحيد الألوهي و تقريره على مذهب اهل التحقيق ص : ٤٧١ ،
 ٤٧٢ ، ٤٧٣ ، ٤٧٤ .

تقرير شبهة ابن كمونة و دفعها على وجوه عديدة و بيان مراد الامام ع
 في الحديث المعروف بالفرجة ونقل كلام الأعلام في تقرير معاني الحديث المذكور
 ص : ٤٧٥ ، ٤٧٦ ، ٤٧٧ (الى ص ٤٨٥) .
 في ثمره التوحيد الألوهي و التحقيق في التوحيد الوجودي وانه يتعلق
 بالقول و الاعتقاد و العمل على ماسلكه الموحدون من العلماء ص ٤٨٦ ، ٤٨٧ ،
 ٤٨٨ ، ٤٨٩ ، ٤٩٠ ، ٤٩١ .

بيان مراتب التوحيد و تقسيمه الى الذاتى و الصفاتى والافعالى والآثارى
 و تقرير معنى قرب النوافل والفرائض ص : ٤٩٢ ، ٤٩٣ ، ٤٩٤ ، ٤٩٥ ، ٤٩٦ ،
 ٤٩٧ ، ٤٩٨ .

في وجوه الفرق بين التوحيد الافعالى الذى يعتقده ارباب العرفان و
 المسلك الجبرى الاشرى ، و بيان ثمرات التوحيد الوجودى ص : ٤٩٩ ،
 ٥٠٠ ، ٥٠١ ، ٥٠٢ .

تقرير معانى كلمة لا اله الا الله و بيان واحديته و تقرير اقسام الوحدة من
 الحقيقية والمعدية والاعتبارية ص : ٥٠٣ ، ٥٠٤ ، ٥٠٥ ، ٥٠٦ .
 في انه يسلب عن الحق جميع الوحدات، الا الوحدة الحققة الحقيقية وتقرير
 مراد الامام السجاد (الهى لك وحدانية العدد) ص ٥٠٦ ، ٥٠٧ ، ٥٠٨ ، ٥٠٩ .

الخاتمة فى تفسير بعض السور القرآنية ؛ سورة الاخلاص و تفسير آية النور
ص : ٥١٠ ، ٥١١ ، ٥١٢ ، (الى ص ٥٢٧) .

بيان وجوه المناسبة بين الدين المحمدى والدين الابراهيمى وتقرير معانى
الآيات البيّنات ص : ٥٢٨ ، ٥٢٩ ، ٥٣٠ ، ٥٣١ ، ٥٣٢ .

وصيّة المؤلف و ان فيها نصيحة فى الدين وكيفية اشتغال الدين على الاصول
والفروع والتحقيق فى المستقلات العقلية وغيرها وتقرير البرهان على حصر الاصول
فى الخمسة ص : ٥٣٣ ، ٥٣٤ ، ٥٣٥ .

بيان حقيقة فروع الدين والتحقيق فيها و تقرير الدلائل على عدم استفاد
العقل فى الفروع و ان للعقل استقلالاً فى الاصول و بيان اقسام الكشف و تقرير
مراتب الكشف المعنوى ص : ٥٣٦ ، ٥٣٧ ، الى ص ٥٤٢ .

فهرست مطالب تلخيص الشفا از

فاضل هنلى «قده»

الجملة الأولى فى الفلسفة الاولى و فيها عشر مقالات ، المقالة الاولى فيها
ثمانية فصول ، المقالة الثانية فيها اربعة فصول ، المقالة الثالثة فيها عشرة فصول ،
المقالة الرابعة فيها ثلاثة فصول ، المقالة الخامسة فيها عشرة فصول . وهكذا سائر
المقالات التى ذكره فى اول الكتاب بعنوان الفهرس ص : ٥٤٦ ، ٥٤٧ ، ٥٤٨ ،
٥٤٩ الى ص ٥٥٢ .

الفصل الأول فى ابتداء طلب موضوع هذا العلم و تقسيم الفلسفة الى النظرية
و العملية و ان كلامهما على انواع و التحقيق فى ان موضوع هذا العلم يجب
ان يكون اعم من موضوعات سائر العلوم و الفصل الثانى فى بيان حقيقة موضوع
هذا العلم و تقرير مرامهم فى العرض الذاتى ص : ٥٥٣ ، ٥٥٤ ، ٥٥٥ ، ٥٥٦ .
فى تحقيق ماهية الجسم و بيان تركيب الاجسام من الهوىلى والصورة و بيان

وجوه الفرق بین الجسم التعليمی و الطبيعي ص: ۵۵۷ ، ۵۵۸ ، ۵۵۹ ، ۵۶۰ .
الفصل الثالث من المقالة الثانية فی ان الهيولى لاينفك عن الصورة، والفصل
 الرابع فی بيان ان الصورة شريكة علة للهيولى ، لامعلولة ولاعلة برأسها ص :
 ۵۶۱ ، ۵۶۲ ، ۵۶۳ ، ۵۶۴ .

الفصل الثاني من المقالة الثالثة فی نقل مرام القائلين بالمثل و مبادئ
 التعليمات و بيان منشأ ظنونهم ص : ۵۶۵ ، ۵۶۶ ، ۵۶۷ .
الفصل الثالث من المقالة السابعة فی ابطال القول بالتعليمات و بالاعداد
 و بالوحدة ص : ۵۶۸ ، ۵۶۹ ، ۵۷۰ .

الفصل الاول من المقالة الثامنة فی بيان استحالة لاتناهی العلل والمعلولات،
 و الفصل الرابع من المقالة العاشرة فی ان الواجب اول و وجدانى و بيان المراد
 من الواحدانى ص : ۵۷۱ ، ۵۷۲ .

برهان آخر على اثبات تناهى العلل انفاعلية و التحقيق فی ان كل معلول لذی
 ماهية فهو معلول ص ۵۷۲ ، ۵۷۳ ، ۵۷۴ .

فهرست رساله مفتاح اسرار حسینی

مفتاح اول در اثبات صانع و وجوب انتهاء علل و معلولات بحق اول تعالی
 شأنه و بیان آنکه : آدمی را بخدای تعالی دوراه است و تقریر طرق موصله الى
 الحق جل جلاله ص : ۵۸۱ ، ۵۸۲ ، ۵۸۳ ، تا ص ۵۸۹ .
مفتاح دوم ذکر برهان بر مبدأ و معاد ، از مولانا محمدصادق اردستانی ص :
 ۸۵۹ ، ۵۹۰ تا ص ۵۹۴ .

مفتاح سوم در عینیت وجود نسبت بذات باری ، نقل کلام محقق شریف از
 حواشی تجرید ص : ۵۹۵ ، ۵۹۶ ، ۵۹۷ .

مفتاح چهارم ، در بیان توحید بمعنای نفی شرکت از واجب و رد شبهه ابن
 کمونه و نقل کلام صاحب تلویحات در نفی شریک از راه «صرف الشیء لایتکثر

ولا يتعدد » و بیان آنکه اشیاء صرف ربط و نفس تعلق بحق اولند ص: ۵۹۸ ، ۵۹۹ ، ۶۰۰ .

مفتاح پنجم، در بیان توحید و وحدت الحق بطریق عرفا ص: ۶۰۱ ، ۶۰۲ ، ۶۰۳ ، ۶۰۴ .

مفتاح ششم ، بیان وجوه فرق میان علم و معرفت و امتیاز بین دانستن حقایق و رسیدن بآن ، مشاهده حقایق مبدأ و معاد و عوالم ملکوتی و دانستن آن از وراء حجب و استار ص: ۶۰۵ ، ۶۰۶ ، ۶۰۷ ، ۶۰۸ .

مفتاح هفتم ، شرح کلام معجز نظام سرور ارباب معرفت علی ، علیه السلام ، و تقریر معنای حدیث حقیقت منسوب بعلی معروف به حدیث کمیل بن زیاد نخعی از اصحاب سرّ آنحضرت و نقل کلمات عارف دانا عبد الرزاق کاشانی پیرامون معنای حدیث ، ص: ۶۰۹ ، ۶۱۰ ، ۶۱۱ ، الی ص ۶۲۲ .

مفتاح هشتم در بیان حقیقت تنزیه و تشبیه و تزییف کلام اشاعره و معتزله و تقریر مبنای تحقیقی و اثبات مسلک حق ، یعنی جمع بین تنزیه و تشبیه و بیان حقیقت الامر بین الامرین ص: ۶۲۳ ، ۶۲۴ تا ص ۶۲۹ .

مفتاح نهم ، ابطال مسلک برخی از منتسبان بعرفان که بظاهر اهل سلوک و در باطن ملحق به نصاری میباشند ص: ۶۳۰ تا ص ۶۳۳ .

مفتاح دهم ، تحقیق در سرّ ارتفاع حجب تعین در نظر شهود عارف و بقاء حکم حجاب و بیان معنای فناء فی الله ، ص: ۶۳۳ ، ۶۳۴ ، ۶۳۵ .

مفتاح یازدهم ، در بیان معنای فرق و جمع ، و امتیاز بین وصل و فصل و حرکت و سکون » و هذامن مزال الأقدام ص: ۶۳۶ ، ۶۳۷ ، ۶۳۸ ، ۶۳۹ ، ۶۴۰ .
مفتاح دوازدهم در مراعات مقام و تقریر آنکه سالک واقع در مقام جمع بارد و قبول کاری ندارد و جمیع مظاهر وجودی در نظر او یکسان و کل مافی الکنون محبوب و معشوق اوست ص: ۶۴۱ ، ۶۴۲ ، ۶۴۳ ، ۶۴۴ ، ۶۴۵ .

مفتاح سیزدهم ، در بیان آنکه مقام احدیت وجود و نیز درک حقایق امکانیه

عالی ماهی علیه ، اختصاص به حق واجب دارد ص: ۶۴۶ ، ۶۴۷ .
 مفتاح چهاردهم ، در تحقیق رؤیت حق تعالی و تقریر انواع تجلیات الهیه
 ص: ۶۴۸ ، ۶۴۹ تا ص ۶۵۵ .

مفتاح پانزدهم ، در تحقیق طلب رؤیت موسی ص ۶۵۶ ، ۶۵۷ .
 مفتاح شانزدهم ، در نحوه رؤیت مؤمنان حق تعالی را در قیامت هنگام تبدیل
 بحر به بعیرت و نقل کلمات ارباب عرفان در این مسأله ص: ۶۵۸ ، ۶۵۹ ، ۶۶۰ ،
 ۶۶۱ .

مفتاح هفدهم ، در بیان موضوع حکمت و کلام و موضوع علم الهی و
 حقیقت ص: ۶۶۲ ، ۶۶۳ ، ۶۶۴ ، ۶۶۵ .

مفتاح هیجدهم در بیان آنکه کمال از اولیاء حامل اسرار ولایت و امانت
 الهی اند ، نقل اخبار و احادیث وارد در مقام، ص: ۶۶۶ ، ۶۶۷ ، ۶۶۸ تا ص ۶۷۱ .
 مفتاح نوزدهم در بیان مرشد شناسی ص: ۶۷۲ تا ص ۶۷۹ .
 مفتاح بیستم در تفسیر آیت نور ص ۶۸۰ ، ۶۸۱ ، ۶۸۲ ، ۶۸۳ .
 مفتاح یستونم ، فی تحقیق رؤیه النبی و اوصیائه علیهم السلام، ص ۶۸۴
 تا صفحه ۶۹۸ .

مفتاح بیست و دوم، تحقیق در عالم مثال و نقل اقوال مخالفان و موافقان
 ص ۶۹۹ ، ۷۰۰ تا ص ۷۱۱ .

مفتاح بیست و سوم ، تحقیق در رؤیای حضرت فاطمه زهرا علیها و آلهای
 اسلام ص: ۷۱۲ ، ۷۱۳ ، ۷۱۴ .

مفتاح بیست و چهارم ، در بیان اختلاف مراتب نفوس و تحقیق در سرسعدت
 و شقاوت ص ۷۱۴ ، ۷۱۵ ، ۷۱۶ .

مفتاح بیست و پنجم ، در بیان تطابق بین عوالم وجودیه ص: ۷۱۶ ، ۷۱۷ .
 مفتاح بیست و ششم ، تحقیق در صادر اول و بیان مشرب ارباب عرفان و
 حکمای عظام ص ۶۱۸ ، ۶۱۹ ، ۶۲۰ ، ۶۲۱ ، ۶۲۲ .

مفتاح بیست و هفتم ، در بیان حقیقت خلافت و لزوم تبعیت خلیفه احکام

مستخلف عنه را ص : ۷۲۳، ۷۲۴ تا ص ۷۳۰
 مفتاح بیست و هشتم ، تحقیق در وجود مهدی موعود و کیفیت وجود آن
 ص : ۷۳۰ ، ۷۳۱ تا ص ۷۴۴ .

مفتاح بیست و نهم ، بیان مراتب خواتم الولایة و نقل اقوال ارباب عرفان
 ص : ۷۴۵ ، ۷۴۶ تا ص ۷۴۸ .

مفتاح سی ام ، بیان حدیث منسوب بامیر عارفان علی علیه السلام : ان الله شراباً
 لأولیاءه اذا شربوا سکروا و تحقیق پیرامون تجلیات ذاتیه و اسمائیه و افعالیه
 ص : ۷۴۸ ، ۷۴۹ ، ۷۵۰ ، ۷۵۲ ، ۷۵۴ .

مفتاح سی و یکم ، بیان مجملی از ریاضات ارباب حقایق و تحقیق در انواع
 واردات و معارف وارد پراهل سلوک و ریاضات ص : ۷۵۵ ، ۷۵۶ ، ۷۵۷ ، ۷۵۸ ،
 الی ص ۷۶۵ .

مفتاح سی و دوم ، تحقیق در انواع عشق و نحوه ظهور آن و خواص آن
 ص : ۷۶۵ ، ۷۶۶ ، ۷۶۷ تا ص ۷۷۲ .

مفتاح سی و سیم در محاسبه بانفس ص ۷۷۲ ، ۷۷۳ .

مفتاح سی و چهارم ، در بیان سیر سَلَاک الی الله و تحقیق در اسفار اربعه
 سَلَاک عملی ص ۷۷۴ ، ۷۷۵ ، ۷۷۶ ، ۷۷۷ ، ۷۷۸ .

مفتاح سی و پنجم ، در بیان تحقیق کشف قلب و مجاهده نفس ص : ۷۷۹ ،
 ۷۸۰ ، ۷۸۱ ، ۷۸۲ .

مفتاح سی و ششم ، ذکر احادیث داله ، بر مکاشفه قلبی و تحقیق آنکه عارف
 کامل بچشم دل مشاهده انوار الهیه نماید و حق را بچشم قلب می بیند ص ۷۸۳ ،
 ۷۸۴ ، ۷۸۵ .

مفتاح سی و هفتم ، در بیان توبه نمودن و مشغول شدن مرید بذکر ص :
 ۷۸۶ ، ۷۸۷ ، ۷۸۸ ، ۷۸۹ ، ۷۹۰ .

أَوَّلُ جُزْأَيَا

تَأْلِيفُ

فيلسوف اعظم افلوطين معروف به شيخ يونانى

بِأَعْلَى وَجْهِهِ وَمَقَامِهِ

سَيِّدِ جَلَالِ الدِّينِ سَتِيَانِ

قاضی سعید قمی

بسم الله الرحمن الرحيم

یکی از افاضل حکما و عرفای ایران در دوران بابرکت سلاطین صفویّه، قاضی سعید قمی است که علاوه بر تبهر در مباحث تصوّف و عرفان و تبهر در حکمت مشائی و اشراقی و آگاهی از علوم ریاضی و طب، در علم فقه و حدیث و رجال و تفسیر نیز از فضایل زمان خود میباشد، و بواسطه اطلاع جامع از علوم نقلی مدتی بمنصب تضا اشتغال داشت و دارای محضر ترائع بود.

نگارنده در تاریخ فلسفه و عرفان ایران در چهار قرن اخیر به تفصیل پیرامون احوال و آثار و عقاید او بحث می نمایم و در این جا باختصار اکتفا می نمایم .
نام شریف او محمد فرزند مفید و مدعو به سعید شریف قمی است (زنده در سال ۱۱۰۴ هجری قمری) و در مقدمه آثارش خویش را بعنوان محمدالمدعو بسعید الشریف القمی معرفی می فرماید .

قاضی سعید در علوم عقلی از تلامیذ سه دانشمند معروف عصر صفویّه : حکیم و عارف و فقیه و مفسر و محدث بزرگ آخوند ملا حسن فیض و فیلسوف اجل آخوند ملا رجبعلی تبریزی و حکیم محقق و فیلسوف عظیم الشأن آخوند ملا عبدالرزاق لاهیجی است که در عرفانیات و حکمت متعالیه متأثر از فیض کاشانی و در حکمت بحثی و مشائی مستفید از محضر ملا رجبعلی و ملا عبدالرزاق است و گویا برخی از آثار شیخ اشراق را نزد ملا عبدالرزاق قرائت نموده (۱) .

(۱) - حقیر در جلد اول منتخبات بیان کردم که ملا عبدالرزاق اگرچه در مقام تالیف

قاضی بههرسه استاد خود ارادت میورزد و از افکار این سه استاد متأثرست ولی در الهیات و ربوبیات به آخوند ملا محسن نزدیکترست و در آثار خود از او بیشتر اسم می‌برد و او را بسیار می‌ستاید و منشأ این توجه انغمار شدید قاضی در مباحث عرفان و تصوف است.

افکار علمی قاضی سعید

قاضی بحسب تمایل علمی تحت تأثیر عقاید فیض قرار گرفته است لذا باید پذیرفت که مثلاً او همان آراء ملا صدرا را تقریر می‌نماید و در بیان معانی کلمات وارد از اهل بیت عصمت و طهارت یعنی ائمه شیعه - علیهم السلام - بتأویلات عرفانی بیشتر از آنچه ملا صدرا در شروح و تعلیقات خود بر مآثورات ولویه بیان نموده پرداخته است باین معنا که انغمار او در تصوف بیشتر و تمحض او در تأویلات که گاهی خالی از افراط نیست بیش از فیض و ملا صدرا است.

فکر قاضی و قریحه او بالذات متوجه مباحث عرفانیست و شاید اگر او از محضر

→

آثار خود طریقه شیخ‌رئیس را اختیار نموده و در مباحث کلامی احاطه قابل توجه بآثار و اقوال محققان از متکلمان از خود نشان می‌دهد ولی در عرفانیات ماهر و بافکار حکمای اشراق محیط و بمبانی استاد خود معتقد و در حکمت متعالیه بروش ملا صدرا ورزیده و در معضلات و عویصات مسائل حکمی بافکار استاد خود مؤمن و در انواع و اقسام مشارب و مشارب علمی طریقه عرفا را بر دیگر طرق در الهیات ترجیح داده است.

نگارنده با ذکر دلائل و قرائن موجود در آثار او از قبیل بعضی از اشارات و تصریحات موجود در قیسم دوم شرح او بر تجرید علامه طوسی و بعضی از مواضع گوهر مراد و تعلیقات بسیار نفیس او بر حواشی علامه محقق خفری در منتخبات فلسفی عرض نمودم که باید با دقت بیشتر و تفحص تامتر در عقاید و آثار این حکیم عظیم مقام بزرگ او را شناخت.

ملا عبدالرزاق یکی از شعرای بزرگ عصر خود باید بشمار آید. سبک او در شعر، سبک هندی است و بین او و شاعر بزرگ عصر صفویه میرزای صائب دوستی عمیق موجود بوده است.

عرفائی نظیر قونوی و کاشالی و قیصری بهره‌مند میشد در طراز بزرگترین عرفا قرار می‌گرفت .

در مقام تقریر مقاصد فلسفی قهراً در عداد شارحان و پیروان ملا صدرا قرار گرفته‌است اگرچه با افکار او گاهی مخالفت نموده ولی در تقریر همان مطلب کاملاً طریق آخوند ملا صدرا را پیموده است .

علت این امر آنستکه این دانشمند بزرگوار در مشرب حکمی از ملا رجب‌علی نیز لون گرفته‌است و حال تلمیذی که از اساتید متعدّد که هر يك دارای مشرب خاص و مباین با مسلک دیگری باشند و شاگرد از مشارب مختلف متأثر شود معلوم است .

قاضی سعید در موارد متعدّد از آثارش از جمله همین تعالیق بر اثولوجیا حرکت در جوهر را انکار نموده و بر ملا صدرا ایراد نموده و او را سخت تخطئه نموده است ولی قواعدی را مورد توجه قرار داده و مسائلی را پذیرفته است که صحت آن قواعد بدون التزام بحرکت جوهری و اشتداد در وجود در قوس صعود مورد تردید بل که بدیهی البطلان است، در موارد زیاد اصلاً پی بمقصد ملا صدرا نبرده و مبنای او را تخطئه نموده و خود مطلبی را در آن مقام اختیار نموده که عبارات او چه بسا در کتب ملا صدرا موجود است و شاید این عبارات را فیض در آثارش آورده و قاضی از آثار فیض آن را نقل نموده است . قاضی سعید در مشرب فلسفی ملا صدرا چندان توانائی ندارد و در مقام تحریر مباحث عقلی صرف که تفضّل در نظریات اساس کار است گاهی سخت از مرحله دور میافتد، و در مقام تخطئه بعضی از مطالب ملا صدرا احیاناً دوچار پریشان‌گوئی نیز می‌شود . لذا بعضی از اساتید نگارنده قاضی سعید را نمی‌پسندید و او را تخطئه می‌نمود ، ولی بعقیده حقیر علت ابتلای او به فوات همان است که عرض شد و آثار او دلالت بر عظمت مقام علمی این دانشمند بزرگ دارند . این مسأله مسلّمست که ملا صدرا قائل بتجرّد نفس است در جمیع مراتب غیبی آن ، و نزد او فقط قوای ظاهری نفس در ماده انطباق دارند، لذا نزد او نفس در مرتبه توهّم و تذکّر و تخیّل و حسّ مشترک از ماده تجرّد دارد، و دیگر حکمای اسلامی حتی حکمای اشراق که بعالم مثال و برزخ در قوس نزول قائلند غیر مقام تعقل ، دیگر مقامات نفس را مادی میدانند .

شیخ رئیس متخیله را روی مبنای خویش مادی میدانند ولی در موردی از ناحیه اشکالاتی که بر خود وارد می نماید اذعان به تجرد آن نموده ولی در این عقیده پایدار نمانده است چون بر فرض تجرد روی مبنای او باز اشکالاتی بوجود می آید از جمله آنکه آیا قوه خیال تجرد تام دارد یا تجرد آن ناقص است؟ در این صورت باید نفوس حیوانات بعد از بوار بدن باقی بمانند و باید ملتمز شد که حیوان تام القوی باید دارای تعقل و تجرد تام باشد، در صورت تجرد برزخی، لازم آید که افراد حقیقت واحد، برخی مجرد و برخی مادی باشند و لازم آن تشکیک خاصی است که شیخ از آن ابا دارد. شیخ اشراق چون صور نوعیه را منکرست تصریح بعرضیت برخی از قوای نفس نموده است و تصویر و دیگر آثار وارد بر مواد را ناشی از فعل ارباب انواع میدانند و خواهی نیز در این مسأله از او تبعیت نموده است یعنی مصوره را انکار نموده است.

قاضی در مسأله تجرد قوه خیال در کلام صدر المتألهین دقت و تعمق ننموده و ندانسته است که نفس ناطقه دارای درجاتی از وجود جوهریست و نیز باین مسأله، که صور قائم به نفس چه صور واقع در مقام تجرد تام نفس و چه صور قائم بدیگر قوای باطنی نفس بقیام فاعلی و صدور بنفیس قائمند و نفس وجود واحد اطلاقی است که با حفظ وحدت ذات در مقام ذات مدرك عقلانیات و در مرتبه متأخر مدرك متخیلاته، مرتبه ای از نفس مجرد تام و مرتبه ای از آن مجرد برزخی و مرتبه نازله نفس عین مواد و اجسام است و کلیه صور قائم به نفس که در مقامات غیب و غیب الغیوب نفس قرار دارند با نفس متحد و باقی و دائم الوجودند و بواسطه نرسیدن به مراد ملاصدرا در رساله الطالعه والبوارق در مسأله معاد گوید: - بارقه - ان الشیخ رئیس مشائیة الاسلام ذهب الى بقاء القوة المتخیلة لأغراض (١) حملته الى ذلك، وبعض الأعلام من الاساتید العظام زاد فی هذا الطنبور فصّح بجوهریتها

(١) - از جمله بقاء ذات حیوان و انسان در مقام خیال بلحاظ بقاء و دوام صور وارد بر خیال و آنکه شیء مادی دائماً در حالت تحلیل است و اگر قوه مادی باشد ممکن نیست صور قائم بآن باقی و محل در حال ذوبان و تحلیل باشد

وبقائها . قال ان القوة المتخيلة جوهر قائم لا في محل^۱ من البدن واعضائه، ولا هي موجودة في جهة من هذا العالم الطبيعي ، وانما هي مجردة عن هذا العالم في عالم جوهری متوسط بين العالمين ... وقد تفردنا باثبات هذا المطلب ببراهين ساطعة وحجج قاطعة وان الجزء الباقي من الانسان هو القوة المتخيّلة ، لأنه آخر الأكوان الحاصلة للحيوان بل للانسان من القوى الطبيعية والنباتية ... واول الأكوان الحاصلة في النشأة الآخرة ... فهذه القوة هي الباقية من الانسان بعد خراب البدن ، فيصلح لأن تقوم عليها النشأة الآخرة ...» .

منظور آخوند از اين عبارت آنستكه انسان با آنكه در اول مرتبه وجود دنياوى عين موادست بحسب تكامل بعد از طى درجات معدنى و نباتى و ارد مرتبه حيوانى ميشود و اين مرتبه اولين موطن از موطن بلاد تجرد آبادست كه از عالم ديچوز مزاج و ماده و فناء رهائى يافته و در موارد ديگر اين مرتبه را آخر فطرت حيوان و اول فطرت انسان ميداند و مقام بل كه مقامات و درجات انساني بعد از طى درجات حيوانى حاصل ميشود و حيوان بالفعل و انسان بالقوة و قتي انسان ميشود كه داراى تجرد تام شود و جميع مراتب و درجات حاصل از سلوك در صراط انساني از مراتب حيوانى و انساني تا آخر فناء انسان در مبدأ وجود با هيئات و صور حاصل از اعمال باقى و دائمى است .

بعد از دقت در آنچه بيان شد مى پردازيم باشكالات قاضى و مناقشات او كه از نحوه تحرير اشكالات معلوم ميشود كه او اصلاً كلمات آخوند ملاصدرا را مس^۲ نموده است گويد : بارقة الامر عندى فى المقامين ان ذلك ظلم من القول وزور من الفصل . اما القول ببقائها مع العرضية فذلك قول بوجود العرض الجسماني من دون محل ، او بانتقال العرض . و اما جوهريتها فلان الجوهر الفاعل فى المواد ليس الا النفس والصورة ، و ظاهر ان الصورة لا بد^۳ من (۱) مادة فيكون جسماً ، فالنفس هي المدبرة للبدن ، فيكون لشخص واحد ففسان ، فيكون هناك ذاتان ...» .

اين شخص معروف به فضل و ذكاء باين مطلب كه ملاصدرا كراراً در آثارش

(۱) - رجوع شود باو آخر رساله - الطلائع والبواق - اين رساله به چاپ نرسيده

بیان کرده است که جمیع قوای ظاهری و باطنی نفس درسلک وجودی واحد قرار دارند و نفس چون در مقام ابتدای وجود عین، مواد است، از ناحیه حرکت و استکمال و اشتداد درجات نباتی و حیوانی را که اولین منزل تجرد برزخی همین مرتبه حیوانی است و انسان درحرکات صعودی نظیر وجود درحرکات نزولی ولی بعکس نزول باید جمیع مراتب ممکنه را طی نماید، یعنی ماده انسان قبل از طی درجات نباتی بمقام حیوانی نمیرسد و قبل ازطی درجات حیوانی که تجرد برزخی است بمقام تجرد تام نائل نمیشود و همانطوری که در قوس نزول مراتب درسلک وجود واحد قابل اشتداد یعنی دارای درجات شدید و ضعیف قرار دارد در صعود نیز مراتب ازدرجات وجودی جدا و ممتاز از نفس درمقام تعقل نمیباشد.

بناهء علی ما ذکرنا : وجود واحد انسان دارای عرضی عریض است که با حفظ وحدت کل القواست و می توان باتحاد نفس با جمیع قوای ظاهری و باطنی ازفواحی متعدد استدلال نمود، از ناحیه مدبرك و مدرك و ادراك و نیز در مراتب حس و احساس. و در درجات نباتی و معدنی، نفس عین مواد و اجسام است. اما اینکه گفت : القول ببقائها مع العرضیة ... الخ، نه شیخ رئیس قائل به عرضیت (۱) خیال است نه ملاصدرا چون این اعظام قائلند بجوهریت نفس حیوانی و متخیله از انسان درمقام ادراك اشباح و اجسام، و ملاصدرا اصرار دارد براینکه صور قائم بخیال نیز حلول درجوهر نفس حیوانی و قوه متخیله ندارند و قیام این صور، قیام صدوری است.

قاضی بعد از بیان آنچه که نقل شد همان مطالبی را که ملاصدرا در امر نفس و نحوه ظهور او در مراتب قوای عالی و دانیة خود کرا را در کتب خود ذکر کرده است بعنوان رأی و عقیده خود در این رساله نقل کرده است و گفته است :

والحق ان النفس جوهر خلقه الله بحيث لها درجات متخالفة من الوجود و اکوان متواردة علیها فی عالم الشهود، و هی فی العالم الجسم یصیر طبعاً و فی العالم المتوسط نفساً و فی العالم العلوی ان تدارکته العناية الالهیة عقلاً بالفعل ...» الی ان قال

(۱) - گویا شیخ رئیس را بجای شیخ اشراق مورد مؤاخذه قرار داده است.

یعنی زاد فی طنپوره نعمة اخرى :

«... ولامعنى لكون القوة الخيالية العرضى يبقى مع النفس كما ظنه الرئيس، ولا انها تصير مجردة كما قاله الاستاد - ملا صدرا - بل الحق هو ما بيناه ...» .
استناد عرضيت اين قوه، يعنى نفس حيوانى ومبدأ ادراك جزئى خيالى در انسان بهشيخ رئيس، افتراى صرفست، وشايد رئيس مشائيه اسلام را بجای استاد اشراقيه، مورد مؤاخذة قرار داده است .

واما اینکه گفت : ولا انها تصير مجردة ... الخ، دليل آن از اين قرار است که ایشان حرکت در جوهر را انکار کرده است، لذا بايد معتقد شود که نفس صورت تماميه بدن است و حادث شده است از ناحیه استعداد موجود در بدن جهت تعلق نفس، فرقى که اين قول با قول ديگر حکما دارد آنستکه محققان نفس مفاض بيدن را مجرد تام عقلانى بحسب جوهر ذات دانسته اند ، لذا حادث نزد آنان جوهر مجردى است که ذاتاً مجرد و بحسب فعل مادی است و جهت قوه نفس راجع است به بالقوه بودن آن جهت ادراك صور عرضى حال در جوهر نفس بدون آنکه اين صور در جوهر ذات نفس کوچکترين اثرى از حيث تبديل نفس از قوه بفعليت در نفس وجود نفس داشته باشند و گرنه بايد جوهر ذات نفس مجرد داراى هيولى واستعداد باشد .

قاضى سعيد بايد زائد بر اين نيز امرى را بگردن بگيرد يعنى بگويد : نفس بواسطه حصول استعداد خاص مزاج بدن حادث ميشود در حالى که داراى دونحو از تجردست ، تجرد تام بحسب مقام ذات و تجرد برزخى باعتبار تخيل .

در اين صورت کلیه اشکالاتى که ملا صدرا بر مسلک مشهور از حکما نموده است براى و نیز وارد ميشود و در اين صورت جميع نفوس در عرض یکديگر قرار دارند . افراد نوع واحدند . ولى قاضى من حيث لا يشعر بتمام آثار و لوازمی که از ناحیه حرکت در جوهر بر نفس انسانی مترتب است ملتزم شده است از جمله کراراً در کتب خود تصريح کرده است که نفوس در آخرت و بحسب وجود اخروى انواع متباینه اند و اين قول بدون اعتقاد به تحوّل ذاتى از اباطيل و اغلاط است .

و ديگر آنکه در همین جا تصريح می کند که نفس در عالم ماده عين طبع و مواد

و صور قائم بمواد است و در عالم تخیل عین خیال و در مقام تعقل متحد است با صور عقلی و ایضاً آثار مترتب بر مواد و صور مادی را فعل ذات نفس میداند با تصریح باینکه نفس جوهر مجردی است که بالفطره بدون قبول تجدد و تحول و حرکت ذاتی از ناحیه حصول قوه و استعدادات در بدن که امر آن منتظم نمیشود مگر از ناحیه تعلق تدبیری موجودی مجرد حادث و مخلوق دفعه نه از ناحیه حرکات و استحالآت حادث شده .

آثار این عارف حکیم مملو است از مطالبی که از ملاصدرا بواسطه فیض یا آثار ملاصدرا اخذ شده است با انکار مبانی آن فیلسوف عظیم . ایشان توجه نموده اند که نسبت مجرد اعم از مثالی و عقلی بجمیع مادیات علی السواست و دیگر آنکه امکان ندارد مجرد بالفطره حادث زمانی و واقع در دار حرکات و متحرکات باشد . لذا افکار متناقض در آثار او زیاد دیده میشود . آنچه را که قاضی سعید در مقام اشکال بر ملاصدرا ذکر کرده است همه اشکالاتی است که ملا رجبعلی در آثار خود در مقام دفاع از مسلک مشهور بر ملا صدرا وارد نموده است و این شاگرد از استاد در این مطالب پیروی نموده است و در مواردی چون در افکار و عقاید از فیض هم متأثر شده است نقیض آن مطالب را آورده است لذا افکار متناقض در آثار او زیاد دیده میشود .

اثولوجیا

تثولوجیا

عبدالمسیح بن عبدالله بن ناعمة الحمصی در سال ۲۲۶ هـ . ق. این اثر نفیس را از سریانی به عربی ترجمه نمود و یعقوب بن اسحاق الکندی آنرا برای خلیفه عباسی تحریر و اصلاح نمود .

اثولوجیا بمعنای معرفة الربوبیات والهیات است و بعضی آنرا باسم میامیر معرفی کرده اند این لفظ در زبان سوری قدیم بمعنی محاوره و مخاطبه استعمال میشده است، بمعنی پند و اندرز نیز آمده است. این کتاب که بروش اشراق تألیف شده است اثر افلوطین معروف به شیخ یونانی است که یکی از اعظم تلامذ او

(فروریوس صوری) آنرا از تاسوعات استاد استخراج نموده است .
استناد بی اساس این اثر بمعلم اول ارسطو موجب بروز اشکالات زیاده در دوران فلسفه و حکمت شده است، و جمع کثیری را به تأویلات و اداری نموده است.
عبدالله رحمان بدوی در ارسطو عند العرب گفته است این کتاب اگرچه از ارسطو نیست و از آثار شیخ یونانی فلوپین است و نسبت این اثر به ارسطو ناشی از نحوه تفکر علمای اسلام و انظار علمای عرب در عقاید و آراء ارسطوست و با آنکه برای دانشمندان مسلم شده است که این اثر از ارسطو نمی باشد، از نظر علمای عرب و اسلام مشتمل بر آراء ارسطوست .

آقای بدوی گفته است : ارسطو باید این جبر فکری را بپذیرد و همین جبر فکری دانشمندان را وادار نموده است که اثولوجیا را از ارسطو بدانند نه آنکه تصادف و اشتباه سبب نسبت کتاب به ارسطو شده است .

علمای عرب امثال آقای بدوی که همیشه در کنار معارف علمی قرار دارند و در اطراف آثار محققان باید در حد تکثیر فهرست نویسی و کتاب شناس اظهار نظر کنند، باید این قسم اظهار نظر کنند، نه ارسطو این جبر فکری را می پذیرد، چون کتاب برخلاف مشرب اوست و نه شیخ یونانی از این اثر عظیم خود صرف نظر می نماید .

حکمای ایران که مؤسسان طرق مختلف حکمی در دوران اسلامی میباشند، هرگز چنین طرز تفکری از ارسطو ندارند و آنچه حول انظار و افکار موجود در این کتاب بیان کرده اند مباین تفکرات ارسطو و اتباع آن فیلسوف عظیم است .

آنچه که فارابی و شیخ که محرر و مؤسس حکمت مشائی در ادوار اسلامی میباشند و اتباع این دو که شارحان افکار آنها هستند از ارسطو میدانند بکلی با مبانی اثولوجیا متناقض است، لذا همیشه تأویلات بارد خود را متوجه مطالب اثولوجیا نموده اند در این کتاب اگر کسی تأویل قائل نشود و با زحمات زیاد به توجیه مبانی مهم آن همت نگمارد، نصوص و ظواهر این اثر اشرافی بتمام معناست نه مشائی و این مسلم است که اگر اثولوجیا از همان اول مشکوک تلقی میشد و استناد آن به ارسطو بی جهت قطعی جلوه نمی نمود، اهل تحقیق آنرا از افلاطون یا یکی از

اتباع او میدانستند و شاید کسی پیدا نمیشد که آن را از ارسطو بداند (۱) .

مطالب موجود در اثولوجیا ، بسیار عمیق و عبارات آن حکیمانه و نحوهٔ تحریر مباحث علمی آن براسلوبی متین و استوار و درعین ایجاز روان و الفاظ آن رسا و بالجمله القاءکننده مباحث و مسائل این اثر عظیم دارای مقامی عالی در حکمت ذوقی و بحثی است، و بعد از طیّ قرون متمادیه، مبانی این اثر منیف مطابق است با تازه‌ترین و پرجلوه‌ترین انظار فلسفی .

شیخ اشراق اگرچه از این کتاب استفاده قابل توجهی نمود ولی اولین کسی که حق این اثر را ادا نمود و بعمق مبانی آن رسید و برهان بر تمامیت اصول و قواعد آن اقامه نمود، صدرالحکماست و ای کاش صدرالحکما ، بر این کتاب شرح و تعلیق می‌نوشت .

تعلیقات و شرح شیخ‌رئیس بر این کتاب بر فرض صحت انتساب آن به رئیس عظیم‌الله قدره و رفع شأنه، از آن جهت مورد توجه تام قرار نگرفت که مشرب او در حکمت غیرممثای مؤلف کتاب شیخ اعظم یونانی است و شیخ همجا سعی نموده است، مبانی کتاب را با اصول مشائی وفق دهد و همجا مطالب را تأویل نماید .

اثولوجیا از آثاری است که شیخ اشراق بآن توجه زیاد داشته است ، درمسأله صدور کثرت از وحدت و علم حضوری اشراق مجرّد بذات و معالیل خود و نحوهٔ

(۱) - بهمین مناسبت بعضی از محققان از جمله ملا صدرا گفته‌اند مطابق آنچه که در اثولوجیا مسطور است، ارسطو از مسلک سابق خود رجوع نموده و شاید مصلحتی در بین بوده است که برخلاف آرای سقراط و افلاطون در آثار خود سخن گفته‌است. اظهار چنین مطلبی از عبدالرحمن بدوی عجیب است و اعجاب از آن تمصّب درعریّت و اختصار دادن طریق معرفت به عرب و آوردن کلماتی نظیر ارسطو عند العرب و الفلسفة فی العالم العربی و الالهیات عند العرب است درحالی‌که يك فیلسوف متمحض در حکمت‌مشاء و اشراق در دوران فلسفه و حکمت از دیار عرب بوجود نیامده است و افاضل حکما همه غیر عربند و از مقدمه و تعلیقاتی که آقای بدوی و معاصران او نظیر ابراهیم مدکور و غیرهما بر آثار فلسفی نوشته‌اند ، معلوم میشود که مبانی عمیق فلسفی را مَرّ نکرده‌اند و در دیار آنان استاد در این فن وجود ندارد .

علم حق بکثرت و کیفیت شهود کثرات مادی در عقول طولیه و ارباب انواع ونحوه تأثیر انواع مادی از عقول عرضیه و مثیل نوریه متکافئه ونحوه تحقق سنخیت بین فرد عقلی و افراد مادی و تحقق عوالم مثالی وبرزخی در نزول وجود و تحقق وحدت نوعی بین افراد نوع واحد با حفظ علیت و معلولیت و تقدّم و تأخّر و شدت و ضعف و بالجمله وقوع تشکیک در حقیقت نوع واحد و قبول تشکیک در ذاتیات و بودن جوهر معلول ظلّ جوهر و ذات علت و غیر آنچه ذکر شد در این مبحث منشأ الهام شیخ اشراق و دیگر افاضل از اساتید اشراقیه اسلامیّه قرار گرفته ولی در فروعات مترتب بر این مبحث شیخ اشراق و اتباع و اثراب او با اشتباهانی دوجار شده‌اند و مسائلی بر این قبیل از مباحث مترتب نموده‌اند که در اتولوجیا این قبیل از زلات و لغزش‌ها دیده نمیشود .

از جمله انکار صور نوعیه در جواهر جسمانی داستناد جمیع آثار صادر از انواع مادیّه بارباب انواع بدون اثبات مبادی جوهری منشأ این آثار بخیال آنکه ربّ النوع روح واصل و تمام انواع متحصّله در عالم مواد و حرکات است و آثاری را که فاعل مباشر آن باید امری جسمانی باشد مستقیماً بدون تحقق جهات مرجّح تأثیر و تأثر آنرا بعقل مجرّدی که بکلیه مادیات، دارای نسبت مساوی وجهت واحدست مستند نمودن با قواعد عقلی و فلسفی منافات دارد .

کون و فساد در حدوث صور واقع در مواد و تکوین صور در بساط و مرکبات و تحقق آن در مواد قابل متضادات و عدم کون و فساد در اجرام سماوی در آثار ارسطو از مباحث و مسائلی است که به تفصیل مذکورست .

در سماء و عالم در خواص اجرام سماوی مذکورست : « انّها غیر واقعه تحت الکون و الفساد و انّهما یوجدان فی الماده القابله للمتضادات ، ولا ضدّ للأجرام العالیة ولا لحرکتها ، فهی اذن غیر کائنه ولا فاسده ... » .

ظاهر از کلمات شیخ یونانی در اتولوجیا و دیگر کلمات منقول از وی اعتقاد بحرکت و سیلان در موجودات عالم ماده از جمله نفس فاطقه است که باعتبار وجود دنیوی در بدو وجود عین مواد و اجسام و در انتهای وجود باعتبار مرتبه تحیشل مجرّد برزخی و بلحاظ مقام تعقل مجرّد تام و از جهة احساس صورت منطبقه در

مواد بدن است مادامی که پیدن تقیّد دارد وبعد از بوار بدن افاعیل جسمانی مادی وی بجهت نیل بنایت وجودی خودش پایان پذیرد ولی بجسم اخروی وصور متقدّر قائم بجهت فاعلی نفس تقیّد دارد و فرق آن با عقل همین است ، اگرچه پاره‌ئی از نفوس کَمَل از عقول اکملند .

درمیر عاشر اثولوجیا مذکورست : « لما ابتدعت الهیة الأولى من الواحد الحقّ، وقفت والقت بصرها على الواحد ليراه، فصارت - خ - عقلاً ، فلمّا صارت الهیة المبتدعة عقلاً ، صارت یحکمی افاعیلها للواحد الحقّ ... وافاضت علیها قوی كثيرة عظيمة، فلمّا صار العقل ذا قوّة عظيمة ابدع صورة النفس من غیر ان يتحرك (قوای کثیره همان جهات فاعلی مختلف است که در عقل تحقّق دارد ، چون عقل کلّ الاشیاست ، جمیع حقایق حاصل از مجرای عقل بجهات متمایزه مختلفه فاعلیه موجودند که همین جهات مصحّح حصول کثرت در عالم وجودست و همین جهات فاعلیه سبب تکثّر افراد برزخی است، لذا مسلك اثولوجیا آنستکه ، تکثّر افرادی گاهی از جهات متکثّره فاعل نیز حاصل میشود و لازم نیست کثرت فردی فقط از ناحیه ماده و کثرت استعدادات حاصل شود کما ذهب الیه ارسطو، لذا تکثّر افراد برزخی مستندند به عقل واسطه بین حق اول و حقایق جسمانی) وذلك انّ العقل ابدعه الواحد الحق وهو ساکن - یعنی حق ساکن است - وكذلك النفس ابدعها العقل وهو - یعنی عقل ساکن است - واما النفس لم تقوا ان يفعل بغير حركة ... بل فعليته بحركة ... والحركة لا تأتئ بالشئ الثابت الباقي... اذ كان المفعول ثابتاً والفاعل دائراً باندأ اعنى الحركة ، وهذا قبيح جدّاً » .

در میر هفتم گوید : « لما قبلت الهیولى الصورة حدثت الطبيعة ، ثم صورت الطبيعة وصیرتها قابلة للكون اضطراراً . وانما صارت الطبيعة قابلة للكون (۱) لما

(۱) - ملا صدرا در جواهر و اعراض اسفار با تقریری عالمانه این قبیل از کلمات را بحرکت

در جوهر حمل نموده است و در آنجا فرماید :

« قوله : صورت الطبيعة وصیرتها قابلة للكون والفساد ... الخ. معناه جعلتها جعلاً

بسيطاً وهى فى ذاتها قابلة للكون بحسب هذا الوجود، لا أنّها لم تكن فى ذاتها كذلك، فصيرتها كذلك بحسب عارض غريب عن وجودها، ونهايك قوله : « اضطراراً ... » .

جعل فيها من القوّة النفسانيّة ... ثم وقف فعل العقل عند الطبيعة ومبدأ الكون ، فالكون آخر العلل العقلية المصورة واول العلل المكوّنة ، ولم يكن يجب ان يقطف العقل الفواعل المصورة للجواهر من قبل ان يأتى الطبيعة .

ازشيخ يونانی (فلوطين- رض-) درغير اثولوجيا نيز درآثار ملاصدرا مطالبی ذکر شده است که آخوند ملاصدرا کثیری از آن مطالب را حمل بر مبنای خود نموده از جمله در مبحث حرکت و حدوث عالم در قسمت جواهر و اعراض اسفار برخی از کلمات او را حمل بر حرکت جوهر نموده است و معتقد است که محققان از قدما باین مسلك رفته اند ولی باید کثیری از مطالب آنها را با تأویل و چه بسا با تکلف بر حرکت جوهری حمل نمود و این مرد عظیم بواسطه حسن ظنی که با فاضل حکمای از قدما دارد در تحقیقات رشيقه خود سعی و کوشش می نماید که قدما را در آراء و عقاید خود شريك نماید .

ملا صدرا از مواضع مختلف عبارات شيخ يونانی در اثولوجيا و غير آن استدلال بر حرکت جوهر نموده و معتقدست که افلوطين طبائع عالم را سیال میدانند و الفاظ کون و فساد در کلمات در مقام بیان حدوث صور مادیه با حرکت جوهر منافات ندارد و اصطلاح کون و فساد و اطلاق آن در مقابل حرکت جواهر و طبایع از متاخران است . طبع اثولوجيا و انتشار این اثر نفیس با شرح و تعلیق و تهریر و تقریر و معضلات آن و مقایسه آن با آثار حکمای محقق دوران اسلامی ضروری است آنچه که برخی از دانشمندان عرب زبان معاصر ما در مقام تحقیق در مطالب این کتاب نوشته اند بسیار سطحی و بی اهمیت است . فهم مطالب این کتاب بدون آگاهی وسیع و تخصص و تضلع در آثار حکمای اسلامی از محققان مشائی و اشراقی ، و مبانی فلسفی ممتنع و غیر ممکن است .

→

کنایت از آنکه وصف کون و فساد از لوازم ضروری واضطراری هویت صور طبیعی جسمانی است و ایجاد طبیعت همان قراردادن و تکوین آنست متجدداً و متصراً بدون تخلّل جعل بین طبایع و حرکت و سیلان آن ، چون لوازم ذاتی قبول جعل و ایجاد و تکوین جدا از طبایع و ملزومات خود نمایند .

آنچه که معاصران ما در حکمت و عرفان بعنوان مقدمه و تعلیق بر آثار حکما و عرفا نوشته‌اند ارزش علمی ندارد، مگر قسمتهائی که مرتبط میشود به مسائل تاریخی و مباحثی که محتاج به تعمق مبانی فلسفی و تحقیق در مباحث عرفانی نمی‌باشد از این قبیل است مقدمه ابراهیم مدکور بر الهیات شفا و ابن الفارض والحب الالهی تألیف دکتر محمد مصطفی حلمی استاد الفلسفه والتصوف در قاهره .

فهم کتب عرفانی و فلسفی مثل فصوص الحکم ابی عربی و تمهید ابن‌ترکه و شرح‌هایی که بر فصوص نوشته شده است و کتاب شفا و نجات و تحصیل و شرح اشارات بدون تحصیل این کتب نزد استاد متخصص در فن حکمت و تصوف امکان ندارد، لذا این آقایان در مقام تحلیل و تحقیق در مباحث دوچار اشتباهات و زلات غیر قابل اغماض شده‌اند و در کثیری از موارد از نوشته‌های علمای مغرب‌زمین در حل مشکلات استمداد نموده‌اند که این خود نیز در پاره‌ئی از موارد مشکلات زیادی بیار آورده است (۱) ، و این تبعیت از مستشرقان جهت حل مسائل فلسفی و عرفانی منشا

(۱) - در تجزیه و تحلیل مباحث فلسفی و عرفانی اشتباهات زیادی در آثار دانشمندان مغرب‌زمین دیده میشود و عجب آنکه برخی از فضیلات ممالک اسلامی از این افلاط و اشتباهات پیروی نموده‌اند .

یکی از دانشمندان مغرب‌زمین در مقام تحلیل و نقد افکار ابن فارض گفته است چون در کلمات ابن فارض در مواردی لفظ فیض و اصطلاح فیاض موجود است و در اتولوجیا نیز شیخ یونانی این لفظ را در چند موضع استعمال نموده است، پس ابن فارض از افلاطونیان جدید متأثر شده است . از یک دانشمند غربی غیر وارد بر مبانی فلسفی و عرفانی اظهار چنین مطلبی زیاد بعید نمی‌نماید ولی از یک دانشمند عرب وارد به اصطلاحات کتاب و سنت ، تصدیق این قبیل از عقوات مستبعد است، لفظ فیض و اسم فیاض در لسان شریعت متداول، و فیاض از اسماء الهیه است و اهل تحقیق از عرفا تصریح کرده‌اند که در لسان شرع از آن جهت بمبدا وجود، فیاض اطلاق شده است که حقیقت وجود از نهایت تمامیت و جامعیت منشا فیضان وجود و کمالات وجودی بحقایق امکان و اعیان خلقیه است و حقیقت حق از باب آنکه صرف صرف کلیه شئون وجودیست مبدا فیضان این شئون است نسبت به ادوات امکانیه،

اشتباهات عجیبی شده است، و کثیری از مسائل عالیۀ عرفان و فلسفه همانطوری که در این مقدمه ذکر نمودیم بواسطه ناواردی آنان بزبان فلسفه و عرفان بغلط تفسیر شده است .

قاضی سعید در مشرب فلسفه و عرفان تابع استاد عظیم خود علامۀ کاشانی ملا محسن فیض و او تلمیذ مخلص و مقّرر بدون چون و چرای ملاصدر است . چون قاضی از حوزه تدریس ملاعبدالرزاق و معاصر وی ملارجبعلی بهره برده است گاهی بر مبانی ملاصدر را مناقشه می نماید که بر طبق مبانی و قواعدی که (از باب تأثر زیاد از استاد خود فیض) پذیرفته است، و در واقع همه مطالب او بر آن قواعد استوار است این اشکالات بی اصل و غیر وارد است .

از این جهت بعضی از اساتید چندان توجّهی باو ننموده اند و او را غیر متضلع در حکمت نظری دانسته اند . بعقیده حق آنست که او در حکمت متعالیه تضاع

» -

لذا از اصل وجود ساری در مراتب وجودی بغیض و از حقایق متقوم بحق به مستفیض تعبیر نموده اند .

یکی دیگر از موارد تأثر فضیای عصر ما از دانشمندان غربی که در تصوّف بحث کرده اند، مبحث وحدت وجود است، درمطایب این بحث در مقام معرفی افکار متصوّفۀ اسلامی از قبیل مولانا و ابن فارض و دیگران، سخن از وحدت شهود در مقابل وحدت وجود بمیان آمده است و گفته شده است که ابن فارض و مولانا و بعضی دیگر از صوفیه از عرفای وحدت وجودی نیستند و قائل بوحّد شهودند و دکتر ابوالعلاء عفیّی و حلمی و بعضی دیگر از معاصران بدیده تأیید بر این مطلب نگریسته اند و سؤال کرده اند که معنای این سخن چیست ؟

برخی از ارباب تحصیل از محققان عرفا تصریح کرده اند که بدیده کشف و شهود موجود و وجود حقیقی حق است و وجود امکانی همان ظهور «اضافه و نسبت وجود حقیقی است که بالذات موجود نمی باشد و تحقق آن تبعی است .

این معنای شعری متصوّفۀ از قبیل شبستری و مولانا و طاهر و از همه لطیف تر ابن فارض بزبان شعر بوجه اتم با بیانی رسا تقریر نموده اند و مستند آنان کشف و ذوق شهود است نه برهان و نظر و بیان آن از طریق استدلال عقلی، اگرچه بعضی از ارباب تحقیق از طریق برهان نیز در صدد اثبات مرام و مسلک خود برآمده اند .

و تخصص تمام نظیر آخوند نوری و تلامیذ او ندارد ولی از باب آنکه مدت‌ها بدرس فیض حاضر شده است قهراً کثیری از مبانی این حکمت را پذیرفته است و در این شرح اساس کار او بمبانی ملاصدرا وابسته است و همه‌جا از او استمداد نموده است و شرح او مجموعه‌ایست از مطالب و عبارات حق‌الیقین و اصول‌المعارف فیض کاشانی و این دو کتاب تلخیصی است از اسفار و شواهد آخوند ملاصدرا .

قاضی سعید در تصوف بیش از فلسفه نظری خبرگی دارد و بیشتر شروح او بر احادیث و اخبار مأثور از عترت و اهل بیت عصمت در عقاید ، بر عرفان مبتنی است و در این قسمت از دیگران ممتاز است و شرح او بر توحید صدوق و دیگر آثار او در این زمینه از نفایس آثار بشمار میرود .

قاضی در این تعلیقات عالی‌ترین مباحث مربوط به نفس و عقل و نحوه ارتباط بین عقول و نفوس و نحوه تعلق بین نفوس و اجسام را با انضمام لطائفی از افکار ارباب توحید را پیرامون شرح چهار میمر اثولوجیا با کمال مهارت و تسلط بیان نموده است .

محقق علامه در موارد مهم و لازم به نقل تعلیقات منسوب به شیخ اعظم رئیس ابن سینا بر اثولوجیا پرداخته و در اکثر مواردی که بحث به موارد اختلاف بین شیخ و ملاصدرا منجر میشود در صدد تزییف قول شیخ برآمده است و برخی از مواقع اشکالات او بر شیخ رئیس ناوارد و غیرموجه به نظر می‌آید (۱) و در بعضی از موارد مبنای ملاصدرا و تحقیق او در مباحث عقل و نفس درست بیان نمیشود .

(۱) - در آثار قاضی سعید مطالب یکنواخت در سلك تحریر نیامده و نوشته‌های او مزوج است از غث و سمین، کلمات و استدلال‌های محکم و سست. علت این امر آنستکه از مشارب مختلف متأثر است و بعقیده نگارنده در مباحث ذوقی صاحب سطوت و قدرت و در مباحث نظری صرف گاهی مطالب خطابی را به صورت مبانی برهانی تقریر مینماید و در مقام اعمال نظر و تصرف در مباحث نظری از او لغزش زیاد دیده میشود .

در همین تعلیقات مسأله حرکت در جوهر و وقوع تشکیک در مراتب صعود و وجود ناشی از وقوع سیلان در اصل وجود عام ساری در درجات و مراتب را سخت مورد اشکال قرار داده و خود تمام فروع مترتب بر حرکت جوهر را قبول نموده است .

حقیر جهت اجتناب از تطویل از تحقیق در این مباحث در این مقدمه و نیز در حواشی خودداری نمود و بحث تحقیقی در پیرامون مباحث کتاب اثولوجیا را موکول به بعد مینماید و انشاءالله بعد از توفیق چاپ تمام رسائل اثولوجیا مفصل بحث خواهد شد .

در خاتمه این مقدمه ناچارم از تذکّر مطلبی که باید بآن توجه شود : باید توجه داشت که برخلاف تصوّر جمعی از دانشمندان مغرب زمین اثولوجیا مأخذ افکار عرفای اسلامی نیست و نسخ بحث و نحوه تحقیق پیرامون مسائل الهی در این کتاب به سبک فلسفه و حکمت است و آنچه را که عرفای اسلام تحقیق نموده اند مبتنی است بر قواعد دیگر غیر آنچه در این قبیل از رسائل موجود است . صاحبان ذوق و استعداد از دانشجویان مغرب زمین و نیز فضلاء ایرانی که با آنان سروکار علمی دارند باید بدانند که تصوّف و عرفان اسلامی اولاً و بالذات و مأخوذ از قرآن مجید و آثار وارد از حضرت ختمی مرتبت بوساطت اهل بیت او علیهم السلام می باشد .

حقیر در مقام تصحیح اثولوجیا از چند نسخه خطّی استفاده نمود، که خالی از اغلاط نمی باشند، لذا این نسخه که تقدیم بارباب معرفت میشود، ناقص خواهد بود. نگارنده صریحاً معترفم که مرد میدان این کار نیستم و بواسطه کارهای علمی که در دست دارم دقت و نیز ذوق و حوصله کار تصحیح دقیق را فاقدم، و بعد از این وقت خویش را صرف تعلیق و شرح بر آثار نفیس متصوّفه، و تألیف آثار عرفانی که در دست تهیه دارم، خواهم نمود .

مشهد - روز سوم شهر شعبان المعظم سال ۱۳۹۶ هـ. ق. روز ولادت با سعادت

سید الأحرار حسین بن علی علیهما السلام ارواح العالمین له الفداء

سید جلال الدین آشتیانی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد اشرف اولى الحكمة
والآل باب .

المير الاول من كتاب ارسطوطاليس الفيلسوف، المسمى باليونانية
- اثولوجيا - ، وهو القول على الربوبية ، تفسير فرفوربوس الصورى ، ونقله
الى العربية عبدالمسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصي ، واصلحه لأجل المعتصم
بالله ، ابويوسف يعقوب بن اسحاق الكندي^١ : جدير لكل ساعى لمعرفة الغاية
التي هو عايدھا للحاجة اللازمة اليها وقدر المنفعة الواصلة اليه فى لزومه
مسلك البقية لتدميث الاساليب القاصدة الى عين اليقين المزيل للشك^٢ عن
النفوس عند الافضاء (الف) به الى ما طلب منها ، وان^٣ يازم طاعة تصرفه ما
يذيقه من المذاذة الترقى فى رياضات العاوم السامية الى غاية الشرف التى
يتوقد (ب) النفوس العقلية (ج) بالشروع الطبيعى اليها .

قال الحكيم : «اول (د) البقية آخر الدرك ، واول الدرك آخر البقية» .
فالذى^٣ انتهينا اليه من الفن الذى يضمّنه كتابنا هذا هو أقصى غرضنا
وغاية مطلوبنا فى غاية ما تقدّم من موضوعاتنا ، ولما كانت غاية كل فحص
وطلب انما هو درك الحق ، وغاية كل فعل نفاذ العمل ، فان استقصاء الفحص

(الف) - الاقتضاء - خ. الاصابة - خ

(ب) - يتوقف - خ ل . (ج) - بالشروع - خ ل .

(د) - الأول - خ .

والنظر يفيد المعرفة الثابتة بأن جميع الفاعلين الكائنين يفعلون بسبب الشوق الطبيعي السرمدي ، وان^٦ ذلك الطلب والشوق لعِـرَـة ثابتة ، وان^٧ه اذا لم يثبت معنى الغاية التي هي المطلوبة عند الفلسفة، بطل الفحص والنظر، وبطلت المعرفة ايضاً ، وبطل (الف) الجود والفعل (ب) .

واذ قد ثبت من اتفاق افاضل الفلاسفة ، ان علل العالم القديمة البادية اربعة : وهي - الهولي، والصورة ، والعلة الفاعلة ، والتمام (ج) . فقد وجب النظر فيها وفي الأعراض العارضة منها وفيها، وان يعلم او ايلها واسبابها والكلمات الفواعل فيها، واي^٨ العلل (د) منها احق بالتقديم والرياسة . وان كانت بينها مساواة في بعض انحاء المساواة، فان^٩ قد كنّا فرغنا فيما سلف من الإبانة عنها، وايضاح عللها (هـ) في كتابنا الذي بعد الطبيعيات (و) ورتبنا هذه العلل الترتيب الإلهي^{١٠} العقلي على توالي شرح النفس والطبيعة وفعلهما، واثبتنا هناك ايضاً معنى الغاية المطاوعة بالقوانين المقنعة^{١١}، الإضرارية^{١٢}، واوضحنا ان^{١٣} ذوات الأسباب (ز) لا يسد لها من غايات ، وان البقية هي الغاية، وان معنى الغاية^{١٤} ان يكون غيرها بسببها، وان لا يكون بسبب غيرها، فان اثبات^{١٥} انبيات المعرفة دليل انبيّة الغاية ، لان المعرفة هي الوقوف عند الغاية ، اذ لا يجوز قطع (ح) ما لا غاية^{١٦} له بذي الغاية والنهاية .

(الف) - يبطل - خ ط . (ب) - الفضل - خ .

(ج) - لقيام البرهان على ان العلل مطلقاً مادياً كان او صورياً فاعلاً كان او غائباً متناهية وان كل منها علة اولى لكن واحد منها مبدأ فيها . فتأمل .
(د) - اي واحد من العلل الاربع وهي العلة الفاعلية اقدم من العلل الباقية ومبدأ لها لأن الغاية وان كان اقدم فيما يكون الفاعل غير الغاية لأن الغاية علة فاعلية لكون العلل الشيء فاعلاً لكن العلة الفاعلية في وجود العالم بين الغاية لوجوده كما حقق في مقامه .

(هـ) - عالمها - خ .

(و) - وهو كتابه المسمى بغرض ما بعد الطبيعة - خ .

(ز) - الاوساط - خ ل . (ح) - ما لا نهاية - خ ل .

فالمير^٩ فى أوائل العلوم مقدمة نافعة لمن اراد قصد معرفة الشئ المطلوب والتخريج والمهارة بالرياضات العلو على من اراد السلوك الى العلوم الطبيعية ، لانها معينة على نيل البقية وارتداد المطلوب ، واذ قد فرغنا ممّا جرت العادة بتقديمه من المقدمات اللاتى هنّ من الأوائل الداعية الى الإبانة عمّا نريد الإبانة عنه فى كتابنا هذا ، فلنترك الإطناب فى هذا الفن ، اذ قد اوضحناه فى كتاب^{١٠} مطاطا فوسيقى ، ولنقتصر على ما اجرينا هناك ، ونذكر الآن غرضنا فيما نريد ايضاحه فى كتابنا هذا الذى هو علم كلّى موضوع لإستفراغنا جملة فلسفتنا واليه اجرينا عامّة (الف) مائضمتته موضوعاتنا لكن (ب) ذكر اعراضه داعياً للنّاظر الى الرغبة فيه ، ومعيناً على فهمه فيما تقدّم منه ، فلنقدّم من ذلك ذكراً جامعاً للفرض الذى له قصدنا بكتابنا هذا ، ونرسم اولاً ما نريد الإبانة عنه رسماً مختصراً وجيزاً حاصراً حسداً (ج) لجميع (د) ما يتضمن الكتاب ، ثمّ نذكر رؤس المسائل التى نريد شرحها وتخليصها (هـ) ، ثمّ نبدء فنوضح القول فى واحدٍ واحدٍ منها بقول مستقصى (و) انشاء الله تعالى ، فرضنا فى هذا الكتاب القول الاول فى الربوبية والإبانة عنها ، وانّها هى العلّة الاولى ، وان الدهر والزمان تحتها وانّها علّة العلل ومبدعها بنوع من الإبداع ، وان القوّة النورية تسنح منها على العقل ، ومنها بتوسط العقل على النفس الكائنة الفلكيّة ، ومن العقل بتوسط النفس على الطبيعة ، ومن النفس بتوسط الطبيعة على الأشياء الكائنة الفاسدة ، وانّ هذا الفعل يكون منه بغير حركة ، وان حركة جميع الأشياء منه وبسببه ، وان الأشياء يتحرّك اليه بنوع من الشّوق والنزوع . ثمّ نذكر بعد ذلك العالم العقلى ، ونصف بهائه وشرفه وحسنه ، ونذكر الصور الإلهيّة الأنيقة الفاضلة البهيّة التى فيه ، وانّ منه به زينّ الأشياء كلّها (ز) وان الأشياء الحسيّة

- (الف) - غاية - خ ل .
 (ب) - ليكون .
 (ج) - طاوياً - خ ل .
 (د) - لجمل - خ ل .
 (هـ) - تحصيلها ، تحصيلها - خ .
 (و) - مستقيم - خ ل .
 (ز) - وحسها - خ .

كلها يتشبه بها، الا أنّها لكثرة قشورها لا تقدر على حكاية الحق من وضعها ثم نذكر النفس الكلية الفلكية ، ونصف ايضاً كيف يفيض القوّ من العقل عليها وكيف تشبّهها به، ونحن نذكر حسن الكواكب وزينتها وبهاء تلك الصور التي فى الكواكب ، ثم نذكر الطبيعة المنفعلة تحت فلك القمر، وكيف تسنح القوّ الفلكيّة عليها وقبولها لتلك وتشبّهها بها ، واطهارها اثرها فى الاشياء الحسيّة (الف) الهولانيّة الدائرة ، ثم نذكر حال هذه النفس الناطقة فى هبوطها وصعودها وإيجادها (ب) لعلّة فى ذلك، ونذكر النفس الشريفة الالهية التى لزمت الفضائل العقلية ولم تنغمس فى الشهوات البدنيّة ، ونذكر ايضاً حال الانفس النباتيّة ونفس الارض والنار غير ذلك ، وحينئذ نذكر رؤس المسائل .

[فهرس المطالب التى حققها الشيخ اليوناني فى الكتاب]

ذكر رؤس المسائل التى وعد الحكيم بالإبانة عنها فى كتاب اثولوجيا ، وهو القول فى الربوبية تفسير (ج) «فر فور يوس الصورى» وترجمة «عبدالمسيح الحمصى الناعمى» :

فى ان النفس اذا كانت فى العالم العقلى ، لاى^٥ الاشياء يذكر .
فى ان كل معقول انّما يكون بلا زمان ، لان^٦ كل معقول وعقل فى حيز^٧ الدهر لا فى حيز^٨ الزمان، بل لذلك صار العقل لا يحتاج الى الذكر .
فى ان الاشياء العقلية التى فى العالم الاعلى، ليست تحت الزمان، ولا كّونت شيئاً بعد شىء ولا تقبل التجزى ، فلكذلك لا يحتاج الى الذكر .
فى النفس، وكيف ترى الأشياء فى العقل .
فى ان الواحد الكائن بالقوّ هو كثير فى شىء آخر، لأنّه لا يقوى (د) على قبوله كلّ دفعه واحدة .

فى العقل ، وهل يذكر ذاته وهو فى العالم الأعلى ؟

(ب) - واتّحاد العلّة - خ .

(الف) - الخسيّة - خ .

(د) - يقومه - خ ل .

(ج) - فسر - خ .

فى المعرفة ، وكيف يعرف العقل ذاته ؟ اتراه ، انّما يعرف ذاته وحده من غير ان يعرف الأشياء كلها، وانما يعرف ذاته الاشياء كلها معاً، لانّه اذا عرف ذاته، عرف الاشياء .

فى النفس ، كيف تعقل ذاتها وكيف تعقل ساير الاشياء ؟
فى النفس ، وانّھا اذا كانت فى العالم الأعلى العقلى توحدت بالعقل .
فى الذكر ، ومن اين بدؤه، وانّھ يسوق الاشياء الى المكان الذى هو فيه .
فى الذكر والمعرفة والتوهم .

فى ان الاشياء كلّھا فى الوهم ، غير انّھا فيه بنوع ثان لا بنوع اول .
فى النفس ، وانّھا اذا كانت فى العالم العقلى انّما ترى الخير المحض بالعقل .
فى انّ الجواهر الفاضلة الشريفة ليس من شأنها الذكر .
فى الذكر ، وما هو وكيف هو ؟

فى العقل ، وان المعرفة هناك دون الجهل والجهل فخر العقل هناك .
فى النفس ، وان ذكرها الأشياء كلها فى العالم الأعلى هو بالقوة فقط .
فى الاشياء التى يرى بها الاشياء العقلية اذ كنّا هناك هو الذى نفحص عنه اذا كنّا هنا .

فى الذكر ، وانّما بدؤه من السماء .
فى فضائل النفس ، وان ذكرها فى السماء .
فى الكواكب ، وهل يذكر بعض الأشياء
فى النفس الالهية الشريفة .
فى انّھ ليس للكواكب منطق ولا فكر ، لانّھا لا تطلب شيئاً .
فى الكواكب ، وانّھا لا يذكر الاشياء الحسية والعقلية ، وانّھا لها علوماً
حاصرة فقط .

فى انّھ ليس كلّ ما كان له بصر، كان له ذكر ايضاً .
فى المشترى ، وانه لا يذكر فى النيرين ، وانّھما نوعان : احدهما - مثل
البارى عز وجل ، والاخر - مثل النفس الكلية .
فى البارى ، عزّ وعلا، وانّھ لا يحتاج الى الذكر، لانّ الذكر غيره .
فى نفس العالم كلّھ وانّھا لا يذكر ولا يفكر .

فى الانفس التى يفكر .
 فى الطبيعة العقائىة ، وانها لا تذكر ، وان الذكر للطبيعة الطبيعىة .
 فى الفكر وما هو .
 فى ان هذا العالم لا يجمع بين الاشياء الحاضرة والآتية .
 فى التدبير ، وان الكل غير مدبر .
 فى ان الذكر والفكر وما اشبههما اعراض .
 فى الفصل الذى بين الطبيعة وبين حكم الكل .
 فى ان الطبيعة انما هى صنم يحكم الكل وافق للنفس سفلا .
 فى الوهم ، وانه بين الطبيعة والعقل .
 فى الوهم ، وانه فضيلة عارضة يعطى الشئ المتوهم ان تعلق الأثر الذى اثر
 فيه .
 فى العقل ، وانه فعل ذاتى وكون ذاتى .
 فى العقل ، وان له ما فى النفس ، لان العقل هو الذى افاد النفس قوتها ، وان
 الشئ توهّمته النفس ، وصيرته فى الهولى هو الطبيعة .
 فى الطبيعة ، وانها تفعل وتنفع ، وان الهولى تنفع ولا تفعل ، وان النفس
 تفعل ولا تنفع ، واما العقل فلا يفعل فى الاجسام .
 فى معرفة الاسطقسات والاجرام ، وكيف تدبرها الطبيعة .
 فى الذهن ، وانه فعل العقل والبرهان فعل النفس .
 فى نفس الكل ، وانها ان كانت ، لا يذكر فلم يكن من حيز الدهر .
 فى ان كيف صارت انفسنا من حيز الزمان ولم يكن النفس من حيز الزمان ،
 بل صارت فاعلة للزمان .
 فى الشئ الذى يولد الزمان وما هو .
 فى الانفس الكلية ، وانها غير واقعة تحت الزمان ، وانما يقع تحت الزمان آثارها .
 فى النفس الكلية ، وانها ان كانت تفعل الشئ بعد الشئ فلا محالة انها تحت
 الزمان ام ليس تحت الزمان ، بل الأشياء المشتركة هى تحت الزمان .
 فى ان الكلمات الفواعل تفعل الأشياء معا ، وليس فى الكلمات المنفصلة ان

تنفعل (الف) الانفعال كله معاً ، لكن الشيء بعد الشيء .
 فى الكلمات القواعل وانّھا غير المنفعلة ، وما الشيء الاول .
 فى ان شرح الشيء الاول هو الفاعل ، وانّھ يفعل فقط .
 فى النفس ، وانّھا فعل ما عقل ، وان الشيء الذى يفعل شيئاً بعد شيء ، انما هو فى الأشياء الحسيّة (ب) .
 فى ان الهيولى غير الصورة ، وان الشيء المركب منهما ليس بمبسوط الصور فقط .
 فى النفس ، وانّھا دائرة ليس لها من مركزها الى الدائرة ابعاد .
 فى انّھ ان كان الحيّز المحض مركزاً ، فالعقل دائرة لا يتحرك ، فان النفس دائرة يتحرك .
 فى النفس ، وانّھا يتحرك شوقاً الى شيء ، وانها تولد الأشياء .
 فى ان حركة هذا الكل حركة مستديرة .
 فى الفكر ، وما ناله يكون فينا بزمان وانّھ رؤس كثيرة .
 فى اتقوّة الشهوانيّة ، وكيف تهيج الفضب .
 فى انّھ ربما اضطر المرء الى ان يقول اقاويل كثيرة محال من اجل حوائج البدن ومن اجل جهله بالخيرات .
 فى ان المعاناة انّما يكون من الشيء العام ، وان اطلاق المعاناة انّما يكون من الشيء الافضل .
 فى المرء العاجز الطالح ، ومن ايّ القوى يعرف ، وما المرء الفاضل ، وما المرء الوسط انذى ليس بالصالح ولا بالطالح .
 فى البدن ، وهل له حياة من ذاته ام الحياة التى فيه انّما هى من الطبيعة .
 فى البدن المتنفس ، وكيف يألّم وينفعل ، وكيف يعرف ذلك بلا انفعال منّا .
 فى اجزائنا وماهى ، وما الاجزاء التى فيها وليست لنا .
 فى ان الإلّم انّما هو للحىّ المركّب من اجل الاتصال ، وان الشيء الذى لم

(الف) - تقبل الافعال - خ ل. (س ١٣) ان النفس تنفعل بحسب جهتها النفسية ويتكون من جهة الانفعالات ويظهر ان الفيلسوف ينكر الحركة فى الجوهر .
 (ب) - الخسيّة - خ ل .

يتصل بشيء آخر فهو مكتفى بذاته .
 فى معرفة الآلام كيف يكون وانها انما يحدث عن اجتماع النفس والبدن .
 فى الآلام واللذة ، وما كل واحد منهما وما جوهرها .
 فى الآلام ، وكيف يحس^ش به الحى ، والنفس غير واقعة تحت الآلام .
 فى الوجع ، وما هو اذ كان الوجع (الف) غير واقع على النفس ، وان كان لا يكون الا
 مع النفس ، فكيف نجد الوجع فى ذلك .
 فى الحواس ، وانها غير قابلة للأثار المؤثرة .
 فى الشهوات البدنية ، وانها انما يحدث عن اجتماع النفس والبدن وانها
 ليست للنفس وحدها ولا هى للبدن وحده .
 فى الطبيعة ، وانها احدثت فى البدن شيئا ما يكون فيه الأثار والآلام .
 فى الشهوة ، وهل فيها شهوة بدنية وشهوة طبيعية .
 فى الطبيعة وانها غير البدن .
 فى الشهوة ، وانها بنؤها هو البدن المركب بنوع من انواع التركيب .
 فى الشهوة ، فان البدن هو تقدمه الشهوة .
 فى الهوى ، والله من حس^ش البدن الحيوانى ، والشهوة من حس^ش الطبيعة ،
 والإكتساب من حس النفس .
 فى انفس ، وان الشهوة غريزة فى الطبيعة .
 فى الشهوة التى كانت فى النباتات وان كانت غير الشهوة التى فى الحيوان .
 فى الله فى الأرض شهوة وان كانت فما هى ؟
 فى الأرض ، وهل هى ذات نفس ؟ فانها وان كانت ذات نفس فلا محالة انها
 حيوان ايضا .
 فى الحواس ، وهل يمكن الحى ان يحس^ش بغير ادات ؟ وهل كانت الحواس
 بحاجة ما .
 فى الحس وما هى وكيف هى ؟
 فى الفواعل ، وانها تشبه المنفعلات ، ولا يستحيل طبائع الفواعل الى طبائع

(الف) - الوجع - خ ط .

المنفعلات .

فى الأشياء الواقعة تحت البصر وكيف تبصرها النفس .
فى الحس ، وأنه لا يكون الا من اجتماع النفس والهواء فقط، لكن ينبغى ان يكون شىء آخر يقبل الأثر ، وما الاثر ؟ وكيف يكون الحس ؟
فى الحواس البدنيّة ، وانها يكون بالآلات البدنيّة .
فى المتميّز وما بين الأشياء المتميّزة وبين الأشياء الواقعة تحت التمييز والمتوسط بينهما .

فى الحس ، وأنه كالخادم للنفس ، وأنه لا يكون الا بتوسط البدن .
فى السماء ، وهل للسماء والكواكب حس ام لا ؟
فى الكل ، وان ليس له حس بل انما يحسّ باجزائه .
فى افلاطن وما ذكر فى كتابه الى طيماوس .
فى أنّه لا يكتفى الانسان فى علم المحسوسات بالحسياس ، الا ان يكون النفس تقنع بذلك .

فى الرقى والسحر ، وكيف يكون وكيف يحس القمر والكل لا يحس ولا شىء من اجزائه .

فى الأرض ، وهل يحسّ كما يحسّ الشمس والقمر ، واى الاشياء يحسّ ؟
فى النبات وأنه من حيّز الهواء .

فى القوّة المولدة ، وانها فى الأرض ، وانها يعطى النبات سبب النبت ، وانّ انبات انما هو بمنزلة الجسم للقوّة المولدة .

فى جسم الارض وما الشىء الذى يعطيه النفس ؟ فليست الارض اذا كانت متّصلة بعضها ببعض مثلها اذا كانت منفصلة .

فى الأرض ، وان فيها قوّة نباتيّة وقوّة حسيّة ، وعقلا وهو الذى سموه الاولين دامطرا .

فى الغضب ، وهل قوّة الغضب منبثّة فى سائر البدن ، ام هى فى جزء من اجزائه ؟
فى ان الشهوة فى الكبد وكيف هى هناك ؟

فى الغضب ، واين مسكنه من البدن ؟

فى الشجر ، لم عدمت قوّة الغضب ولم يعدم قوّة النبات ؟
 فى النبات فان لكل منبت مشوقاً ما .
 فى الغضب وانّه ليس فى القلب .
 فى النفس البهيمة ، ولم صارت اذا كانت تمام البدن انه لا يبقى له اثر عند
 مفارقة النفس الناطقة البدن ؟
 فى النفس البهيمة ، وهل يفارق البدن بمفارقة النفس الناطقة ؟
 فى ضوء الشمس وكيف يغيب مع غيبوبة الشمس ؟
 فى النفس السفلية ، وهل يذهب الى النفس العالية ام تفسد ؟
 فى الاروان والاشكال الجرميّة كيف يحدث وكيف يفسد ، وهل تنفسد فى
 الهواء ام لا ؟
 فى النفس ، وهل يتبعها التوالى اعنى النفس البهيمة والطبيعية ام لا ؟
 فى الكواكب ، وان ليس لها ذكر ولا لها حسايس .
 فى الأشياء الكائنة بالرقى والعزائم والسحر .
 فى الأشياء الكائنة بالردمه (الف) من السحر .
 فى الفواعل والمنفعلات الطبيعية والصناعيّة والكائنة فى العالم .
 فى العالم ، وانّه يفعل فى اجزائه وينفعل منها ، وان اجزاء العالم يفعل بعضها
 فى بعض وينفعل بعضها من بعض بالقوى الطبيعية التى فيه .
 فى حركة الكل ، فانّها يفعل من الكل والأجزاء فى الأجزاء ، واما (ب) الأشياء
 التى يكون من فعل بعضها فى بعض .
 فى الصناعات واعمالها ، وما الشئ الذى يطلب فى الصناعات ؟
 فى حركة الكل وما الذى يفعل فى ذاتها واجزائها .
 فى الشمس والقمر وما الذى يفعلان .
 فى الأشياء الارضية ، وانّهما يفعلان فيها غير فعل الحرّ والبرد .
 فى الكواكب ، وانّه لا ينبغى ان نضيف احداً لأمور الواقعة منها على الأشياء
 الجزويّة الى ارادة منها .

فى الكواكب ، وانّا اذا كنّا لانضيف الامور الواقعة على الاشياء منها الى عال جسمانيّة ولا الى علل نفسانيّة ولا الى عال اراديّة ، فكيف يكون ما يكون منها .

فى الكل ، وانّه واحد حى محيط بجميع الحيوان .

فى الاجسام الجزويّة ، وانها اجزاء للكل ، وانّها تنال من نفس الكل .

فى الاجسام ، وان منها ما فيه نفس الكل ومنها ما فيه نفس اخرى مع نفس الكل .
فى الاجسام التى فيها نفس غير نفس الكل ، وانّها تقبل الآثار من داخل ومن خارج .

فى الكل ، وانها يحسّ بالّم جزئه القريب منه والبعيد .

فى الاجزاء ، وكيف يالّم بعضها يالّم بعض .

فى الفاعل الشبيه بالمنفعل ، وانّه لا يالّم الفاعل من المنفعل ما كان شبيهاً به
كما يالّم الفاعل الذى لا يشبهه ، وما الشئ اللّذيد الحق .

فى الحى ، وكيف يدخل افاعيله الصور بعضها على بعض ، والحى واحد .

فى الكل ، وان فيه مادة شبيهه بالعصب .

فى الاجزاء ، وان بعضها يفسد بعضها .

فى الحيوان ، وكيف يفتدى بعضها من بعض .

فى الكل والاجزاء ، ولم صارت الاجزاء ما يصادف بعضها بعضاً ، والكل متّفق
لا تتضادّ ، ولم صار التضاد فى الاجزاء .

فى الاجزاء ، وكيف اتفقت بالكل وهى متضادة ، ومثل ذلك مثل صناعة
الرقص .

فى الاشياء السماويّة ، وانّها فواعل والدلائل .

فى العالم ، وانّه هو الذى يشاكل الكواكب ، وانّه هو الذى ينفع منها ، فهو
اذا الذى فى ذاته .

فى الامور الآتية الينا من الكل وفى الامور التى (الف) لا يأتينا الينا منها .

فى اشكال الكواكب ، وان الاشكال لها قوى هى المُشكّلة من تلك الاشكال .

[فى بيان ان النفس غير منطبعة فى الاجسام والمواد وانّھا قائمة
بذاتها ومتقومة بعلتها المفيضة لوجودها]

اما اذ قد بان (الف) وصح^٩ ، ان النفس ليست بجرم، وانّھا لا يموت ولا
تفسد ولا تفنى، بل هى باقية دائماً .

فانّا نريد ان نفحص عنها ايضاً كيف فارقت العالم العقلى^{١١} وانحدرت
الى هذا العالم الحسى الجسمانى، فصارت فى هذا البدن الفليظ (ب) السائل
اواقع تحت الكون والفساد .

فنقول : ان كل جوهر عقلى^{١٢} فقط ذو حياة عقليّة، لا يقبل شيئاً من الآثار،
فذلك الجوهر ساكن فى العالم العقلى^{١٣} ثابت فيه دائماً لا يزول عنه، ولا يسلك
الى موضع آخر، لانّّه لا مكان له تتحرّك اليه (ج) غير مكانه، ولا ينساق
الى مكان آخر غير مكانه. وكلّ جوهر عقلى، له شوق ما^{١٤}، فذلك الجوهر
بعد الجوهر الذى هو عقل فقط لا شوق له، واذا استفاد العقل^{١٥} شوقاً ما،
سلك بذلك الشوق الى مسلك ما، ولا يبقى فى موضعه الاول ، لانّّه يشاق
الى الفعل^{١٦} كثيراً ، والى زين الاشياء التى رآها فى العقل، كالمرأة^{١٧} قد

(الف) - اما بعد - اذ قد بان ... - خ .

(ب) - السافل - خ .

(ج) - يعنى لا يمكن فى حقّه مرتبة يطلبها غير مرتبته امّا التى فوقها فلانّها

مرتبة ناريّة وهو غير ممكن فى حقّه او يستحيل ان يصير المعلول قبل العلّة فى
النّام . واما التى دونها فالنّ شىء يستحيل ان ينتقل الى مرتبة دون مرتبته ، او
الاشياء لا تنتقل ولا تنقلب طبعاً الا ما هو خير له بالاضافة .

استحملت وجاءها (الف) المخاض توضع ما فى بطنها ، كذلك العقل اذا تصوّر بصورة الشوق، يشتاق الى ان يخرج الى الفعل، بما فيه من الصورة، ويحرص على ذلك حرصاً شديداً ، ويتمحّض فيخرجها الى الفعل لشوقه الى العالم الحسى ، والعقل اذا قبل الشوق^{١٨} سفلًا تصوّرت النفس منه .

فالنفس اذن^{١٩} هو عقل تصوّر بصورة الشوق ، غير ان النفس^{٢٠} ربّما اشتاقت شوقاً كلياً ، وربما اشتاقت شوقاً جزئياً ، فاذا اشتاقت شوقاً كلياً ، صوّرت الصور الكليّة فعلاً ودبّرتها تدبيراً عقلياً كلياً من غير ان يفارق عالمها الكلى. واذا اشتاقت الى الاشياء الجزئية التى هى صور لصورها الكلى ، زيّنتها وزادتها نقاوة وحُسناً ، واصلحت ما عرض فيها من خطأ ، ودبّرتها تدبيراً اعلى وارفع من تدبير علتها^{٢١} القريبة التى هى الأجرام السماوية ، فاذا صارت النفس فى الاشياء الجزئية ، لم تكن محصورة فيها. اعنى أنّها لا تكون فى الجسم كأنّها محصورة فيه، بل يكون فيه^{٢٢} وخارجة منه وربّما كانت النفس فى جسم، وربما كانت خارجة من الجسم. وذلك انها لمّا اشتاقت الى السلوك والى ان يظهر افعالها ، تحرّكت^{٢٣} فى العالم الأول اولاً ، ثمّ الى العالم الثانى ، ثمّ الى العالم الثالث، غير أنّها وان تحرّكت وسلكت من عالمها الى ان يأتى العالم الثالث ، فان العقل لم يفارقها^{٢٤} ، وبه فعلت ما فعلت؛ غير ان النفس ان كانت فعلت فعاتها بالعقل، وان العقل لم يبرح مكانه العال الشريف، وهو الذى فعل الافاعيل الشريفة الكريمة العجيبة بتوسط النفس، وهو الذى فعل الخيرات فى هذا العالم الحسى، وهو الذى زين الاشياء بأن صيّر الاشياء منها دائماً ، ومنها دائراً ، الا ان ذلك انّما كان بتوسط النفس، وانّما يفعل النفس افعالها به، لان العقل^{٢٥} انّيته دائمة، ففعله دائم. واما نفس سائر الحيوان^{٢٦} ، فما سلك منها ساوياً خطأً، فانها صارت فى اجسام السباع ، غير أنّها لا تموت ولا تفنى اضطراراً ، وان القى^{٢٧} فى هذا العالم نوع آخر من انواع النفس، فانّما هو من تلك الطبيعة الحيّة (ب).

(الف) - المخاض الوجع الذى للمرأة لوضع ما فى بطنها - خ .

(ب) - الحسيّة - خ ط .

وينبغي للشيء الكائن من الطبيعة الحيّة (الف) ان يكون حياً ايضاً، وان تكون
علة حياة الشيء الذي صار اليه. وكذلك (ب) النفس النبات^{٢٨} كلها حيّة، فان
الأنفس كلها انبعثت من بدو واحد، الا ان لكل واحد منها حياة ياتي به ويلايمة،
وكما جواهر ليس باجرام ولا تقبل التجزية .

وامّا نفس الانسان^{٢٩} فانّها ذات اجزاء ثلاثة : نباتيّة ، وحيوانيّة،
ونطقية، وهي مفارقة للبدن^{٣٠} عند انتقاصه وتحليله، غير ان النفس^{٣١} النقية
الطاهرة التي لم تتدنّس ولا تتسخّ (ج) باوساخ البدن ، اذ افارقت عالم
انحس ، فانّها سترجع الى تلك الجواهر سريعاً ولم تلبث ، واما انّى قد
اتّصلت بالبدن وخضعت له، (د) صارت كائنّها بدنيّة لِسِدّة انغماسها في
لذات البدن وشهواته، فانها اذا^{٣٢} فارقت البدن، لم يصل الى عالمها الا بتعب
شديد حتّى يلقى (هـ) عنها كلّ وسخ وذنس علّق بها من البدن ، ثمّ حينئذ
يرجع الى عالمها^{٣٣} الذي خرجت منه من غير ان يهلك^{٣٤} ويبيد ، كما ظنّ
اناس (و) لانّها متعلقة (ز) ببديّها وان بعدت منه وناءت ولم يمكن^{٣٥} ان

(الف) - الحسية - خ ط . (ب) - انفس - خ ط .

(ج) - ولا توسخ - خ ل . (د) - وصارت - خ ل .

(هـ) - ينقى - خ ل .

(و) - وهؤلاء جماعة من الملاحدة والدهريّة ، وطائفة من الطبيعيين والاطباء
ممن لا اعتداء بهم في الفلسفة ، ولا اعتماد عليهم في العقليات ، ولا تصلّب بهم من
الشريعة ، ذهبوا الى نفي المعاد واستحالة حشر النفوس والأجساد ، زعماء منهم : انّ
الانسان اذا مات فات ، وليس لها معاد كسائر الحيوان والنبات. قال افلاطن في
ابطال هذا الظن: تقول لمن يتخيّل ، ان الانسان اذا فارق هذا العالم بادّ ، وتلاشى،
كما باد، ساير الحيوان ، انّه لا شكّ ان القوى المجتمعة اذا تفرّقت، يعود كل واحد
مها الى جوهره كالمرّة السوداء الى الارض والبلغم الى الماء والدم الى الهواء
والمرّة الصفراء الى النار، فلذلك باد المركّب وتلاشى، لكن لما وجدنا في الانسان
قوة من الطبايع وهي القوة الناطقة التي لها التميز والتقدير في الأشياء والفكرة
←

يهلك انسيّة من الإنسيّات، لانّها انسيّات حق لا تدثر ولا تهلك، كما قد قلنا مراراً. فأمّا ما كان ينبغي ان نذكره للذين لا يقبلون الأشياء الا بقياس وبرهان، فقد فرغنا من ذكره بكلام موجز على حقّه وصدقه .

وامّا الأشياء التي ينبغي ان نذكرها للذين لا يصدّقون بالأشياء الا بمباشرة الحس ، فنحن ذاكروها وجاعلوها مبتدئاً قولنا من الشئ الذي قد اتّفق عليه الاولون والآخرين ، وذلك : ان الأولين قد اتّفقوا على ان النفس اذا صارت دنسة وانقادت للبدن في شهواتها، حلّ عليها غضب من الله ^{٣٦} ، فيحرص المرء عند ذلك ان يرجع من افعاله البدنيّة ويبغض شهوات البدن ويبدء بتضرع الى الله تعالى ويسأله ان يكفّر عنه سيئاته ويرضى عنه. وقد اتّفق على ذلك افاضل الناس واراذلهم ، واتّفقوا ايضاً على ان يترحموا على موتاهم والماضين (الف) من اسلافهم ويستغفروا لهم، ولو لم يوقنوا بدوام النفس وانّها لاتموت، لما كانت هذه عادتهم، ولما صارت كأنّها سنّة طبيعيّة لازمة مضطّرة . وقد ذكروا : ان كثيراً من الأنفس التي كانت في هذه الابدان وخرجت منها ومضت الى عالمها، لا يزال مفيضة لمن استغاث لها . والدليل

→

والوهم وطلب العافية ، علمنا انّ لها ايضاً جوهرأ يعود اليه كعوده ساير القوى الى جواهرها .

(ز) - اي ترتبط في الوجود بالوجود الالهي وما فيه تبعاً وعليها العناصر بواسطة المبادئ الآخر التي قد تبطل، واخصر البراهين على هذا المندعى ان النفس غير منطبعة في انجسم ولا متعلقة بالبدن في الوجود بل ذات آلة به، فاذا خرج البدن ببقائه عن صلاحية ان يكون آلة لها فلا يضرّ خروجه عن ذلك جوهرها كما لا يضرّ ذات الشمس خروج المرآة بالتقدّم عن قبول نور الشمس وانعكاسه منها ولا ذات البخار خروج المنشار عن صلاحية كونه آلة، بل لا يزال ما فيه ببقاء البعد لوجودها الذي ممتنع البعد فضلاً عن العدم .

(الف) - لأنّ في سؤال المغفرة والرحمة ينبغي ويليق لمن يكون باقياً دائماً ، لا لمن يكون باندا فانيّاً .

على ذلك الهيا (الف) كل التي بنيت لها وسميت باسميها، فاذا اتاها (ب) المضطّر ، اغاثوه ولم يرجعوه خائباً ، فهذه (ج) وشبهه يدل^{٣٦} على ان النفس التي مضت من هذا العالم الى ذلك العالم، لم تمت ولم تهلك ، لكنّها حيّة بحياة باقية لا تبعد ولا تفنى .

كلام شبه (د) رمز^{٣٧}

فى النفس الكلّيّة

اننى^{٣٨} ربّما خلوت بنفسى (هـ) ، وخلعت بدنى جانباً ، وصرت كائنّى جوهر مجرّد بلا بدنى (و) فاكون داخلاً فى ذاتى راجعاً اليها خارجاً من سائر الاشياء - سوائى فاكون العلم والعالم والمعلوم - جميعاً ، فارى فى ذاتى من الحسّن والبهاء والضياء ، مابقى له متعجباً .

فاعلم اننى جزء من اجزاء العالم الشريف الفاضل الالهى ذو حياة فعّالة ، فلما ايقنت بذلك ترقّيتنا (ز) بذاتى من ذلك العالم الى العالم الالهى ، فصرت

(الف) - الهيكل فى الأصل البناء العظيم والمشيّد . شرح حكمة الاشرار .

(ب) - استغاثها - خ .

(ج) - اى هذه الصدقات واعتقادهم انّها تصل اليها وكذلك المنامات الصادقة ، لانّ النفس اذا بلغت مبلغها فى الطهارة ، رأت فى النوم عجائب وخاطبتها الأنفس التي قد فارقت الأبدان .

(د) - يشبه رمزاً - خ ط .

(هـ) - اى: اعرضت عن غير نفسى ، من الامور البدنيّة والمألوفات الجسمانيّة ، وقطعت الجواهر الوهميّة والخياليّة .

(و) - بلا بدن - خ ط . بلا جسم - خ ط .

(ز) - رقيت بدنى ، ترقيت بذاتى ... - خ ط . بذهنى - خ ل ط .

كأننى موضوع فيها^{٣٩} متعلق بها، فاكون فوق العالم العقلى كله (الف) فارى كأننى واقف فى ذلك الموقف الشريف الالهى، فارى هناك من النور والبهاء، مالا تقدر الألسن على صفته، ولا تعيه الاسماع، فاذا استغرقنى ذلك النور والبهاء، ولم اقو على احتماله، هبطت^{٤٠} الى عالم الفكرة، فاذا صرت فى عالم الفكرة، حجبت الفكرة^{٤١} عنى ذلك النور والبهاء، فابقى متعجباً، اننى كيف انحدرت من ذلك الموضع الشامخ الالهى، وصرت فى موضع الفكرة، بعدان قويت نفسى على تحليق (ب) بدنها، والرجوع الى ذاتها، والترقى الى العالم العقلى، ثم الى العالم الالهى، حتى صارت فى موضع البهاء والنور الذى هو علّة كل نور وبهاء.

ومن العجب، اننى كيف رايت نفسى ممتلية نوراً وهى فى البدن كهيئتها وهى غير خارجة منه، غير اننى لما اطلت الفكرة واجت الرأى، وصرت كالمبهوت، ذكرت (ج) عند ذلك اخى ارقليطوس، فأنه امر بالطلب والبحث

(الف) - يدل على جواز بقاء النفوس الكاملة من مراتب النفوس والعقول الكلية وعروجها، الى ان تصير مشاهدة للمبدأ الأول، ويتأتى له قبول الفيض من الحق بدون واسطة اصلاً، كالأمر فى شأن العقل.

ومما يدل على هذا اقوى دلالة، قوله «صلى الله عليه وآله وسلم»: ما خلقتم للفناء، بل خلقتم للبقاء، وانما تنقلون من دار الى دار. وقوله: «الارض لا تأكل محل الايمان».

(ب) - تخليف - خ ط.

(ج) - فى مصباح الشريعة، قال على «عليه الصلاة والسلام»: اطلبوا العلم ولو بالصلاة، - ولو بالصين - خ - وهو علم معرفة النفس، وفيه معرفة الرب عز وجل قال النبى «صلى الله عليه وآله وسلم»: من عرف نفسه فقد عرف ربه.

وقيل: كان مكتوباً على بعض الهياكل المشيدة فى قديم الزمان. ما نزل كتاب من السماء الا وفيه: يا انسان اعرف نفسك تعرف ربك. وقريب من ذلك ما نقله الشيخ الرئيس من: ان الأوائل كانوا مكلّفين بالخوض فى معرفة النفس لوحى

عن جوهر النفس الشريفة، والحرص على الصعود الى ذلك العالم الشريف الأعلى. وقال ان^{٤٢} من حرص ذلك وارتقى الى العالم الأعلى ، جوزى^{٤٣} بأحسن الجزاء اضطراراً، فلا ينبغي لاحدان يفتقر عن الطلب والحرص فى الارتقاء الى ذلك العالم وان تعب ونصب، فان امامه الرامة التى لا تعب بعدها ولا نصب . وانما اراد بقوله هذا، تحريصاً على طلب الاشياء العقلية ، لنجدها كما كما ادراك (الف) .

فامّا انبأذ قلس، فقال : ان النفس انما كانت فى امکان العالى الشريف، فمما اخطأت^{٤٣} سقطت الى هذا العالم، وانما صار هو ايضاً الى هذا العالم فراراً^{٤٤} من سخط الله تعالى، لا اله (ب) لما انحدر «هذا العالم» صار غيائاً^{٤٥} النفس التى قد اختلطت عقولها (ج) فصار كالانسان المجنون ، نادى الناس بأعلى صوته وامرهم ان يرفضوا هذا العالم وما فيه، ويصيروا الى عالمهم الاول الشريف، وامرهم ان يستغفروا الله عز وجل ، لينالوا بذلك الراحة والنعمة التى كانوا فيها اولاً .

وقد^{٤٦} وافق هذا الفيلسوف فيثاغورس فى دعائه الناس الى مادعى ، غير انه انما كلم الناس بالأمثال والاوابد ، فامر ترك هذا العالم ورفضه والرجوع الى الحق الاول .

»

مهبط عليهم ببعض الهياكل الالهية ، يقول: يا انسان اعرف نفسك، تعرف ربك . (الف) - يظهر من هذه الكلمات ان^{٤٧} للارواح والنفوس كينونية سابقة على عالم الارواح وعليها شواهد فى الرواية منها ماروى محمد بن على بن بابويه فى كتاب «الموحيد» : «ان^{٤٨} روح المؤمن لأشد اتصالاً بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها» وقال عيسى بن مريم للحواريين : «اقول لكم الحق، انه لا يصعد الى السماء الا ما نزل منها» اى لما كانت ناقصة لم يمكن ان يوجد اول وجودها الا كذلك سقطت اى احتاجت ان ينزل مثلاً عن مكانها متصلة بالعالم المحسى .

(ب) - لأنه لما انحدر الى هذا ... - خ ل .

(ج) - عقولنا - خ ل .

واما افلاطن الشريف الالهى، فأنه قد وصف النفس، فقال فيها اشياء كثيرة حسنة، وذكر (الف) مواضع كثيرة، وكيف انحدرت النفس فصارت فى هذا العالم، وأنّها سترجع الى (ب) الحق الاول، وقد احسن فى صفة النفس فأنه وصفها بصفات صرفاً بها (ج) كأنّها نشاهدها عياناً ونحن ذاكرون قول هذا الفيلسوف، غير انه ينبغي لنا ان نعلم اولاً، ان الفيلسوف اذا وصف النفس، فأنه لا يصفها بصفة واحدة فى كل موضع من المواضع التى ذكرها، لأنّه لو وصفها ولم يصفها الا بصفة واحدة، لكان السامع اذا سمع وصفه، علم رأى الفيلسوف، وأنّها اختلف وصفه فى النفس، لأنّه لم يستعمل الحس بصفات النفس، ولا رفض الحس فى جميع المواضع، وذم وازدري (د) باتصال النفس بالجسد، لأن النفس أنما هى فى البدن^{٤٧} كأنّها محصورة كظيمة جداً لا نطق بها .

ثم قال^{٤٨} : ان البدن للنفس أنما هو كالمفار (و) وقد وافقه على ذلك انبازقلس، غير أنّه سمى الصدى (ز) وانما عنى انبازقلس بالصدى هذا العالم بأسره .

ثم قال^{٤٩} افلاطن : ان الاطلاق (ح) من وثاقها، أنما هو خروجها من مفار هذا العالم والترقى الى عالمها العلى .

وقال فى كتابه الذى يدعى فاذن : ان علّة هبوط النفس الى هذا العالم،

(الف) - وذكر فى مواضع كثيرة .

(ب) - الى عالمها الحق الأول ... - خ .

(ج) - ضربا بها - خ ل . (د) - ازدريته اى حقّرتّه .

(هـ) - لا ينطبق - خ . قال محمد بن على بن بابويه «قدس سرّه» فى كتاب الاعتقادات : انّ الارواح فى الدنيا غريبة وفى الابدان مسجونة .

(و) - سيامچاه .

(ز) - الصدى = الطبع والخبث، يقال صدى الحديد اذا علاه الطبع والخبث .

(ح) - اطلاق النفس - خ ط .

انما هو^{٥٠} سقوط ريشها (الف) فاذا ارتاشت ارتقت الى عالمها (ب - ج) .
وقال في بعض كتبه : ان علل هبوط النفس الى هذا العالم ، اتعاقب
وتجاذى على خطاياها، ومنها ما هبط^{٥١} لعلة اخرى ، غير انه^{٥٢} اختصر
قوله : بان ذم^{٥٣} هبوط النفس وسكنها في هذه الاجسام . وانما ذكر هذا في
كتابه الذي يدعى طيمائوس، ثم ذكر افلاطون هذا العالم ومدحه، فقال : انه
جوهر شريف سعيد ، وان النفس انما صارت في هذا العالم من فعل الباري
الخير، فان الباري لمّا خلق هذا العالم، ارسل اليه النفس^{٥٤} وصبرها فيه،
ليكون العالم حياً ذا عقل، لانه لم يكن من الواجب اذا كان هذا العالم عظيماً
متقناً في غاية الاتقان ان يكون غير ذي عقل، ولم يكن ممكناً ان يكون العالم ذا
عقل وليس له نفس، فلهذه العلة ارسل الباري النفس الى هذا العالم واسكنها
فيه، ثم ارسل انفسنا^{٥٥} ، فاسكنت في ابداننا، ليكون هذا العالم تاماً
كاملاً ، واثلاً يكون دون^{٥٦} العالم العقلي في التمام والكمال، لانه كان ينبغي
ان يكون في العالم الحسي من اجناس الحيوان ما في العالم العقلي .
وقد نقدر ان نستفيد^{٥٧} من هذا الفيلسوف اموراً شريفة في الفحص عن
النفس التي نحن فيها، وعن النفس الكلية حتى تعرف ماهي، ولاية علة
انحدرت الى هذا ، اعني البدن (د) واتصلت به ، وان نعلم ما طبيعة هذا
العالم ، واي شيء هو، وفي اي موضع يسكن فيه، وهل انحدرت النفس

(الف) - اراد بالريش العلم والمعرفة تشبيهاً للنفس بالطائر، وعلمها بالريش ، اذ
به يصعد الى عالم الملكوت . وسقوط ريشها وخطاؤها، لانه الموجب لهبوطها .
(ب) - العقلي - خ ل .

(ج) - لا يبعد ان يكون سقوط الريش رمزاً عما فيها مما بالقوة ، والارتياش
عن خروجها من القوة الى الفعل الذي هو الحكمة في هبوطها الى هذا العالم وتعلقها
بالبدن، وكان آدم عليه السلام لانه اخطأ في مسألة واحدة اجتهدية ، ولأجل هذا
الخطأ وقع فيما وقع فيه .

(د) - الى هذا العالم، اعني البدن - الى هذا، اعني البدن - خ ل .

اليه، واتّصّات به طوعاً او كرهاً ، او بنوع آخر من الانواع . ونستفيد منه علماً آخر اشرف من علم النفس، وهو ان نعلم هل الباري، تعالى، خلق الأشياء بصواب ام لم يكن ذلك منه بصواب، وهل كان جمعه بين النفس وبين هذا العالم وبين ابداننا بصواب ام ذلك غير صواب، فأنّه قد اختلف الاولون فى ذلك، واكثروا فيه القول ، فنزيد ونبدء ونخبر عن رأى هذا المرء الفاضل الشريف فى هذه الأشياء التى ذكرناها .

فنقول: ان افلاطن الشريف لمّا رأى جل الفلاسفة قد اخطأوا فى وصفهم الإنبيات ، وذلك أنّهم لمّا ارادوا معرفة الإنبيات الخفية ، طابوها فى هذا العالم الحسى ، وذلك أنّهم رفضوا الأشياء العقلية واقبلوا على الحسى وحده، فارادوا ان يناووا الحس جميع الأشياء الدائرة والدائمة الباقية، فلمّا رأهم قد ضلّوا عن الطريق الذى يؤدّهم الى الحق والرشد، واستولوا عليهم الحس، رثى لهم (الف) من ذلك، وتفضّل عليهم، وارشدهم الى الطريق الذى يؤدّهم الى حقايق الأشياء ففرق بين العقل والحس وبين طبيعة الإنبيات الخفية وبين الأشياء المحسوسة ، وصير الإنبيات الخفية دائمة لا تزول عن حالها، وصير الأشياء الحسية دائمة واقعة تحت الكون والفساد . فلمّا فرغ من هذا التمييز ، بدأ فقال : ان علّة الإنبيات (ب) الخفية التى لا اجرام

(الف) - اى : رحمهم .

(ب) - قوله : «فقال انّ علّة الإنبيات ...» فيه تصريح بما اشتهر من فلاسفة الأقدمين : ان المؤثّر فى الوجود هو المبدأ الاول، والفيض كلّ من عنده، وهذه الوسائط كالاعتبارات والشروط التى لا بدّ منها فى ان تصدر الكثرة عنه، تعالى، فلا دخل لها فى اليجاد بل فى الاعداد، وقال بهمنيار : ليس لما بالقوّة مدخليّة فى افاضة الوجود اصلاً .

ويؤيّد ما روى الصدوق ، رحمه الله، فى التوحيد عن عبدالله عن ابيه عبدالله عليه السلام، قال : قال فى الربوبية العظمى والالهية الكبرى * : لا يكون الشئ من

لها والإنيات (الف) الحسية ذوات الأجرام واحدة، وهي الانية الاولى الحق (ب). فعنى بذلك البارى الخالق سبحانه. ثم قال : ان البارى الاول الذى هو علة الانيات العقلية اندائمة والانيات الحسية الدائرة ، هو الخير (ج) المحض ، والخير لا يليق بشيء (د) من الأشياء الا به ، وكل ما كان فى العالم الاعلى والعالم الاسفل من خير ، فليس ذلك من طباعها ، لا من طباع الانيات العقلية ، ولا من طباع الانيات الحسية الدائرة ، ولكنّها من طباع تلك الطبيعة العالية ، وكل طبيعة عقلية وحسية منها - قادمة - بادمة - هكذا - فان الخير انما

→

شئ الا ذاته فيه ، ولا ينقل الشئ من جوهرية الى جوهرية اخرى ، ولا ينقل الشئ من الوجود الى العدم ؟

(الف) - الأشياء - خ ل .

(ب) - اى بالانية الاولى الحق .

(ج) - اذا الخير ما ينشأ به كل شئ ، وما ينشأ به كل شئ بالحقيقة هو الوجود ، فالخير بالحقيقة هو الوجود ، فالوجود الذى لا يقارنه عدم ؛ لا عدم ذات ولا عدم كمال ذات ، بل هو دائماً بالفعل اعنى البارى الاول جلّ ذكره ، يكون خيراً محضاً ، والخير لا يليق بشئ من الأشياء الا به ، لأنّ كل شئ سواء بذاته لا يجب له الوجود بذاته ، فذاته محتمل العدم ، وما احتمل العدم بوجه ما ، فليس من جميع جهاته بريئاً من العدم ، ولأنّ ما عداه من الانيات فيه شوب شرية وعدم بقدر نقصان درجته عن درجة باريه الذى هو التمام وفوق التمام ، فاطلاق الخير لا يليق بدونه . يقال خير ايضاً لما كان مفيداً لكمالات الأشياء وخيراتها ، والبارى الاول هو المبدأ لكل وجود والكل كمال وجود ، فهو من هذه الجهة خير ايضاً .

(د) - لانه لما بين ان البارى الاول علة لوجود جميع الأشياء العقلية والحسية - فقد علم ان الوجود فى جميع الأشياء بالعرض وفيه سبحانه بالذات - وقد اطبقت الحكماء ان كل ما يوجد فى شئ بالعرض ، فهو فى شئ آخر بالذات ، وذلك ان العارض فى الشئ اثر والآخر لا بد له من مؤثر ، ويرفع الأمر فيه الى مؤثر لا يقبل اثرأ من غيره ، بل هو مؤثر فقط ، فالوجود انذ ذاتى له ، لأنّه لم يقبله من غيره ، ومنه فاض على جميع الأشياء التى دونه ، فاذا كان الوجود فيه ذاتياً ، فلا يليق الوجود

←

ينبث^{٥٦} (الغدا من البارى فى العالمين، لأنَّه مبدع الاشياء ومنه تنبث الحياة والانفس (ب) الى هذا العالم ، وأنَّما يتمسك هذا العالم بتلك الحياة والانفس اثنى صارت من العلو فى هذا العالم، وهى التى تزين هذا العالم لكيلا يتفرق فيفسد .

ثم^{٥٧} قال : ان هذا العالم مركب من هيولى وصورة، وأنَّما صوّر الهيولى طبيعة هى افضل واشرف من الهيولى، وهى النفس العقائية . وأنَّما صارت النفس تصوّر فى الهيولى بما فيها من قوّة العقل الشريف، وانما صار العقل مقويّاً للنفس على تصوير الهيولى من قبل الإنثية الاولى التى هى علّة ساير الانثيات العقلية والنفسانية والهيولانية وسائر الاشياء الطبيعية، وأنَّما صارت الأشياء الحسية حسنة بهيئة من اجل الفاعل الاول، غير ان ذلك الفعل انَّما هو بتوسط العقل والنفس .

ثم^{٥٨} قال : «ان الانثية الاولى الحق هى التى تفيض على العقل الحياة اولا» ، ثم على النفس ثم على الأشياء الطبيعية وهو البارى الذى هو خير محض» وما احسن وما اصبوب^{٥٩} ما وصف هذا الفيلسوف البارى اذ قال : انه خالق العقل والنفس والطبيعة وسائر الأشياء كلّها . غير انَّه لا ينبغى لسامع قول الفياسوف ان ينظر الى لفظه فيتوهم عليه^{٥٩} انه قال : ان البارى انَّما خلق الخلق فى زمان . فانَّه وان توهم ذلك عليه فى الفاظه وكلامه، فانَّه انما لفظ

→

والخير بشيء من الأشياء الا به .

(الف) - ينبعث - خ ل .

(ب) - فى هذا الكلام اشارة ان الحياة سارية منه تعالى فى جميع الموجودات، وانَّه لا يوجد جسم من الأجسام بسيطاً كان او مركباً الا وله نفس وحياة ، والدليل على ذلك على ما ذكره بعض المحققين بعد تبين مقدماته: ان تصوّر الهيولى بالصور لا بد ان يكون امراً عقلياً ، والعقل لا يفعل صورة فى الهيولى الا بواسطة النفس، لأنّ الأجرام كلّها سيالة متغيرة متحركة بصورها وطبيعتها ، والمتحرك لا بد فيه من امر باق مستمر فيكون ذا جوهر نفسانى .

وقد استدل على ذلك ايضاً مؤلف الكتاب فى الميمر السابع .

بذلك ارادة ان يتبع عادة الاولين ، فانه اسما اضطر الاولون الى ذكر الزمان في بدو الخلق، لأنهم ارادوا وصف كون الاشياء ، فاضطروا الى ان يدخاوا الزمان في وصفهم الكون وفي وصف الخليقة التي لم يكن (الف) في زمان البتة . وانما اضطر الاولون الى ذكر الزمان عند وصفهم الخليقة ، ليميزوا بين العلل الاولى العالية وبين العلل الثانوية السفليّة ، وذلك ان المرء اذا اراد ان ينبىء عن العائنة ويعرّفها ، اضطّر الى ذكر الزمان ، لانه لا بدّ (ب) للعائنة من ان يكون قبل معلولها ، فيتوهّم المتوهّم ان القبلية هي الزمان ، وان كل فاعل انما يفعل فعله في زمان ، فليس ذلك كذلك ، اعنى انّه ليس كل فاعل يفعل فعله في زمان ، ولا كل علّة هي قبل معلولها في زمان . فان اردت ان تعلم هل المفعول (ج) زمانى ام لا ؟ فانظر الى الفاعل ، فان كان تحت الزمان ، فالمفعول تحت الزمان لا محالة ، وان كانت العائنة زمانية ، كان المعلول زمانيا ايضا . فالفاعل والعائنة يدّ لان على طبيعة المفعول والمعلول ، ان كان تحت الزمان وان لم يكن تحته .

(الف) - قال الامام فى المباحث المشرقية : « قد عرفت ان الشىء انما يكون فى الزمان اذا كان له تقدم وتأخر ، وهما لا يوجدان الا للحركة اولا وبالذات ولذى الحركة ثانياً وبالعرض ، واما الموجود الذى لا يكون حركة ولا فى الحركة - ذى حركة - فهو لا يكون فى الزمان ، بل ان اعتبر ثباته مع المتغيرات فتلك المعية هي الدهر ، وان اعتبر ثباته مع الامور الثابتة فتلك المعية هي السرمديّة . انتهى .

جون انبياء بزبان قوم در مقام تقرير حقايق مأمورند ، در مقام تقرير معنويات وبيان افعال حق وملائكة مجرّده ، با الفاظ دالّة بزمان مثل ماضى ومستقبل مقصود خود را القاء نموده اند ، ولى عقل حكم كند كه افاعيل حق ووسائل فيض ، از زمان انساخ دارد ، ودر لسان ولايت فيز دلائلى برآن موجود است كه يعرفها العارف باسايب كلامهم وحقيقة مرامهم ، وليس عند ربك صباح ولا مساء .

(ب) - قيل ولعل لهذا الوجه وقعت الالفاظ الموهمة للزمان فى كلام الشارع .

(ج) - المعلول - خ .

بسم الله الرحمن الرحيم

الميمر الثاني (الف) من كتاب اثولوجيا
[المسألة الأولى في ان النفس اذا كانت في العالم العقلي
لأى الأشياء تذكر]

ان سال سائل^{٦٠} فقال: ان النفس اذا رجعت الى العالم العقلي ، فصارت مع
تلك الجواهر العقلية ، فما الذى تقول، وما الذى تذكر (الف) ؟
قلنا : ان النفس (ب) اذا صارت في ذلك المكان العقلي ، انما تقول وترى
وتفعل ما يليق بذلك العالم الشريف ، الا انه لا يكون هناك شىء يضطرها
الى ان تفعل وتقول، انما ترى الاشياء التى هناك عياناً ، فلا تحتاج الى
ان تقول ولا الى ان تفعل، لان فعائها لا يليق بذلك العالم، بل انما يليق بهذا العالم .
فان قال قائل : افتذكر ما كانت فيه من هذا العالم السفلى ؟
قلنا : انما لا تذكر شيئاً مما كانت تتفكر فيه ههنا ، ولا تتفوه بشىء
مما نطق به ههنا، ولا بما تفاسفت (ج) . والدليل على ان ذلك كذلك ،

(الف) - اعلم ان الحكماء اختلفوا فى ان ادراك النفس الانسانية حقايق الاشياء
عند تجردها واتصالها بالمبادئ التى فيها هيئة الوجود كلها، اهو على سبيل الرشح؟
او على نهج العكس ؟ اى من جهة افاضة صور الاشياء على ذاتها، او على نهج مشاهدتها
فى ذات مبادئها ؟ ولكل من مذهبين وجوه دلائل ، وتحقيق الحق يطلب مما حققه
صدر ارباب الحكمة والمعرفة ومفيدنا صناعة الحكمة .

(ب) - اى : اذا تجردت عن البدن ولم يبق لها علاقة الا بعالمها .

(ج) - بل تستهين بهذه الاشياء وتأنف منها، وذلك : ان النفس اذا حصلت
منفردة بذاتها خالصة من كدر الطبيعة وذوئها، صار لها وجود آخر اشرف من الوجود
←

كونها في هذا العالم فانها متى كانت تقيسة صافية لا ترضى ان تنظر الى هذا العالم ولا الى شيء مما هو فيه ولا تذكر مما رأت مما سلف، لكنها تلقى بصرها الى العالم الاعلى دائماً واليه تنظر واياه تطلب وتذكر، وكل فعل تفعله وكل معرفة تعرفها، فانما تضيف ذلك اليوم اليه وكل علم تعامه من ذلك العالم الشريف لا ينقلب منها فتحتاج الى ان تذكره اخيراً، بل هو في عقلها مرود^{٦١} مسلم (الف) لا تحتاج^{٦٢} الى ان تذكر، لانه بين يديها دائم لا ينقلب، وانما ينقلب منها كل علم علمه من هذا العالم، فتحتاج الى ان تذكره، لانها لا تحرص (ب)

→

الانسانى، ومرتبة أعلى من مرتبة البشرية، ومثل النفس في ذلك مثل الفرخ الذى تكون اولاً في البيضة فاذا استكمل بصورته، القى عنه قشوره، وتصور بصورة اخرى اشرف من الصورة الاولى. يؤيد ذلك مارواه صاحب بصائر الدرجات فيها، باسناده عن مفضل بن عمر، عن ابي عبدالله عليه السلام، قال: «مثل المؤمن وبدنه كجوهرة فى صندوق، اذا اخرجت الجوهرة منه، طرح الصندوق، ولم يعبأ به» قال: «ان الارواح لا تمازج البدن، ولا تداخله، انما هي كالكل للبدن محيطه».

(الف) - فى بعض النسخ: بل هو فى عقلها مزود... من الزاد والذخيرة - مدخر - وفى بعض النسخ: - مروّز - بمعنى المجرب ...

(ب) - من الأحوال التى كانت لها فى الطفولية والرضاع والتى كانت بعدها وبعدها تعدّ سعادة وتكره مفارقتها من شهوة الطعام والوقاع وشهوة الرياسة والجماع وهى آخر شهوات الدنيا، بل تستحقها ولا يتذكرها انفة منها وترفعاً عنها، واذا كانت هذه حالها وهى بعد متصلة بالبدن فكيف الحال بالتجرد المحض مع الاتصال بالحق. اقول: والدليل عليه، ان كل مجرد لا سيما الصور العقلية المحضة غير زمانية، چه اين صور را نفس قبل از تولد باين عالم ادراك نمايد چه بعد از ورود در اين عالم واتصال بعالم تجرد، اعم از اينكه نفس روحانية الحدوث باشد يا جسمانية الحدوث. گفته نشود كه كمالات حاصل در نفس بعد از نيل بمقام تجرد از برآي نفس حاصل ميشود بعد مالم تكن. جواب آنكه نفس بعد از ارتحال از اين عالم بعالم ←

على ضبطه ولا تريدان تراه دائماً . وأنما لا تحرص على ضبطه لأنه علم مستحيل واقع على جوهر مستحيل ، وليس من شأن النفس ضبط الشيء المستحيل وامساكه، وليس في العالم الأعلى جوهر مستحيل ولا علم مستحيل وإذا كان الأشياء هناك طاهرة بيّنة ثابتة دائمة على حال واحدة ، لم يكن للنفس حاجة الى ذكر شيء ، بل يرى الأشياء دائماً على ما وصفناه .

[المسألة الثانية ، ان كل معقول لتجرده عن الزمان غير زمانى]

ونقول : ان كل عالم كائن^{٦٣} في العالم الأعلى الواقع تحت الدهر ، لا يكون بزمان ، لان الأشياء التى فى ذلك العالم كَوْنَت بغير زمان، فلذلك صارت النفس لا تكون بزمان، ولذلك صارت النفس تعلم الأشياء التى كانت تتفكر فيها هي هنا ايضاً بغير زمان، ولا يحتاج ان تذكرها لأنها كالشئ الحاضر عندها، فالأشياء العلوية والسفلية حاضرة عند النفس لا تغيب عنها اذا كانت فى العالم الأعلى العقلى .

[المسألة الثالثة، فى ان الأشياء العقلية التى فى العالم الأعلى، ليست تحت الزمان،

ولا تكون شئ بعد شئ ، ولا تقبل التجزئ فلذلك لا تحتاج الى الذكر]

والحجة فى ذلك، الأشياء المعلومة فانها لا تخرج من شئ الى شئ هناك ولا تنقلب من حال الى حال ولا تقبل القسمة من الاجناس الى الصور اعنى من الانواع الى الاشخاص ولا من الصور الى الاجناس والكليات صاعداً فاذا لم يكن الأشياء المعلومة فى العالم الأعلى على هذه الصفة كانت كاشها حاضرة ولا حاجة للنفس الى ذكرها لأنها تربها عياناً .

→

معقولات وارد ميثود واين اتصال واتحاد عبارتست از رفع حجب بين نفس وعالم اصلى خود .

ولا يخفى ان هذه المسألة من العويصات والذب عن الشبهة التى ذكرنا يحتاج الى تضلع تام فى الحكمة المتعالية .

فان قال ^{٦٤} قائل: اما تجيز لكم هذه الصفة في العقل وذلك ان الاشياء كلها فيه بالفعل معاً كذلك ولا يحتاج - ان تذكر - خ - الى تذكر شيئاً فيها لانها عنه (الف) وفيه لا تجيز ذلك في النفس، لان الاشياء كلها ليست ^{٦٥} في النفس بالفعل (ب) معاً بل الشيء بعد الشيء فاذا كانت النفس بهذه الصفة ، فهي محتاجة الى الذكر كانت في هذا العالم ام في العالم الأعلى .

قلنا : وما الذي يمنع النفس اذا كانت في العالم الأعلى من ان تعلم الشيء المعلوم دفعة واحدة ، واحداً كان المعلوم او كثيراً، لا يمنعها عن ذلك شيء البتة ، لانها مبسوبة - ذات علم مبسوبة، تعلم الشيء الواحد مبسوطاً كان او مركباً دفعة واحدة ، مثل البصر فانه يرى الوجه كله دفعة واحدة ، والوجه مركب من اجزاء كثيرة والبصر مدركه وهو واحد غير كثير. كذلك النفس اذا رأت شيئاً مركباً كثير الاجزاء علمته كله دفعة واحدة معاً جزء بعد جزء ، وانما تعلم الشيء المركب (ج) دفعة واحدة معاً لانها ^{٦٦} تعلمه بلا زمان ، وانما تعلم الشيء بلا زمان، لانها فوق زمان، وانما صارت فوق الزمان،

(الف) - عنده ولا تجيز ذلك ... - خ ل .

(ب) - واعلم ان النفس باعتبار نفسيته لها وجود تدريجي وكمالات كذلك وباعتبار جهة تجردها التام فهي من العقول اللاحقة التي ترى الاشياء في العقل وفي ذاتها معاً لاتحادها مع الصور العقلية التي تكون منشأ اتحادها مع العقل الفعال اورب نوعها .

(ج) - والمراد من المركب، مركب بحسب تحليل عقلي است نه مركب از اجزاء خارجيه كه ملاك معلوميّت را فاقدست وان سئلت الحق: مدرك در عقل نحوه وجود اشياست نه ماهيّات آنها، مگر بالعرض، چون مدرك يعلم حضوري وجود مجردست وملاك كليّت سعه واطلاق وجودى است باعتبار احاطه بمدون وانطباق سريانى به ماديات ومجردات جزئيه از ناحيه خطوط شعاعيه معنوى بين عقل ومدون آن لأن بسيط الحقيقة كل الاشياء هذا بناء على ما حصله صدر الحكماء والعرفاء وان لم تبلغ اليه فلسفة القدماء .

لأنّها علّة الزمان .

فان قال قائل : وما عنيتم ان تقولوا : اذا اخذت النفس فى قسمة الاشياء وشرحها ، افليست انّما تقسم الشئ بعد الشئ ، وتعلم ان له اولاً و آخراً ، فاذا علمته كذلك لم تعلمه دفعة واحدة .

قلنا: ان النفس اذا ارادت ان تقسم الشئ او تشرحه^{٦٧} ، فانما تفعل ذلك فى العقل لا فى الوهم ، فاذا كانت القسمة فى العقل لم يكن هناك متفرقة ، بل يكون هناك اشدّ منها توحداً اذا كانت فى الوهم او الحواس ، فان العقل تقسم انشئ بغير زمان ، ولم يكن الشئ المبسوط اول ولا آخر ، بل هو هو اول كانه ، لانّ اوله يدرك آخره لأنّه ليس بين اول القسمة وآخرها زمان يتوسط الاول والاخر منها (الف) .

فان قال قائل: افليس قد علمت النفس اذا قسمت الشئ^{٦٨} ان منه ماهو اول ومنه ماهو آخر .

قلنا: بلى ، غير انّها لا تعلمه بنوع زمان ، بل انّما (ب) تعلمه بنوع شرح وترتيب . والدليل على ذلك ، البصر اذا رأى شجرة ، تراها من اصلها الى فرعها دفعة واحدة ، يعلم اصلها قبل ان يعلم فرعها بنوع وترتيب وشرح ، لا بنوع زمان ، لان البصر انّما رأى اصل الشجرة وفرعها وما بينهما دفعة واحدة ، فالبصر يعرف اول الشجرة وآخرها بالترتيب لا بالزمان على ما قلنا ،

(الف) - جسم از آنجا كه مركبت و صورت آن للمادة است و خود صريح ذات ندارد ، داراى ابعادست و ملاك تفرق وجدائى جزء از جزء و كل از اجزاء مانع از آنستكه بالذات مدرك گردد و يا مدرك شود ، ولى عقل چون صرف معناست بتمام ذات مدرك و مدرك واقع ميشود .

(ب) - و لكل مجرد جهة ظهور و بطون كه منشأ اتصاف آن باوليّت و آخريتّ و تقدم و تأخر و اجمال و تفصيل و فرق و جمع ميشود و بحسب ذات حكمى دارد و اعتبار سريان و ظهور حكمى ديگر ، و داراى وجودى لنفسه و وجودى لدى المدرك است وله كينونة سابقة و وجود لاحق عليها .

فان (الف) كان البصر يعلم ذلك فبالحرى ان يكون العقل يعلم اول الشيء وآخره بالترتيب لا بالزمان، والشيء الذى يعلم اوله وآخره بالترتيب لا بالزمان تعرف ذلك كله دفعة واحدة معاً .

فان قال قائل : ان كانت النفس تعلم الشيء الواحد المبسوط والمركّب الكثير القشور دفعة واحدة ، فكيف^{٧٠} صارت ذات قوى كثيرة وصار بعضها اولاً وبعضها آخراً .

قلنا: ان قوة النفس^{٧١} واحدة مبسطة، وانما تتكثّر قواها فى غيرها لا فى ذاتها والدليل على ان قواها واحدة مبسطة فعلها فأنه واحد ايضاً ، والنفس وان كانت تفعل افعال كثيرة، لكنّها انما تفعلها كلها معاً ، وانما يتكثّر افعالها ويتفرّق فى الأشياء التى تقبل فعلها، فأنّها لما كانت جسمانية متحركة، لم تقو ان تقبل افعال النفس كلها معاً، لكنّها قبلها قبولاً متحركاً، فكثرة الافاعيل اذاً فى الاشياء لا فى النفس .

[خاتمة المسألة فى المعرفة ، وكيف يعرف العقل ذاته]

ونقول : انّ العقل واقف على حال واحدة لا ينتقل من شىء الى شىء ، ولا حاجة لا بالرجوع الى غير ذاته فى علم الشيء ، بل هو قائم ثابت الذات على حاله وفعله، فان الشيء الذى^{٧٢} يريد علمه، فيكون كأنه هوى له، وذلك انّه يتصوّر بصورة المعاوّم والمنظور اليه، فاذا تصور العقل بصورة المعاوّم والمنظور اليه، صار مثله بالفعل، واذا صار العقل مثل المعاوّم بالفعل، كان حينئذ - هو هو- بالقوّة لا بالفعل، وانما يكون العقل هو ماهو بالفعل ، اذا لم ياق بصره على الشيء الذى يريد علمه، فأنه حينئذ يكون هو ماهو بالفعل . فان قال قائل : ان العقل اذا لم يرد علم الشيء ولم يلق بصره على شىء ، فلا محالة انّه فارغ خال من كل شىء ، وهذا محال، لأنّ من شأن العقل ان

(الف) احساس غير ادراك بصرى است، ادراك ومشاهدة حضورى بصرى بعد از انفعال وفعل لازم هر احساسى است واين احساس مقدمه ادراك است وشىء تا بخيال منتقل نشود مدرك نگردد .

يعقل دائماً ، فان كان يعقل دائماً فأنه لا محالة^{٧٣} يلقى بصره على الأشياء دائماً ، فلا يكون هو ماهو بالفعل (الف) ابداً ، وهذا قبيح جداً .

[شروع في الاتحاد]

قلنا : العقل هو الأشياء كلها كما قلنا مراراً ، فاذا عقل ذاته - فقد عقل الأشياء كلها ، فان كان هذا هكذا ، قلنا : ان العقل اذا رأى ذاته ، فقد رأى الأشياء كلها ، فيكون هو ماهو بالفعل ، لأنه انما يلقى بصره على ذاته لا على غيره ، فيكون قد احاط بجميع الأشياء التي دونه ، فاذا القى بصره^{٧٤} على الأشياء كان محاطاً به ، وكان هو ماهو بالقوة لا بالفعل كما قلنا ايضاً .

[تتمة المسألة]

فان قال قائل : ان القى العقل بصره مرة على ذاته مرة ، على الأشياء ، وكان هذا فعله ، فلا محالة اذن أنه مستحيل ، وقد قلنا فيما سلف ان العقل لا يستحيل بشيء من انواع الإستحالة ايضاً .

قلنا : هو وان كان^{٧٥} يلقى بصره على ذاته مرة ، وعلى الأشياء مرة ، فأنه انما يفعل ذلك في اماكن مختلفة ، وذلك انه اذا كان العقل في عالمه العقلي لم يلق بصره على شيء من الأشياء التي دونه الا على ذاته فقط ، واذا كان في غير عالمه ، اي : في العالم الحسي ، فأنه يلقى بصره مرة على الأشياء ومرة على ذاته فقط ، وانما صار ذلك لحال البدن الذي صار فيه يتوسط النفس ، فاذا كان مستوياً بالبدن جداً القى بصره على الأشياء ، واذا تلخص (ب) قليلاً القى بصره على ذاته فقط ، فالعقل لا يستحيل ولا يميل من حال الى حال الا بالجهة التي قلنا .

اما النفس ، فأنها يستحيل اذا ارادت علم الأشياء ؛ وذلك انما يلقى بصرها على الأشياء لحركتها المائلة^{٧٦} ، وانما صارت النفس كذلك ، لأنّها موضوعة في افق العالم العقلي ، وانما صارت لها حركة مائلة ، لأنّها اذا ارادت

علم شيء ، القت بصرها اليه، ثم رجعت الى ذاتها، وانما^{٧٧} صار ذات حركة، لأنها انما تتحرك على شيء ساكن ثابت (الف) لا يتحرك، وهو العقل ، فانما صار العقل ثابتاً قائماً لا يتحرك وكانت النفس غير ثابتة، لم يكن بدءاً من ان تكون النفس متحركة ، والا^{٧٨} لكانت النفس والعقل شيئاً واحداً ، وهكذا يكون ساير الأشياء. وذلك^{٧٩} ان الشيء اذا كان محمولاً على شيء ساكن، كان المحمول متحركاً، والا لكانت الحامل والمحمول شيئاً واحداً، وهذا محال^{٨٠}، غير انه ينبغي ان يعلم ان النفس اذا كانت في العالم العقلي ، كان حركتها الى الإستواء اكثر منها الى الميل، واذا كانت في العالم السفلي، كانت حركتها الى الميل اكثر منها الى الإستواء .

فان قال قائل: ان العقل^{٨١} يتحرك ايضاً ، غير انه يتحرك منه وايه ، فان كان يتحرك، فلا محالة انه يستحيل .

قلنا : انه لا يتحرك العقل الا اذا اراد علم عاقته ، وهي العلة الاولى ، فانه حينئذ يتحرك، غير انه وان تحرك ، فانما يتحرك حركة مستوية . فان^{٨٢} لج احد فقال: ان العقل يتحرك ايضاً عندئذ الاشياء ، وذلك انه يلقي بصره على الاشياء ، واللقاء حركة - ما - .

قلنا : ان العقل وان تحرك، فاما ان يكون منه اليه، واما ان يتحرك منه الى الاشياء ، فباي الحركتين تحرك، فحركته مستوية غاية الإستواء لا ميل فيها ، والحركة المستوية التي فسى غاية الإستواء يكاد يكون شبيهه السكون ، وهذه الحركة ليست استحالة ، لأنها لا تبرح من ذاتها ولا تزيد عن حالها ، فان كان هذا هكذا وكان العقل يتحرك بهذه الحركة فانه غير مستحيل، وهو

(الف) - وانه لا يمكن تحرك النفس نحو العقل الا بالحركة الذاتية التي تنبعث من جهة كونها عقلاً بالقوة ولا يمكن تبدل قوتها الى الفعلية الا من جهة حصول التغير في ذاتها باعتبار كونها نفس القوة وهذا انما يتأتى اذا اعتقدنا بحدوثها وكونها قبل صيرورتها عقلاً بالفعل خيلاً بالفعل وعقلاً بالقوة وانها تكون في مرتبة العقل انهبولاني مادة الصور ، والصور تكون من كمالاتها الاولى لا الثانوية، لأن العرض لا يعبر ملاك تحصيل الجوهر ولا يكون بصرأ معنوياً له .

ثابت قائم ساکن کما قلنا ایضاً ، وائما صار اذا القى بصره على ذاته وعلى الأشياء لا يتحرك ، لان فيه جميع الأشياء ، والأشياء وهو شيء واحد، کما قلنا مراراً.

[المسألة الرابعة في النفس وانها اذا كانت في العالم العقلي

الأعلى ، توحدت بالعقل]

واما النفس، فانها اذا كانت في العالم العقلي، لم يستحيل ايضاً ، لانها تكون هناك صافية نقيّة لا يشوبها شيء من الأشياء الجسمانيّة ، فتعلم الأشياء التي دونها علماً حقّاً . وذلك ان النفس اذا كانت في العالم العقلي ، فانها يتوحد (الف) بالعقل^{۸۳}، وليس بينها وبين العقل شيء متوسط البتّة. وكذلك اذا خرجت (ب) النفس من هذا العالم (ج) وصارت في ذلك العالم

(الف) - تتحد - خ ل .

(ب) - حرکت - خ ل . يريد بيان احكام النفس بما هي عقل ومتحد معه في القوسين الصعودي والنزولي چون نفس قبل از تنزل در عالم ماده وطبیعت عین عقل است و تمایز نفوس باعتبار وجود در عقل بجهات فاعليه است و منشأ تكثر جهات فاعلي است، و نفس باعتبار اتحاد با عقل محكوم باحكام عقل است و در صعود وجود و اتحاد با عقل و صورت تمامی و غایت اصلی خود از باب آنکه از فاحیه حرکات جبلی و جوهری متحد با عقل شده است و از ماده بکلی رفع ید نموده تمام احکام و آثار عقل بر آن مترتب است ولی مادامی که با ماده باعتبار وجود نازل سروکار دارد متحرک است بجانب اصل خود لذا بعد از طی درجات برزخ و اتصال بعقل چه بسا از جمیع مراتب عقول عبور نموده و در مقامی مقدم بر عقول قرار گرفته و کلیّه عقول طولیه و عرضیه تحت سیطره آن قرار گیرند و از ابعاد وجود نفس محسوب شوند .

بنا بر مبنای مؤلف عظیم، هیچ نفسی از موطن عقول تجاوز نمی نماید و نهایت وجود نفس عقل مدبر و فاعل مابه الوجود و اتحاد با آن میباشد و دارای مقامی برتر از عقل نمیشود. اگر در کلام متألهان از حکما فناء در توحید ذکر شود، مراد فناء

الاعلى، سالكت الى العقل والتزمته، فاذا التزمته فوحدت به من غير ان تهلك ذاتها، بل يكون ايبين واصفى وازكى، لانّها حينئذ هي والعقل يكونان شيئاً واحداً او اثنين كنوع ونوع^{۸۴} فاذا كانت النفس على هذه الحالة، لم تقبل الاستحالة بوجه من الوجوه، بل تكون غير مستحيلة في عالمها. وذلك انّها تعلم ذاتها، وتعلم انّها قد علمت ذاتها بعلم واحد ليس بينهما فصل، وانما صارت كذلك، لانّها تصير هي المعقول والعاقل، وانما صارت كذلك، لشدة اتصالها بالعقل وتوحيدها به حتى كانها وهوشىء واحد^{۸۵} فاذا فارقت النفس العقل وابتت ان تتصل به وان تكون هي وهو واحداً واشتاقت الى ان تنفرد بنفسها، وان تكون هي والعقل واثنين لا واحداً، ثمّ اطلّعت الى هذا العالم،

[المسألة الخامسة في الذكر ومن أين بدؤه وانّه يشوق الأشياء

الى المكان الذى هو فيه]

والقت بصرها على شىء من الأشياء دون العقل، استفادت الذكر حينئذٍ، وصارت ذات ذكر. فان ذكرت الأشياء التى هناك لم تنحط الى هيهنا، وان ذكرت هذا العالم السفلى وانحطت من ذلك العالم الشريف غير انها اما ان تنحط الى الاجرام السماوية فبقى (الف) هناك (ب)، واما ان تنحط الى

علمى است نه عينى .

در نزد اولياء محمديين واهل بيت طاهرين او - عليه وعليهم السلام - و موحّدان تابعان آنها كه به تبع آنان سالك طريق باطنند، آخرين منزل فناء در احديت است وبقاء بآن مقام ومرتبه وقيّل بأعلى مقامات تفريد وتوحيد وفناء جهت امكانى بالكلية بهنجوى كه شامل خود فنا نيز شود، كه تا سالك بمقام فناء عن الفنائين نرسد خود را ببند نه حق را، كه :

تا تو در فكر خودى، حق را بخود پوشيده‌ئى

با چنين كُفرى، ز كُفر ما، كجا دارى خبر

(الف) - فبقى - خ ل .

(ب) - هاهنا . بايد توجه داشت كه نفس داراى مراتب و درجات از

العالم الارضى ، فان انحطت الى الاجرام السماوية ، فانّها لا تذكر الا تلك

→

وجودست ، قبل از تحقق بوجود مادی و نفسی، دارای وجود و تحقق بل که کینونت در عقل رب النوع وجود خودست، این وجود همان وجود عقل است نه نفس، ولی تحقق آن بکون عقلی علت تنزل اوست بوجود دنیوی و نفس بعد از ورود در عالم حس ذاتاً بطرف عقل توجه دارد تا بوجود عقلی متحوّل شود و بعد از تحقق در عقل دارای صعود و نزول است و نفوس کمال بوجود عقلی از وسایط مستغنی و خود باعتبار توجه بمادون منشأ فیض و ممرّ ظهور وجود از مبدأ حقّند و در هر عالمی دارای حکمی میباشند کما مذکره مفصلاً انشاء الله .

يجب ان يعلم ان درك مطالب هذه الميمر لا سيّما ما ذكره في كَيْفِيَّةِ الْاِتِّحَادِ واتصاف النفس بالوهم والتذكر وعدم اتصافها بهما في النشأة العقلية من الغوامض التي قل من يهتدي اليها سبيلاً .

باید دانست که نفسیت نفس و اتصاف آن به توهم و ذکر تعقل و تخیل در نشأت بعد از دنیا باقی است و جمیع قوای باطنی نفس از ماده تجرّد دارند، لذا بقا اختصاص به جهت تعقل ندارد و عدم اتصاف بقوای جزئی اختصاص بوجود عقلی نفس قبل از هبوط دارد نه صعود و عروج .

و نیز باید توجه داشت که بین اتحاد نفس با صور عقلی و عقل فعال یا رب النوع که مستفاد از ظواهر کلام مؤلف و شیخ و دیگر قدما و متأخران از حکما و اتحاد بمشرب صدر المتألهین فرق بسیارست ، اتحاد بمشرب ملاصدرا چه در قوس صعود و چه در نزول دارای معنایی اشمخ و بطونی غامض است و بین المشربین فرقان عظیم واعلم ان للعقل الفعّال وجوداً فی نفسه و وجوداً للنفس ، والاتحاد انما یکون باعتبار وجود العقل للنفس اذا ماتجاوز النفس عن حدّ العقل وان الحكماء یأبون عن التفوه به، لأنهم لا یعلمون للنفس وجوداً اقوی من العقل - چون قائلند که آخرین مرحله تکامل نفس تحقق در مرتبه عقل است بوجود ضمنی و تبعی یا وجودی در رتبه عقل علی عکس النزول لانه لا تکرار فی التجلی . ولی صدرالحکما برهان اقامه نموده است بر آنکه نفوس کمال از مقام عقل مدبّر نفوس تجاوز نموده و پارهائی

←

الاجرام السماوية فقط وتشبهه بها، وكذلك اذا انحطكت الى هذا العالم الارضى، تشبهت به ولم تذكر غيره .

[المسألة السادسة في الذكر والمعرفة والتوهم]

وذلك ان النفس اذا ذكرت شيئاً من الاشياء، تشبهت به، اى بذلك الشيء الذى ذكرته، لأن التذكر^{٨٦} اما ان يكون العقل، واما ان يكون التوهم، والتوهم (الف) ليس له ذات ثابت قائم على حالة واحدة، ولكنها تكون على حال الاشياء التى تراها، ارضية كانت ام سماوية ؟ الا انّه على نحو ما ترى الاشياء الارضى و (ب) السماوى، فعلى قدر ذلك يستحيل فيصير مثله .

[المسألة السابعة فى ان الأشياء كلها فى الوهم ، غير انها بنوع ثانٍ لا بنوع اول]

وانما صار الوهم يتشبه بالاشياء السماوية والارضية ، لانها كلها فيه، غير انها فيه بنوع ثانٍ لا بنوع اول. فلذلك لا يقدر على ان يتشبه بالاشياء السماوية والارضية تشبهاً تاماً . وانما صار الوهم لا يقوى على ان يتشبه بصور الاشياء تشبهاً تاماً ، لانه متوسط موضوع بين العقل والحس، فتمثل اليها جميعاً ولا يحفظ احدهما دون الآخر حفظاً يقينياً، ولا مخلص لاحدهما دون الآخر .

فقد بان، ان النفس اذا ذكرت شيئاً واحداً من الاشياء ، تشبهت به (ج) وصارت مثله، شريفاً كان ذلك الشيء ام دنياً^{٨٧} فنريد الآن ان نرجع الى

→

از انها در مقام علت جميع عقول قرار مى گیرند ، ناچار نفس در مقام مرور از عقول با هر عقلی بتمام وجود متحد شود وعقل مورد اتحاد بوجود للنفس، متحد شود .

(الف) - والتوهم - خ ل .

(ب) - او - ام - خ ل .

(ج) - للزوم الاتحاد بين المدرك والمدرك والتماثل بين المدرك بالذات

والمدرك بالعرض ، ولأن الأشياء بحقايقها تحصل فى المدرك لا بأشباحها .

ما كنا فيه :

[المسألة الثامنة في ان النفس اذا كانت في العالم العقلي انما

تري الخير المحض بالفعل]

فنقول : ان النفس اذا كانت في العالم الأعلى، اشتاقت الى الخير المحض الاول، و«الخير الاول» انما يأتيها الخير الاول^{٨٨} بتوسط العقل ، بل هو الذي يأتيها، وذلك ان الخير المحض الاول لا يحيط (الف) به شيء ولا يحجبه شيء (ب)، ولا يمنعه مانع (ج) ان يسلك حيث شاء . فاذا اراد النفس ايّاها ولم يمنعه مانع من ذلك - جرمانيّاً كان او روحانيّاً - ، وذلك انّه ربما سلك ذلك الخير الاول الى الشيء الاخير بتوسط ما يليه^{٨٩} فان لم يشتق النفس الى الخير الاول واطلّعت الى العالم السفلي واشتاقت الى بعض ما فيه، فانّها يكون من ذلك الشيء على قدر ذكرها ايّاها او توهّمها له ، فالنفس ، انما تكون ذات ذكر اذا اشتاقت الى هذا العالم ، لانّها لا تشتاق اليه حتى يتوهّمه ، وقد قلنا ان الوهم هو الذكر .

[المسألة التاسعة في ان الجواهر الفاضلة ليس من شأنها الذكر ، وفي الذكر

ما هو وكيف هو وفي العقل ، وان المعرفة هناك ذو الجهل،

والجهل فخر للعقل هناك]

فان^{٩٠} قال قائل: ان كانت النفس يتوهّم هذا العالم قبل ان ترده ، فلا محالة انّها تتوهّمه ايضاً بعد خروجها منه وورودها الى العالم الاعلى ، فان كانت تتوهّمه فانّها لا محالة تذكره ، وقد قلتم انها اذا كانت في العالم العقلي لا تتذكر شيئاً من هذا البتة .

(الف) - اي لا يعرفه شيء معرفة تامة ، ولا علم بشيء به ، ولا خير عنده منه الا من جهة حاجته اليه ، وفيض ذلك عليه .
(ب) - تمام وجه التعلّق .
(ج) - اي ان يفيض على ما شاء .

[المسألة العاشرة بيان كيفية علم العقل وانه يحيط بما دونه ولا يعلم

مافوقه بالاحاطة التامة]

قلنا: ان النفس وان كانت تتوهم هذا العالم قبل ان تصير فيه، لكنّها (الف) تتوهم بوهم اعلى، وهذا العقل (ب) انّما هو جهل (ج) لا معرفة، غير ان ذلك الجهل اشرف من كل معرفة. وذلك ان العقل يجهل مافوقه بجهل هو اشرف من العلم، فان ذكرت الاشياء التى هناك، لم ينحطّ الى هيئتنا، لانّ ذكر تلك الاشياء الشريفة، يمنعها من ان ينحدر الى هيئتنا، وان ذكرت العالم السفلى انحطّت من العالم الشريف، الا ان ذلك يكون بجهة وجهة. وذلك ان العقل يجهل مافوقه من علّته، وهى العلّة الاولى القصوى، ولا يعرفها معرفة تامة (د)، لأنّه لو عرفها معرفة تامة، لكان هو فوقها وعلة لها، ومحال ان يكون الشئ فوق علّته، وعلة لعلته، وذلك انه يكون المعلول علة لعلته، والعلة معاولة لمعاولها، وهذا قبيح جداً، فالعقل يجهل مانحته من الاشياء كما قلنا قبل، لأنّه لا يحتاج الى معرفتها لأنّها وهو علّتها، وجهل العقل ليس عدم المعرفة، بل هو المعرفة التامة القصوى، وذلك انه يعرف الاشياء لا كمعرفة الاشياء

(الف) - اى لكنّ النفس تدرك هذا العالم بادراك عقلى .

(ب) - اى هذا الضرب من الادراك الذى سمى وهماً عقلياً .

(ج) - بهذا العالم بنفسه وشخصه .

(د) - لا يعلمها الا شيئاً من حالها غير انّييتها، وانّما عرف انّييتها من اجل انه يرى الفيض دائماً عليه وضوحاً، وكذلك شأن كل مقام ومرتبة، فالأسفل من هذه المقامات أبداً لا يحيط بما فوقه بل يجهله. فالنفس لا علم لها بالعقل، وكذا الطبيعة لا علم لها بالنفس الا من جهة حاجتها اليها وفيض تلك عليها، وتعرف حقيقة ذلك من حال النفس، لأنّها بحركتها وجولانها بالروية تطلب الوقوف على امر ما قبلها هى فى تلك الحركة اذا تاها ما تطلب، وكما أنّما اعطيت شيئاً، فاخذته من غير ان تعلم صورة من اعطاها وكيف اعطاها اكثر من أنّها طلبت واعطيت .

بأنفسها، بل هو فوق ذلك وأفضل وأعلى، لأنه علتها، فمعرفة الأشياء بأنفسها عند العقل جهل، لأنها ليست معرفة شديدة صحيحة ولا تامة. فلذلك قلنا: ان العقل يجهل الأشياء التي تحته، نعى بذلك أنه يعرف الأشياء التي تحته معرفة تامة لا كمعرفتها بأنفسها، ولا حاجة له الى معرفتها، لأنه علته فيها (الف) معلولاتها كلها، فاذا كانت فيه، لم يحتاج الى معرفتها، وكذلك النفس تجهل معلولاتها بالنوع الذي ذكرنا آنفاً، ولا تحتاج الى معرفة شيء من الأشياء الا الى معرفة العقل والعلّة الاولى، لأنهما فوقها، فان كان هكذا رجعنا فقلنا:

[النفس لا تذكر شيئاً مما علمته ولا تقبل الآثار حين مفارقتها هذا]

العالم ورجوعها الى العالم الأعلى العقلي]

ان النفس اذا فارقت هذا العالم، وصارت في العالم العقلي، لم تذكر شيئاً مما علمته، ولا سيّما اذا كان العلم الذي اكتسبته دينياً، بل تحرص على رفض (ب) جميع الأشياء التي نالت من هذا العالم^{٩١} والا اضطرت ان تكون هناك ايضاً تقبل الآثار التي كانت تقبلها ههنا، وهذا قبيح جداً ان تكون النفس تقبل آثار هذا العالم وهي في العالم الأعلى، لأنها ان قبلت تلك الآثار

(الف) - چون عقل بعلم حضوری بعلم خود به اندازه وجود خود، نه بقدر وجود علت خود وبمعلولات خود به نحو أعلى واتم، وعلى نحو السعة والاطلاق عالمت وچون معلول را در رتبه وجود خود بعین وجود خود مشاهده نماید، علم بمعلول غیر علم بوجود خود که علت است نمیباشد ووجود خاص معلول، علم در مرتبه متأخر از وجود علت است ناچار این علم تابع و فرع است و ظل و وجه است - ولا حاجة الى معرفتها - چون علم عقل بمعاليل خود به نحو اكتساب و ارتسام و امری خارج از ذات علت نمی باشد تا اكتساب آن منشأ کمال و حصول فعالیت و رسیدن از قوه بفعل باشد.

(ب) - رفع - خ ل.

فانما تقبلها في وهما ، واذا توهمها تشبهت بها كما قلنا آنفاً ، والنفس لا تشبهه بشيء من آثار هذا العالم اذا كانت في العالم الأعلى العقلى ، لانه يازمها من ذلك ان تكون في العالم الأعلى مثلها اذا كانت في العالم السفلى، وهذا قبيح جداً . فقد بان وصحَّ كَيْفِيَّةُ النفس وحالها عند ورودها العالم العقلى ورجوعها اليه، وانَّها لا تحتاج الى ذكر الأشياء الحسِّيَّة الدائرة الدنيَّة .

وبان ايضاً بالآراء المقنعة والمقاييس الشافية، حال العقل وكيف يذكر او كيف (الف) يتوهم ، وهل يحتاج الى الوهم والمعرفة والأشياء المعروفة والمتوهمه على مبالغ قَوْتنا واستطاعتنا بقول مستقصى^{٩٢} فنريد الآن ان نذكر العلَّة التي لها وقعت الأسماء المختلفة على النفس، ولزمها ما يلزم الشيء المتجزى المنقسم الذات

[من هذا الموضع الى آخر الميمر الثالث يذكر كَيْفِيَّة انقسام النفس

وبيِّن ان النفس ليست بجرم]

فنبقى ان يعلم هل يتجزى النفس ام لا تتجزى ؟ فان كانت تتجزى، فهل تتجزى بذاتها ام بعرض ؟ وكذلك اذا كانت (ب) لا تتجزى، انبذاتها لا تتجزى ام بعرض ؟ .

فنقول: ان النفس تتجزى بعرض، وذلك انَّها اذا كانت في الجسم، قبلت التجزئة بتجزى الجسم ؟ كقولك: ان الجزء المفكَّر، غير الجزء البهيمى، وجزئها الشهوانى غير جزئها الفضى . وانَّما نعى الجزء ههنا جزء الجسم الذى يكون فيه قُوَّة النفس المفكِّرة والجزء الذى يكون فيه قُوَّة الشهوة والجزء الذى يكون فيه قُوَّة الفضب ، فالنفس انَّما تقبل التجزئة بعرض لا بذاتها، اى يتجزى الجسم الذى هو فيه فاما هى نفسها (ج) فلا تقبل التجزئة البتة.

(الف) - وكيف يذكر وكيف يتوهم ... - خ ل .

(ب) - وكذلك ايضاً اذا كانت ... - ل .

(ج) - هى بعينها ... - خ ل

فاذا قلنا : ان النفس لا تتجزى ، فانَّما نقول ذلك بقول مرسل ذاتي ، واذا قلنا : ان النفس تقبل التجزئة ، فانَّما نقول ذلك بقول مضاف عرضي^{٩٢} ، لانَّها انَّما تكون متجزئة اذا هي صارت في الاجسام ، وذلك انا اذا رأينا طبيعة الاجسام تحتاج الى النفس لتكون حيَّة ، والجسم يحتاج الى النفس^{٩٣} فتكون منبثة في جميع اجزائه . قلنا : ان النفس متجزئة ، وانَّما نغنى بذلك انَّها في كل جزء من اجزاء الجسم ، لانَّها يتجزى بتجزى الجسم (الف) .

والدليل على ان ذلك كذلك ، اعضاء البدن ، وذلك ان كل عضو حساس من اعضاء البدن ، انَّما يكون حساساً دائماً اذا كانت قوَّة النفس فيه ، فاذا كانت قوَّة النفس الحساسة في جميع الاعضاء ذوات الحس ، قيل لتلك القوَّة انَّها تتجزى بتجزى الاعضاء التي هي فيها ، وقوَّة النفس وان كانت منبثة في جميع الاعضاء ، لكنَّها في كل عضو تامة كاملة ، وليست متجزئة كتجزى (ب) الاعضاء ، وانَّما تتجزى بتجزى الاعضاء ، كما وصفنا وبيَّنا مراراً .

فان^{٩٤} قال قائل : ان النفس لا تتجزى في حاس اللمس فقط ، واما في ساير الحواس فانَّها تتجزى .

قلنا : ان النفس تتجزى في حاس اللمس وفي ساير الحواس ، لانَّها ابدان ، والنفس في الابدان . فالنفس اذا تتجزى بتجزى الحسايس كلَّها اضطراباً على النوع الذي ذكرنا آنفاً ، غير انَّها اقل تجزياً في اللمس منها في ساير الحسايس (ج) . وكذلك قوَّة النفس^{٩٥} النباتية (د) وقوَّتها الشهوانية الكاينة في الكبد ، والقوَّة التي في القلب وهي الفضب اقل تجزياً ، وهذه القوى ليست مثل قوى الحسايس ، لكنَّها على نوع آخر ، وذلك ان قوى الحسايس هي اجزاء (هـ) بعد هذه القوى ، فلذلك صارت اشدَّ تجسُّماً . واما القوَّة

(الف) - الأجسام ... - خ ل . (ب) - بتجزى - خ ل .

(ج) - الحواس - خ ل . (د) - النامية - خ ل .

(هـ) - اخيراً - خ ل .

النباتية (الف) والشهوانية فاعل تجسماً .

والدليل على ذلك، أنَّها لا تفعل افاعيلها بآلات البدن، لأن الآلة تمنعها من ان تفعل افاعيلها في جميع البدن، وتحول بينه وبين ذلك . فقد بان اذاً ، ان القوَّة النفس القابلة للتجزية غير قوَّتها التي لا تقبل التجزئة ، وهذه القوى لا تمتزج ، فتكون واحدة، بل كل واحدة من هذه القوى ثابتة على حالها من غير ان تفتن بعضها من بعض (ب) ، فقوَّة النفس على ضربين :

احديهما تتجزى بتجزى الجسم ، مثل القوَّة النامية والقوة التي هي شهوانية ، فانهما منبثتان في سائر الجسم من النباتات والقوى المتجزية بنجزي الجسم تجمعها قوَّة اخرى ايضاً (ج) ارفع واعلى ، فقد يمكن اذا ان تكون قوة النفس المتجزية بتجزى الجسم غير متجزية بالقوة التي فوقها اني لا تتجزى ، وهي اقوى القوى المتجزية مثل الحسايس ، فانها قوة من قوى النفس تتجزى بتجزى الآلات الجسمانية ، وكلها تجمعها قوَّة واحدة هي اقوى الحواس ، وهي ترد عليها بتوسط الحسايس ، وهي قوَّة لا تتجزى ، لانها لا تفعل فعلها بآلة لشدة روحانيَّتها ، ولذلك صارت الحسايس كلها تنتهي اليها ، فتعرف الاشياء التي تؤدي اليه (د) الحسايس وتميَّزها معاً من غير ان تنفعل او تقبل الآثار الاشياء المحسوسة ، فاذلك صارت هذه القوَّة تعرف الأشياء المحسوسة وتميَّزها معاً في دفعة واحدة .

وينبغي ان يعلم هل لهذه القوى التي ذكرناها ولسائر قوى النفس مواضع في البدن تكون فيها، او ليس لها مواضع البتة .

فنقول^{٩٦} : ان لكل قوَّة من النفس موضعاً معلوماً من مواضع البدن تكون فيه، لا، لانها تحتاج الى الموضع لثباتها وقوامها ، لكنَّها تحتاج اليه لظهور فعلها من ذلك المكان المتهيئ (هـ) لقبول ذلك الفعل، والنفس هي التي صيرت ذلك العضو متهيئاً لقبول فعلها، لانها انما تهَيِّئ العضو بالهيئة التي تريد

(الف) - والنامية - خ ل . (ب) - يعض - خ ل .

(ج) - قوة أخرى ايضاً و ارفع منها ... - خ ل .

(د) - اليها ... - خ ل (هـ) - المهيئ - خ ل .

ان يظهر فعلها منه، فاذا هيأت النفس العضو على الهيئة الملائمة لقبول قوتها، اظهرت قوتها من ذلك العضو، وانما تختلف قوى النفس على نحو اختلاف هيئة الاعضاء، وليس للنفس قوى مختلفة ولا هي مركبة منها، بل هي مبسطة ذات قوة تعطى الابدان القوى اعطاءً دائماً، وذلك انها فيها بنوع بسيط لا بنوع تركيب، فلما صارت النفس تعطى الابدان القوى (الف) نسب تلك (ب) القوى

(الف) - القوى ونسب تلك ... - خ .

(ب) - واعلم ان من كلام هذا العظيم يظهر انه يقول ببساطة النفس بما هي نفس وصورة نوعية درحالتى كه نفس باعتبار آنة صورت نوعيّه مقوم مادة بدنى وملاك تحصيل آن ومنشأ تنوع آنست، مركب است نه بسيط، لذا به تجزى بدن بالذات متجزى است نه بالعرض، چه آنة نفس در ابتدای وجود، عين مواد و اجسام است، و هر صورت نوعيّه ئى بايد بالذات با ماده خود متحد الوجود باشد، مگر آنة صورت باعتبار تحصيل تجرد تدريجاً از ماده منساخته شود، در اين صورت بدن نيست تا بحث شود در بساطت و تركيب و قبول تجزى و تقدر وغير اينها از احكام وآثار مختصه بروى .

والدليل على الاتحاد الحمل لأنه يقتضى الاتحاد الوجودى، لأن الانسان هو الجسم النامى الحساس المتحرك بالارادة والمدرک للکليات .

فان قيل : نفس بالذات مجرد از ماده وبحسب اصل وجود مجرد عقلانى است، گوئيم : آنچه ذاتاً از ماده مجردست، عقل است نه نفس، ونسبت آن بکليه ابدان متساوى است ومجرد بالذات بيدن ملتبجى نميشود وبماده پناه نمى برد، و محل اعراض ولوازم غريبه واقع نميشود، و چون بالذات قسط خود را از فيض حق استيفا نموده، از ماده متأثر نمى گردد، وتأثر از اجسام دلالت نماید بر وجود ماده قابله در ذات نفس، و قبول صور متجدد وتأثر از حواس ومبادئ تأثير، دلالت دارد بر مادی بودن آن وهف ولا مخلص عن هذه الاشکالات والمضائق سوى الاعتقاد بقبول النفس الحركة التدريجى باعتبار وجودها العنصرى وقبولها التکامل شيئاً فشيئاً الى ان تحول ذاتها وتيسرت امرها للاتصال بالملکوت والاتصاف بالتجرد البرزخى

انها، لانّها علّة لها، وصفات المعلوم اخرى ان ينسب الى العالّة منها الى المعلوم، لا سيّما اذا كانت شريفة تليق بالعالّة اكثر ممّا تليق بالمعلوم، ونرجع الى ما كنّا فيه .

[تنبيهات على تجرّد النفس الى آخر هذا الميمر]

فنقول^{٩٧}: انّه ان لم يكن كل قوّة من قوى النفس فى مكان معلوم من اماكن البدن وكانت كلّها فى غير مكان، لم يكن بينها وبين ان يكون داخل البدن او خارجاً منه فرق البتّة، فيكون البدن المتحرك الحساس لا تغيير (الف) له، وهذا قبيح، وبعرض من هذا ايضا انا لا نعلم كيف يكون اعمال النفس الكاينة بالالات الجسدانيّة اذا صارت قوى النفس ليست فى مكان .

فان^{٩٨} قال قائل: ان بعض قوى النفس فى مكان، اى لها اعضاء معلومة يظهر منها، وبعضها ليس فى مكان .

قلنا: ان كان ذلك كذلك، لم يكن النفس كما قلنا، لكن بعضها يكون فينا، وبعضها ليس فينا، وهذا قبيح جداً .

→

اولاً وقبل التجرّد العقلى بعد طى درجات العوالم البرزخى والمثالى .
واما قوله: « النفس تعطى الابدان القوى ... » فكلام مجمل، چون قواى نفس قبل از حصول تعقّل حاصل ميشوند ، چون صورت نفسى به تدريج درجات نباتى و حيوانى را پيموده و وارد مقام انسانى ميشود و به تجرّد عقلى ميرسد ، واين همان قول بحدوث آلاّت قبل صاحب آلت وقواست . فالمعير الى ما حصله صدر الحكما لأنّه اتقن هذه المسألة وحققها كمال الاتقان والتحقيق فى الدّورة الحكمة والمعرفة .
بايد توجه داشت كه صفات معلول بجهت اطلاق بعلت منتسب است نه به لحاظ تقييد ، نفس در عالم ماده عين قوا و بدان ظاهرى و باطنى است و در مقام رجوع بآخرت جميع قواى ظاهرى بقواى باطنى او رجوع نمايند و كليۀ قواى باطنى او باقى و محشورند و با نفس متحد مى باشند .

۹۷ - ۹۸ -

(الف) - لا تغيير - خ ل .

ونقول^{٩٩} بقول مستقصى : انه ليس جزء من اجزاء النفس فى مكان البتة ، كانت النفس داخلة فى البدن او خارجة منه ، وذلك ان المكان يحيط بانشاء الذى فيه ويحصره ، وانما يحيط المكان بشيء جسمانى ، وكل شيء يحصره المكان ويحيط به فهو جسم ، والنفس ليست بجسم ، ولا قواها باجسام ، فليست اذن فى مكان ، لأن المكان لا يحيط بالشىء الذى لا جسم له ولا يحصره .

وانما قلنا : ان القوى (الف) النفس فى اماكن معاومة من البدن ، نريد بذلك ان كل قوة من قوى النفس يظهر فعلها من بعض الأعضاء للبدن ، الا ان تلك القوة فى ذلك العضو لا كالجرم فى المكان ، لكنّها فيه بانّها يظهر فعلها منه ، وهيئة الجرم فى المكان على غير الهيئة التى تكون النفس فى البدن ، وذلك ان الكل من الجرم لا يكون فى المكان الذى يكون فيه الجزء . فاما النفس فكلّيتها (ب) حيث جزويتها (ج) ، والنفس تحيط بالمكان ، والمكان لا يحيط بها ، لانّها علة له ، والمعاول لا يحيط بالعلة ، بل العلة تحيط بالمعاول .

ونقول^{١٠٠} : انه ليست النفس فى البدن كما يكون الشىء فى الظرف ، لانّها لو كانت كذلك ، لكان البدن غير ذى نفس ، وذلك انه لو كان البدن محيطا بالنفس كاحاطة الظرف بما فيه ، لزم من ذلك ان يكون النفس ممّا يسلك الى البدن قليلا قليلا كسلوك الماء الى الظرف ، وكان بعض النفس يضمحل كما يضمحل بعض الماء الذى ينشفه الظرف ، وهذا قبيح جداً ، وليست النفس فى البدن كالجرم فى المكان على ما قلنا آنفاً ، وذلك ان المكان الحق المحض ، ليس هو بجرم بل هو لا جرم ، فان كان المكان لا جرم والنفس ليست بجرم ، فلا حاجة للنفس الى المكان ، والمكان هو هى ، لان الكل اوسع من الجزء وهو محيط وحاصر له .

فان قال قائل : لا بد من ان يقول ان النفس فى البدن كالشىء فى المكان .

(ب) - فكلّها - خ ل .

(الف) - قوى النفس - خ ط .

(ج) - جزؤها - خ ل .

قلنا : ان المكان هو صحيفة الجرم الخارجة القصوى ، وان كانت النفس فى المكان وانما تكون فى تلك الصحيفة فقط ، فيبقى ساير البدن ليست النفس فيه ، وهذا ايضا قبيح جداً . وقد يعرض من قول القائل ان النفس فى البدن كالشئ فى المكان اشياء اخر قبيحة محالة .

اولها : ان المكان يحرك الشئ ائذى فيه لا الشئ فى المكان هو الذى يحرك المكان ، فلو كانت النفس فى البدن كالشئ فى المكان لكان البدن عاتية حركة النفس ، وليس ذلك كذلك ، بل النفس هى عاتية حركة البدن ، والشئ ذو المكان اذا ارفع المكان ارتفع الشئ ايضا ، ولم يثبت البتة ، فلو ان النفس فى البدن كالشئ فى المكان لكان (الف) اذا ما رفع الجسم وفسد ارتفعت النفس وفسدت ، ولم يثبت ، وليست النفس كذلك ، بل اذا رفع البدن وفسد كانت النفس اشد ثباتاً واطهر منها اذا كانت فى البدن .

فان قال قائل : ان كان المكان انما هو بعد ما ، وليس بالصحيفة الخارجة انقصوى ، فالنفس فى البدن كانتها فى بعد ما .

قلنا ^{١٠١} : ان كان المكان بعداً ما فبالجرى ان لا تكون النفس فى البدن كالشئ فى المكان ، وذلك ان البعد انما هو فراغ والبدن ليس هو بفراغ بل الشئ الذى فيه البدن هو الفراغ ، فيكون النفس اذن فى الشئ الفراغ الذى فيه البدن لا فى البدن بعينه ، وهذا قبيح جداً .

وليست ^{١٠٢} النفس ايضا فى البدن كالشئ المحمول ، وذلك ان الشئ المحمول انما هو اثر من آثار الحامل مثل اللون والشكل ، فانهما اثر الجرم الحامل لهما ، والآثار لا تفارق حواملها الا بفساد حواملها والنفس تفارق البدن من غير ان تفسد او يتخلل بتخلل البدن ^{١٠٣} وليست النفس فى البدن كالجزء فى الكل ، لان النفس ليست بجزء البدن (ب) .

فان قال قائل : ان النفس جزء لحي كلة ، فهو فى البدن كالجزء فى الكل . قلنا : انه لا يخلوا اما ان تكون النفس فى البدن اذا صارت فيه كالجزء

فى الكل اما مثل ما يكون الشراب فى ظرف الشراب واما ظرف الشراب بعينه، وقد قلنا انَّها ليست فى البدن مثل ما يكون الشئ فى الظرف، وبيننا كيف لا يكون ذلك وليست مثل ظرف الشراب بعينه، لان الشئ لا يكون موضوعاً لنفسه . فليست النفس اذن فى البدن كالجاء فى الكل^{١٠٤} وليست ايضاً فى البدن كالكل^{١٠٥} فى الأجزاء ، فانَّه قبيح جداً ، ان يقال: ان النفس هى الكل^{١٠٦} والبدن اجزاؤها .

وليست النفس^{١٠٥} مثل الصورة فى الهيولى، وذلك ان الصورة غير مفارقة للهيولى الا بفساد وليست النفس فى البدن كذلك، بل هى مفارقة للبدن بغير فساد، والهيولى ايضاً قبل الصورة وليس البدن قبل النفس ، وذلك ان النفس هى التى تجعل الصورة فى الهيولى او هى التى تصوّر فى الهيولى وهى التى تجسّم الهيولى ، فان كان النفس هى التى تصوّر الهيولى وهى التى تجسمها، فلامحالة انَّها ليست فى البدن كالصورة فى الهيولى، لانَّ العلة لا تكون فى المعلول كالشئ المحمول والا لكانت اثرراً للمعلول ، وهذا قبيح جداً. لانَّ المعلول هو الأثر والعلة هى المؤثر ، والعلة فى المعلول كالفاعل المؤثر والمفعول (الف) فى العلة كالمفعول المتأثر؛ فقد بان وصحَّ ان النفس فى البدن ليست على شئ من الانواع الذى ذكرنا وبيننا بحجج مقنعة مستقصاة .

(الف) - المعلول - خ ط. درنحوه تقدم بدن برنفس وتقدم نفس بر بدن من دون ان يلزم حدوث الالة قبل ذبها، بحش دقبق وعمبق است، ونيز درنحوه ظهورنفس در بدن وسريان آن در بدن وتقوم آن به نفس ، مواضع ابحاث وتحقيقتها يحتاج الى بيان مقدمات طويلة الدليل والابحاث وقد اشرنا الى لمحة منها وقررنا حق القول فى حواشينا على المقدمة القيصرى فان فيها ما يشفى العليل - ج ش - .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الميمر الثالث من كتاب أدولوجيا

[أثبت تجرد النفس وإبطال زعم من قال بتجسّم النفوس الانسانية]

واذ قدّمنا (الف) ما وجب تقديمه من القول على العقل والنفس الكلية (ب) والنفس الناطقة والنفس البهيمية والنفس النامية والطبيعة ، ونظمنا القول فيه نظماً طبيعياً على توالى مجرى الطبيعة .
فنقول الآن (ج) على ايضاح ماهيّة جوهر النفس^{١٠٦} ، ونبدء بذكر مقالة انجريميين الذين ظنّوا بخسارتهم ، ان النفس ايتلاف اتفاق الجرم واتّحاد اجزائه، ونكشف عن (د) رحوض حجّتهم في ذلك، ونظهر قبيح (هـ) مايجرى اليه مذهبهم، فانّهم نقلوا اقوى الجواهر الروحانيّة الى الاجرام ، وتركوا الانفس والجواهر الروحانيّة معرّاة من كل قوّة .

فنقول^{١٠٧} : ان افاعيل الاجرام انّما تكون بقوى ليست بجرمانيّة، وهذه

(الف) - قد بيّنا ماوجب تقديمه - تحقيقه - م ل .

(ب) - هي الملك الاعظم الحامل للعرش الرئيس على جملة الحملّة والمدبّرات للماديّات .

(ج) - اي فنشرع الآن في القول .

(د) - دحوض - خ ل . الرحوض الزلل والعتار ودحوض الحجة بطلت .

(هـ) - قبيح - خ ل .

القوى تفعل الأفاعيل العجيبة .

والدليل^{١٠٨} على ذلك ما نحن قائلون انشاء الله تعالى، ان لكل جرم كميةً وكيفيةً، والكمية غير الكيفية، وليس يمكن ان يكون جرم ما بغير كميةً (الف)، وقد اقرَّ بذلك الجرميون، فان لم يمكن ان يكون جرم ما بلا كميةً، فلا محالة ان الكيفية ليست بجرم وكيف يمكن ان تكون الكيفية جرماً وليست بواقعة تحت الكم^٣ (ب) اذا كان كل جرم واقعا تحت الكمية (ج) فان كان الكيفية ليست بواقعة تحت الكمية وكان كل جرم واقعا تحت الكمية فالكيفية ليست بجرم، وان لم يكن الكيفية جرماً فقد بطل قولهم ان^٤ الاشياء اجرام .

ونقول (د) ايضاً كما قلنا : ان لكل جرم وكل جثة اذا جُزئت واختل منها قدر ما لم يبق على حالها الاولى من العظم والكمية، ويبقى الكيفيات على حالها الاولى من غير ان ينتقص منه شيء، لان^٥ الكيفية فى جزء الجرم كهيئتها (هـ) فى الجرم (و) كحلاوة العسل، فان الحلاوة التى فى الرطل من العسل هى الحلاوة التى فى نصف رطل بعينها لا ينتقص حلاوة العسل بنقصان كميته، وليست كميةً رطل من العسل كالكمية التى فى نصف رطل منه، فان كانت الحلاوة لا ينتقص بنقصان جرم العسل فليست الحلاوة بجرم، وكذلك يكون ساير الكيفيات كلها .

ونقول^{١٠٩} : ان^٦ لو كانت القوى اجراماً، لكانت القوى الشديدة ذوات جثث عظام، ولبانت القوى الضعاف ذوات جثث لطاف، فاما الآن فانه ربما رايناها على خلاف هذه الصفة، وذلك انه ربما كانت الجثة لطيفة وكانت القوة شديدة، فان كان هذا هكذا .

قلنا : ان^٧ لا ينبغى لنا ان نضيف القوة الى عظم الجثة بل الى شيء آخر لا جثة له ولا عظم، ونقول : ان كان هيولى الاجرام كلها واحدة وكانت جرمانيّاً بزعمهم، فاتّما صارت تفعل افاعيل مختلفة بالكيفيات التى فيها،

(الف) - بلا - خ ل . (ب) - و - ظ .

(ج) - وان - خ ل . (د) - فنقول - خ .

(هـ) - كيفيتها - خ ل . (و) - اى كله .

فإنَّهم لم يعلموا ان الاشياء التى صارت فى الهيولى انَّما هى كلمات فواعل ليست هيولانية ولا جرمانية .

[القول بان النفس هى الاخلات الأربعة، والدم، لآته اشرفها

منسوب الى بعض الطبيعيين وان النفس ليست بجرم]

فان قالوا : ان الحى اذا ما برد دمه وانفشت (الف) الريح الفريزية التى فيه، هلك ولم يبق، فان كانت النفس جوهرآ غير جوهر الدم والريح وسائر الاخلات التى فى البدن، ثم عدهما البدن لما مات الحى اذا كانت النفس غير هذه الاخلات .

قلنا : ان الاشياء التى تقيم (ب) الحى ليست هى الاخلات البدنية فقط، لكن هى اشياء اخر غيرها ايضا فقد يحتاج الحى اليها فى قوامه ونباته، وانما هذه الاشياء بمنزلة الهيولى للبدن تأخذها النفس وتهيئها على صورة البدن، لان البدن سيال، فلو لا ان النفس تمد جوهر البدن بهذه الاخلات، لما ثبت الحى كثير شئ (ج) فاذا فنت (د) هذه العناصر، ولم تجد النفس عنصراً تمد به البدن، فعند ذلك يهلك الحى وتفسد، والاخلات انَّما هى علة هيولانية للحى، والنفس علة فاعلية .

والدليل على ذلك، اننا نجد بعض الحيوان لا دم له وبعضه لا ريح له غريزية، ولا يمكن ان يكون حى من الحيوان غير ذى نفس البتة، فليست النفس اذا بجرم .

ونقول^{١١٠} : ان كانت النفس جرماً، فلا بد لها من ان ينفذ فى سائر البدن وتمزج (ك) به، كما تمزج الاجرام اذا اتصل بعضها ببعض. وانَّما يحتاج

(الف) - اى خرجت . (ب) - تضم - خ ل .

(ج) - اى كثير زمان .

(د) - ان الحمى اذا ما برد ... وفشت - خ ل .

(ك) - تمتزج به - خ ط .

النفس ان ينفذ فى جميع البدن، لينال (الف) الاعضاء كلها من قوتها، فان كانت النفس تمتزج بالبدن كامتزاج بعض الاجرام ببعض ، لم يكن النفس نفساً بالفعل . وذلك، لأن الاجرام اذا امتزج بعضها ببعض واختلطت ، لم يبق واحد منها على حالها الاولى بالفعل ، لكنّها يكون فى الشئ بالقوة ، فذلك النفس اذا امتزجت بالبدن لم يكن نفساً بالفعل، بل انما يكون بالقوة فقط فيكون قد اهلكت ذاتها كما تهلك الحلاوة اذا امتزج بالمرارة ، فان كان هذا هكذا وكان الجرم اذا امتزج بالجرم لم يبق واحد منهما على حاله، فذلك النفس اذا امتزجت بالبدن ، فاذا لم تبق على حالها الاولى، لم تكن نفساً .

ونقول^{١١١} : ان الجرم اذا امتزج بجرم آخر ، احتاج الى مكان اعظم من مكانه الاول ، لا ينكر ذلك احد ولا يدفعه ، والنفس اذا صارت الى البدن ، لم يحتج البدن الى مكان اعظم من مكانه الاول ، ولذلك اذا فارقت النفس البدن، لم يأخذ البدن مكاناً اقل من مكانه الاول، لا ينكر ذلك احد ولا يدفعه .

ونقول ايضاً: اذا صار الجرم فى الجرم وامتزجا، كبرت جثتهما وعظمت، والنفس اذا صارت فى البدن، لم يكبر جثة البدن، بل اخرى ان يجتمع بعضه الى بعض ويقل، والدليل على ذلك : ان النفس اذا فارقت البدن، انتفخ وعظم، غير انّه عظم فاسد، فليست النفس اذا بجرم .

ونقول : ان الجرم اذا امتزج بالجرم ، فانه لا ينفذ بالجرم كله، لانه لا يقطع جميع اجزاء الجرم ، والنفس تقطع التقطيع الى ما لا نهاية .

فان لجّوا ، وقالوا: ان الفضائل كلها جسمانية ذوات جثث ، سألناهم وقلنا لهم : اخبرونا كيف تنال النفس الفضائل وسائر الأشياء المعقولة، ابانتها دائمة لا تبديد ولا تنفى ، او بانّها واقعة تحت الكون والفساد ؟ !

فان قالوا: ان النفس انما تنال الفضائل ، لانه دائمة لا تبديد، كانوا قد اقرّوا بما حجدوا من ذلك . وان قالوا: ان النفس تنال الفضائل بانّها واقعة تحت الكون والفساد، قلنا لهم : فمن المكوّن لها ، ومن اى العناصر تكوّنوها،

ونسألهم عن المكون أيضاً ادائم هو، ام واقع تحت الكون والفساد؟ فان قالوا: انّهُ واقع تحت الكون والفساد، سألناهم عن ذلك ليكون ايضاً، اذا لم هو ام واقع تحت الكون والفساد؟ وهذا الى مالا نهاية له، فان قالوا: انّهُ دائم لا يفسد، فقد حادوا عن قواهم بان الاشياء كلّها اجرام، فنقول: ان كانت الفضائل دائمة لا يفسد كالصور المساحيّة، فلا محالة انّّها ليست باجرام، فان لم يكن اجراماً، لم يكن ما فيها (الف) والعالم (ب) بها اجراماً اضطراراً .

فنقول: ان كان الجرميئون انّما صيّرُوا النفس في حيّز الاجرام لانهم راوا الاجرام تفعل وتؤثر آثاراً مختلفة، وذلك انّّها تُسَخِّن وتَبْرِد وتُيَبِّس وترطب، فظنّوا ان النفس جرم ايضاً لانها تفعل افاعيل مختلفة وتؤثر آثاراً عجيبة، فلتعلموا انّهم جهلوا كيف يفعل الاجرام وبأي القوى يفعل وانّّها انّما يفعل بالقوى اتى (ج) فيها التي ليست بجرميّة .

فان ١١٢ لجوا: وقالوا: بل انّما يفعل الاجرام افاعيلها بانفسها لا بشيء آخر فيها غيرها، قلنا: وان جئوزنا لكم ذلك، فانالا نجعل هذه الافاعيل من حيّز النفس اعنى التسخين والتبريد وما اشبه ذلك، بل من حيّز النفس المعرفة والفكرة والعلم والشوق والتعهد والتدبير المحكم (د)، فلهذه القوى واشباحها جوهر غير جوهر الاجسام .

فاما الجرميئون ١١٣، فانّهم نقلوا اقوى الجواهر الروحانية الى الاجرام، وتركوا الجواهر الروحانيّة خلواً معزاة من كل قوّة، فان كان هذا هكذا، وكان الجرم ينفذ في الجرم كلّهُ، فانّهُ ينفذ في الاجزاء ولا يتناهى، وهذا

(الف) - منها - خ ل . (ب) - والقائم - خ ل .

(ج) - والعلة اما ان تكون من سنخ النفوس المجردة وهي لمجرد قطع توجهها عن الصور العلمية القائمة بها يبطل المعلول ويرجع الى عدمها الذاتي واما ان تكون من قبيل العقول الطولية المقومة لمعاليلها والمعلول من جهة مقهوريته وانقهاره تحت سطوات نور العلة يكون في فناء دائمي ذاتي - جلال - .

(د) - والتدبير والحكم - خ ل .

باطل ، لأنه لا يمكن ان يكون الاجزاء غير متناهية (الف) بالفعل ، فان لم يكن ذلك ، فان الجرم لا ينفذ نى الجرم كله ، والنفس تنفذ فى البدن كله ، وفى جميع اجزائه لا يحتاج فى نفاذها فى الجرم الى ان تقطع الاجزاء كلها قطعاً قطعاً جزوياً ، بل بقطعها قطعاً كلياً ، اى يحيط بجميع اجزاء الجرم لأنها علّة الجرم ، والعلّة اكبر من المعلول ، وان يحتاج الى ان يقطع معلولها بنوع المعلول (ب) بل بنوع آخر اعلى واشرف .

فان قالوا : ان الروح الفريزى الطبيعى لمّا صار فى الأسطقس البارد وسقى (ج) فى البرد ولطف صار نفساً .

قلنا : ان هذا محال قبيح جداً ، وذلك ان كثيراً من الحيوان يقلب عليه الأسطقس الحار ، وله مع ذلك نفس من غير ان يكون قد صارت فى خواص البرودة .

وان^{١١٤} قالوا : ان الطبيعة قبل النفس ، وأنّما تكون النفس من قبل اتصال الطبايع الخارجة .

قلنا : أنّه يعرض من قولكم : هذا امر قبيح جداً ، عند ذوى الالباب ، وذلك انّكم ان جعلتم الطبيعة قبل النفس . وعلّة لها ، لزمكم من ذلك ان تجعلوا النفس قبل العقل وعلّة له ، وان تجعلوا العقل بعد الطبيعة ، وهذا قبيح جداً ، وذلك انّهم جعلوا الأفضل دون الأدنى ، وجعلوا اعم بعد الاخص ، وهذا محال غير ممكن ، بل العقل قبل الاشياء المبدعة كلّها ثمّ النفس ، ثمّ الطبيعة ، وكلّها

(الف) - لأنه لا يمكن ان يكون الأجزاء - ح - غير متناهية - خ ل .

(ب) - يظهر من كلام الشيخ التحرير أنّه يعتقد بتجرّد جميع القوى الغيبية للنفس الانسانى وان التجرّد عنده - رض - لا ينحصر فى التجرّد العقلانى وان هذا الشيخ المتألّه العظيم قائل بالاشباح المعلقة والمجردات البرزخية بحسب الصعود والتزول والاولى عبارة عن البرازخ اللاحقة والثانية هى العوالم المثالية الواقعة بعد العقول المتكافئة وتبعه فى الدورة الاسلاميّة صدر اعظم الحكماء قائداً ومفيد الحكمة المتعالية وإنّه قد احيى متأرب هذا الشيخ الكبير - قدس سرهما - جلال .

(ج) - وتبقى - خ ل .

سلك (الف) سفلاً كان الشيء أدنى وأخس^{١١٤} ، وكلّما سلك علواً كان الشيء أفضل وأعم^{١١٥} .

فان لجّوا وقالوا : ان العقل بعد النفس والنفس بعد الطبيعة ، لزم من قولهم : ان يكون الآله تبارك وتعالى بعد العقل واقعاً تحت الكون والفساد عالماً بعرض ، وذلك محال ، لأنّه ان امكن ان يكون هذا الترتيب حقاً ، امكن ان يكون لا نفس ولا عقل ولا اله ، وهذا محال فبيح جداً .

[بيان ترتيب العلل والمعانييل وكيفية صدور الكثرة عن الواحد الحق]

فأما نحن - فنقول : ان الله عز وجل علّة للعقل ، والعقل علّة للنفس ، والنفس علّة للطبيعة^{١١٥} والطبيعة علّة للاكوان الجزويّة كلها ، غير أنّه وان كانت الاشياء بعضها علّة لبعض ، فان الله تعالى علّة لجميعها كلّها ، غير أنّه علّة لبعضها بغير توسط وهو الذي جعل العلة كما قلنا فيما سلف^{١١٦} . والدليل على ذلك ما نحن ذاكرون انشاء الله ، ان الشيء بالقوّة لا يكون شيئاً بالفعل الا ان يكون بالفعل شيء آخر يخرج به الى الفعل والا لم يخرج من القوة الى الفعل ، لان القوة لا تقدر على ان يصير الى الفعل من ذاتها ، لأنّه اذا لم يكن شيئاً بالفعل ، فأين يلقى القوة بصرفها ، وانّى تأتي .

فأما^{١١٧} الشيء الكائن بالفعل فلأنّه اذا اراد ان يخرج شيئاً من القوة الى الفعل ، فأنّه إنّما ينظر الى نفسه لا الى خارج ، فتخرج تلك القوة الى الفعل ، ويبقى هو دائماً على حالة واحدة ، لأنّه لا حاجة الى ان يصير الى شيء آخر ، اذ هو ماهو بالفعل ، واذا اراد ان يخرج الشيء (ب) من القوة الى الفعل ، لم

(الف) - وفي كتاب اخوان الصفاء وخلائق الوفاء : ان الطبيعة دون مرتبة النفس الكلية وفوق الهيولى والصورة ، عندنا لافرق بين الطبيعة والصورة النوعية في الانواع الهولانية ومبدأ آثار درانواع متحصّلة همان صورت نوعيه است كه باعتبار مبدئيّت آن جهت حركات ذاتيه منبعثه از ذوات انواع ، بأن طبيعت اطلاق کرده اند .

(ب) - لأنّ العالی لا يريد السافل ولا ينظر اليه الا بتبع ذاته ، وان المجرد لا يحرك المادة لغرض عايدة اليه وانّه في التحريك والاجادة اما ان ينظر الى ذاته

يحتج الى ان ينظر من ذاته الى خارج، بل انّما ينظر الى ذاته، فيخرج الشيء من القوة الى الفعل . فان كان هذا هكذا ، قلنا :

ان الشيء^{١١٨} الكائن بالفعل ، افضل من الشيء الكائن بالقوة واعم ، والطبيعة الكائنة بالفعل غير طبيعة الاجرام ، لانّه هو ماهو بالفعل دائماً فالعقل والنفس قبل الطبيعة^{١١٩} غير انّه ينبغي ان يعلم ان النفس وان كانت هي ماهى بالفعل فانّها معولة من العقل لا بعقل (الف) ما يخرج الى الفعل ، والعقل وان كان هو ماهو بالفعل فانّه معاول من العلة الاولى ، لانّه انّما هو يفيض على النفس صورة^{١٢٠} بالقوة التي صارت^{١٢١} فيه من العلة الاولى ، وهي الانسية الاولى ، غير انّه^{١٢٢} وان كانت النفس في الهيولى تفعل ، والعقل يفعل في النفس ، فانّما تفعل النفس في الهيولى الصورة ، ويفعل العقل في النفس الصورة ايضاً . فاما البارى^{١٢٣} عز وجل فانّه يحدث انبياء الاشياء وصورها ، غير انّه يحدث بعض الصور بغير توسط ، وبعضها بتوسط ، وانّما يحدث انبياء الاشياء وصورها لانّه هو الشيء الكائن بالفعل حقّاً ، بل هو الفعل المحض ، فاذا فعل ، فانّما ينظر الى ذاته فيفعل فعله دفعة واحدة . واما العقل ، فانّه وان كان العقل هو ماهو بالفعل ، فانّه لمّا كان من فوقه شيء آخر نائته قوّة ذلك الشيء ، ومن اجل ذلك يحرض العقل على ان يتشبّه بالفعل الاول الذى هو فعل محض ، فاذا اراد فعلاً فانّما ينظر الى ماهو فوقه فيفعل فعله غاية في النقاوة ، وكذلك النفس وان كانت هي ماهى بالفعل ، فانّها لما صار العقل فوقها نالها شيء من قوّته (ب) ، فاذا فعلت فانّما ينظر الى العقل ويفعل ما يفعل ، فاما الفاعل الاول هو فعل محض ، فانّه انّما يفعل فعله وهو ينظر الى ذاته لا الى خارج منه ، لانّه ليس خارجاً منه شيء آخر^{١٢٤} هو اعلى منه ولا ادنى . فقد (ج) بان اذن وصحّ ان العقل قبل النفس ، والنفس

→

مطلقاً واما ان ينظر الى ذاته باعتبار اتصاله بالمبدأ القيوم وفيض على السافل تشبهاً بالجواد الكريم الفياض المطلق .

(الف) - لا تفعل - خ ط . (ب) - فوقه . (ج) - وقد - خ ل .

قبل الطبيعة ، وان الطبيعة قبل الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد ، وان
الفاعل الاول قبل الأشياء كلها، وأنه مبدع ومتمم معاً ، ليس بين ابداء الشيء
واتمامه فرق ولا فصل البتة .

فان كان هذا هكذا ، رجعنا وقلنا : ان كان النفس^{١٢٥} هي ماهي بالفعل
لا بالقوة ، فلا يمكن ان يكون مسرة بالقوة ومسرة بالفعل، والجرم قد يكون مرة
جرماً بالقوة، ومسرة جرمياً بالفعل، فليست النفس اذن بروح غريزي ولا جرم
البتة .

[في ان النفس غير ايتلاف الجسم وانها ليست بمزاج]

فقد بان وصح^{١٢٥} مما ذكرنا، ان النفس ليست بجرم، وقد ذكر اناس من
الاولين واحتجوا بحجج غير هذه الحجج، غير اننا نكتفي بما ذكرنا ووصفنا
ان النفس ليست بجرم ونقول : ان كانت النفس غير طبيعة الاجرام ، فينبغي
لنا ان نفحص عن هذه الطبيعة ، ونعلم ما هي، انراها من ايتلاف الجسم، فان
اصحاب فيثاغورس وصفوا النفس فقالوا: انها ايتلاف الاجرام^{١٢٦} كالايـتلاف
الكائن من اوتار العود، وذلك ان اوتار العود اذا امتدت ، قبل اثراً ما، وهو
الايـتلاف . وانما عنوا بذلك ان الاوتار اذا امتدت ثم ضرب بها الضارب،
حدث فيه ايتلاف لم يكن فيها، والاوتار غير محدودة، وكذلك الانسان اذا
امتزجت اخلاطه واتحدت ، حدث من امتزاجها مزاج خاص، وذلك المزج
الخاص هو يحيى البدن، والنفس انما هي اثر لذلك المزاج ، وهذا القول
شنيع قد اكثرنا الرد^{١٢٧} على قائله بحجج قوية مقنعة شافية، ونحن مثبتو(الف)
ذلك في المستأنف انشاء الله تعالى وقائلون بان النفس هي قبل الايتلاف ، وذلك
ان النفس هي التي ابدعت الايتلاف في البدن (ب) وهي القيـمة عليه (ج) وهي

(الف) - يشبثو ذلك - خ. ح.

(ب) - وذلك ان القوة الغضبية قد يتحرك على الانسان في بعض الاوقات
فتحملة على ارتكاب الأمر العظيم فتضادها هذه النفس وتمنعه من ان يفعل فعلها، والقوة
الشهوانية قد يتشوق في بعض الاوقات الى بعض الشهوات فتفكر النفس في ذلك

التي تقمع البدن وتمنعه من ان يفعل كثيراً من الافاعيل البدنية الخسيسة. واما الايتلاف، فانه لايفعل شيئاً ولا يأمر ولا ينهى، والنفس جوهر، والايتلاف ليس بجوهر، بل عرض يعرض من امتزاج الأجرام، واذا كان الايتلاف حسناً متقناً، فانكما يعرض منه الصحة فقط من غير ان يعرض منه حس او وهم او فكر او علم البتة. وايضاً: ان كان الايتلاف انكماً يعرض من ايتلاف الاجرام، وكان الايتلاف نفساً وكان مزاج كل عضو من اعضاء البدن غير مزاج صاحبه، القيت (الف) في البدن انفساً كثيرة، وهذا شنيع جداً.

وايضاً: ان كان الايتلاف هو النفس، وانكماً يكون من امتزاج الاجسام لا يمتزج الا بمزاج كان لا محالة قبل النفس التي هي الايتلاف، فالاييتلاف نفس فاعلة للايتلاف.

فان قالوا: ان الايتلاف بلامؤلف، وكذا المزاج بغير مزاج.

قلنا: ليس ذلك كذلك، لاننا نرى اوتار الآلات الموسيقار لا يتألف من ذاتها، لانها ليست كالكها، مؤلفة، وانما المؤلف هو الموسيقار الذي يمد الآوتار ويؤلف بعضها الى بعض وتؤلف فيها ايضاً اثر مطرباً، فكما ان الآوتار ليست بعائلة لايتلافها، فكذلك الاجسام ليست بعلة لايتلافها، ولا يقدر على ان يؤثر الايتلاف، بل من شأنها قبول الآثار، ولا يؤثر الا آثاراً خسيصة دنية، فليس ايتلاف الاجسام اذن هو النفس.

ونقول: ان كانت النفس ايتلاف الاجسام^{١٢٧} والاجسام هي التي يؤلف انفسها، لزم من قولهم ان يكون الأشياء ذوات الانفس مركبة من اشياء لا نفس

→

وانه يؤدي الى حال رديّة فتمنعها عن ذلك وتضادها.

(ج) - اي ليس النفس قيمة على البدن حافظة آياه بايرادها يستحيل منه شيئاً فشيئاً وجبر مايتداعى الى الانفكاك على الانسان من موضوعات تلك الكيفيات المتضادة الافعال فتكون النفس الموصوفة بالقدرة والتدبير والجبر والتسخير من افق ارفع من افق المزاج.

(الف) - القيت - خ ط.

لها وان لاشياء كانت اولاً بلا طقس (الف) ولا سرح (ب) ثم طقس (ج) بغير مطقس اعنى النفس ، بل انما انطقست بالبحت والاتفاق ، وهذا ممتنع غير ممكن، فليست النفس اذن هى ايتلاف الاجسام .

فان قالوا: انه قد اتفق افاضل الفلاسفة على ان النفس^{١٢٨} تمام البدن (د) والتمام ليس بجوهر، فالنفس اذن ليس بجوهر ، لان تمام الشئ انما هو من جوهر الشئ ، قلنا : انه ينبغى ان نفحص عن قولهم ان النفس تمام وبأى المعنى سموها انطلاسيا .

[فى تقرير ان النفس تمام البدن وكماله وانها صورة نوعية]

فنقول ان افاضل الفلاسفة ذكروا، ان النفس فى الجرم، انما هى بمنزلة صورة بها يكون الجسم متنفساً ، كما ان الهوى بالصورة يكون جسماً ، الا انه وان كانت النفس صورة للجسم، فانها ليست بصورة لكل جسم بانه جسم، بل انما هى صورة لجسم ذى حياة بالقوة ، وان كانت النفس تماماً على هذه الصفة ، لم يكن من (هـ) حيز الاجرام، وذلك انها لو كانت صورة للجسم كالصورة الكائنة فى صنم النحاس ، كانت اذا انقسم الجسم وتجزى، انقسمت هى ايضاً وتجزت، واذا اقطع عضو من اعضاء الجسم، قطع بعضها ايضاً، وليس ذلك كذلك، فليست النفس اذن بصورة تمامية كالصورة الطبيعية والصناعية ، بل انما هى تمام لانها هى المتممة للجسم حتى يصير ذا حس وعقل .

ونقول : ان كانت النفس صورة لازمة غير مفارقة كالصورة الطبيعية ، فكيف يجول عند النوم وتفارق البدن بغير مباينة منه، وكذلك^{١٢٩} فعلاها ايضاً فى اليقظة اذا رجعت الى ذاتها، فانها ربما رجعت الى ذاتها ورفضت الامور الجسمانية ، غير ان ذلك انما يبين من فعلها ليلاً من اجل سكون الحواس

(الف) - كانت اوائل طقس ... - خ ل . (ب) - ولا مزج، اى تركيب - خ .

(ج) - طقس - خ ط . وكذلك مطقس وانطقست .

(د) - اى صورة تكمل البدن بوجودها . (هـ) - حتر - خ ط .

وبطلان افاعيلها، ولو كانت النفس تماماً للبدن^{۱۳۰} بانته بدن، لما فارقها، ولما علمت الشيء البعيد، ولكن انما يعلم الأشياء الحاضرة لمعرفة الحواس، فتكون هي والحسائس شيئاً واحداً، وليس ذلك كذلك، لان النفس تعرف الشيء^{۱۳۱} وان بعد عنها، وتعرف الآثار التي تقبل الحسائس^{۱۳۲} وتميزها كما فلنا مراراً، ومن شأن الحسائس ان تقبل آثار الأشياء فقط، واما المعرفة والتميز فللنفس.

ونقول: انّه لو كانت النفس صورة^{۱۳۳} تاميّة طبيعيّة، لما خالفت البدن في شهواته وكثير من افاعيله، بل كانت غير مخالف له في شيء من الأشياء، وكان البدن اذا اثر فيه اثرأ ما، كان ذلك الأثر في النفس ايضاً، وكان الانسان ذا حسائس فقط، لان من شأن البدن الحس، وليس من شأنه الفكر والعلم والروية، وقد عرف ذلك الجرميئون، فمن اجل ذلك^{۱۳۴} اضطروا الى الإقرار بنفس اخرى وعقل آخر لا يموت، فانّا نحن قائلون (الف) انه ليس (ب) نفس اخرى غير هذه النفس الناطقة التي في البدن، وهي التي قالت الفلاسفة، انّها انطلاسيا للبدن، غير انّهم ذكروا انها انطلاسيا وصورة تاميّة بنوع آخر غير نوع الذي ذكره الجرميئون، اعنى: انّها ليست تمام كالتمام الطبيعى المعقول به، بل انما هي تمام وفاعل، اى يفعل التمام، فبهذا المعنى قالوا: انّه تمام البدن الطبيعى الآلى، اى النفس والقوة.

(الف) - وقد ذكروا في الدورة الإسلامية دلائل وحجج نيّرة على تجرّد النفس وبقائها، وبعض هذه الدلائل يدلّ على تجرّد النفوس الحيوانيّة.

ايضاً، لأن للحيوان افاعيل ارادية وكل حيوان يدرك ذاته ويحترز من عدوه وموذية. كثيرى از اين دلائل از اثبات تجرّد عقلى قاصرند.

يعنى كثيرى از دلائل آنان اثبات مى نمايد تجرّد نفوس را و اين دلائل فقط تجرّد عقلى را اثبات نمى نمايند بل كه به تجرّد نفوس حيوانى و ارواح مثالى نيز دلالت دارند و حال آنكه آن اعظم تجرّد برزخى را انكار نموده اند.

صدرالحكما اين دلائل را در اسفار ومبدأ ومعاد، مفصلاً نقل وتقرير ووجوه خلل آن ادله را ذكر وبا كمال مهارت اين مبحث مهم را تحقيق وتنقيح فرموده است.

(ب) - ليست - خ ط.

بسم الله الرحمن الرحيم

المير الرابع

فى شرف عالم العقل (الف) وحسنه

ونقول : من قدر على خلع بدنه وتمكين حواسه ووسواسه وحركاته - كما وصفه صاحب الرموز من نفسه - وقدر أيضاً فى فكرته على الرجوع الى ذاته والصعود بعقله على العالم العقلى ، فيرى حسنه وبهاءه^{١٣٥} ، فأنه يقوى على ان يعرف شرف العقل ونوره وبهاءه ، وان يعرف قدر ذلك الشئ الذى فوق العقل وهو نور الأنوار، وحسن كل حسن وبهاء كل بهاء .

فنريد الآن ان نصف حسن العقل والعالم العقلى وبهاءه على نحو قوتنا واستطاعتنا ، وكيف الحيلة فى الصعود اليه والنظر الى ذلك البهاء والحسن الفائق .

فنقول : ان العالم الحسى والعالم العقلى موضوعان ، احدهما - ملازم^{١٣٦} الآخر . وذلك ان العالم العقلى محدث للعالم الحسى ، والعالم العقلى مفيد فايض على العالم الحسى ، والعالم الحسى ، مستفيد قابل للقوة التى تأتية من العالم العقلى ، ونحن مُمَثِّلون هذين العالمين وقائلون ، انهما يشبهان حجرين (ب) ذوى قدر^{١٣٧} من الأقدار، غير ان احدا الحجرين لم يهتدم ولم

يؤثر فيه الصناعة البتة، والآخر، يهتدم وقد اثرت فيه الصناعة (الف) وهيئته هيئة يمكن ان تنتقش فيه صورة انسان ما، او صورة بعض الكواكب ، اعنى تصور فيه فضائل الكواكب والمواهب التى تفيض منها على هذا العالم، فاذا فرّق بين الحجرين ، فضل الحجر الذى اثرت فيه الصناعة وصورته بافضل الصور واحسن الزينة من الحجر الذى لم ينل من حكمته الصناعة سبباً اليه فيه وما (ب) فضل احد الحجرين على الآخر بانه حجر^{١٣٨} لان الآخر حجر ايضا ، لكنّه انما فضل عليه بالصورة التى قبّلتها من الصناعة، وهذه الصورة التى^{١٣٩} احدثها الصناعة فى حجر لم يكن فى الهيولى، لكنّها كانت فى عقل الصانع الذى توهّمها وعقلها قبل ان يصير فى الحجر، والصورة كانت فى الصانع ليس كما تقول ان^{١٤٠} للصانع عينين ويدين ورجلين، لكنّها كانت فيه بانه عالم بتلك الصناعة التى احكمها وصار يعمل بها ويؤثر فى العناصر آثاراً حسنة وصورة فائقة .

فان كان هذا هكذا ، قلنا: ان الصورة التى احدثها الصانع فى الحجر ، كانت فى الصناعة احسن وافضل ممّا فى الحجر، والصورة التى فى الصناعة، ليست هى التى اتت الى الحجر نفسها فصارت فيه ، بل تبقى ثابتة فى الصناعة، وتأتى منها الى الحجر صورة اخرى هى اقل وادنى حسناً بتوسط الصانع، ولا الصورة التى اتت من التى فى الصناعة صارت فى الحجر نقيّة محضّة على نحو ما ارادت الصناعة التى هى نقش الصانع، لكنّها انما حصلت فى الحجر على نحو قبول الحجر اثر الصناعة، فالصورة فى الحجر حسنة نقيّة، غير أنّها فى الصناعة احسن واثقن واكرم وافضل جداً واشدّ تحقيقاً من اللاتى فى الحجر . وذلك ان الصورة كلّما انبسطت فى الهيولى فعلى قدر ذلك يكون ضعفها وقلّة صدقها عن الصورة التى تبقى فى الهيولى واحدة (ج) لا يفارقه ، وذلك ان الصورة التى انتقلت من حامل الى حامل، اى اذا مُثِّلَت

(الف) - الصناعة عبارة عن وجود صورة المصنوع فى النفس على وجه يكون ملكة راسخة يصدر بها من النفس صورته الخارجيّة متى شاء من غير كلفة .

(ب) - وانما - خ ل . (ج) - فى هيولى واحدة... - خ ل .

فى حامل، ثم^{١٤٠} من ذلك الحامل الى حامل آخر ، ضعفت وقل^{١٤١} حسنها والصدق فيها، وكذلك القوة اذا صارت فى قوة اخرى ضعفت، والحرارة اذا صارت فى حرارة اخرى ضعفت ، والحس اذا صار فى حس آخر ومثّل فيه اى فى حس، قل حسنه ولم يكن مثل الاولى فى حسنه. ونقول بقول وجيز مختصر: ان كان كل فاعل هو افضل من المفعول، فكل مثال فهو افضل من الممثول المستفاد منه، وذلك ان الموسيقى انما كان من الموسيقىّة ، وكل صورة حسنة انما كانت من صورة قبلها (الف) واعلى منها، وذلك انّها ان كانت صورة صناعيّة^{١٤٢} فانما كانت من الصورة التى فى عقل الصانع وفى علمه، وان كانت صورة طبيعيّة ، فانما كانت من صورة عقليّة هي قبلها واولى منها، فالصورة الاولى العقلية هي افضل من الصورة الطبيعيّة، والصورة الطبيعيّة هي افضل من الصورة التى فى علم الصانع ، والصورة المعقولة (ب) التى فى الصانع، هي افضل واحسن من الصورة المعمولة ، فالصناعة انما يتشبهه بالطبيعة، والطبيعة يتشبهه بالعقل .

فان قال قائل: فان كانت الصناعة تتشبه بالطبيعة ، فما دامت (ج) الصناعة دامت الطبيعة لانّها تتشبهه بالطبيعة فى اعمالها .

قلنا له : انّه ينبغى اذن ان يدوم الطبيعة ، لانّها تتشبهه فى افعالها اشياء اخرى اى بالفعالية التى فوقها واعلى منها، ونقول : ان الصناعة اذا ارادت^{١٤٣} ان يمثّل شيئاً، لم يلق بصرها على المثال فقط ويشبه علمها به، لكنّها يرقى الى الطبيعة فيأخذ منها (د) صنعة المثال ، فيكون حينئذ علمها احسن واتقن، وربما كان الشيء الذى يريد الصناعة ان تأخذ رسمه وصنعتة وجدته ناقصاً او قبيحاً فتتمّمه وتحسنه، وانما كان (هـ) تقوى الصناعة ان تفعل ذلك بما جعل فيها من الحسن والجمال الفائق، فلذلك يقدر ان يحسّن القبيح ويتم^{١٤٤} الناقص على نحو قبول العنصر الذى يقبل آثارها .

(الف) - فيها - خ ل . (ب) - المعمولة - خ ل .

(ج) - فان - خ ل : فان دامت الطبيعة دامت الصناعة - ط - .

(د) - صفة - خ ل . (هـ) - وانما كان ... - خ ل .

والدليل على صدق ما قلنا فيدارس الصانع، فأنه لما أراد ان يعمل صنم المشتري في شيء من المحسوسات، لم يرق في شيء، ولم يلق بصره الى شيء لتشبهه (الف) به علمه، لكنه ترقى بوجهه فوق الأشياء المحسوسة، فصوّر المشتري بصورة حسنة جميلة فوق كل حسن وجمال من الصور الحسنة، فلو ان المشتري أراد ان يتصور بصورة من الصور ليقع تحت ابصارنا، لما يقبل الا الصورة التي عملها فيدارس الصانع. ونحن ذاكرون الصناعات ههنا، ونذكر اعمال الطبيعة التي اتقنت عملها وقويت على صنعة الهيولى وصوّرت فيها الصور الجميلة الحسنة الشريفة التي ارادتها، وليس حسن الحيوان وجماله اللّدم، لأن الدم في كل الحيوان سواء لا تفاضل فيه، بل حسن الحيوان يكون باللون والشكل والحياة (ب) المعتدلة.

فاما اللّدم، فانه مبسوط كأنه هيولى، لأبدان الحيوان، فان كان الدم هيولى لأبدان الحيوان وهو مبسوط لاشكل فيه ولا حلية له، فمن أين يظهر (ج) حسن الانثى واثار على البصر التي من اجلها اضطربت الحرب بين اليونانيين واعدائهم سنين كثيرة، ومن أين صار حسن الزهرة في بعض النساء؟ ومن أين صار بعض الناس حسناً جميلاً لا يشبع الناظر من النظر اليه؟ ومن أين صار جمال الروحانيين؟

فأنه ايضاً لو اراد احدهم ان ترائى لراء (د) بصورة فائقة لا يوصف حسنها، افليس هذه الصورة التي ذكرنا انما يأتى من الفاعل على المفعول، كما يأتى الصورة الصناعية من الصانع على الأشياء المصنوعة، فان كان هذا هكذا، قلنا: ان الصورة المصنوعة حسنة، واحسن منها الصورة الطبيعية المحمولة في الهيولى، واما الصورة التي ليست في الهيولى، لكنّها في قوّة الفاعل، فهي اكثر حسناً وابهى بهاء، لأنّها هي الصورة الاولى ولا هيولى لها. والدليل على^{١٤٢} ذلك ما نحن ذاكرون^{١٤٣} من أنّه لو كان حسن الصورة انما يكون من قبل الجثّة التي تحمل الصورة بانّها جثّة، لكانت الصورة كلما

(ب) - الجيلة - خ ل .

(الف) - تشهد به - خ ل .

(د) - ترائنا لرأى - خ ل .

(ج) - ظهر - خ ل .

عظمت الجثة التى تحملها، اكثر حسناً وتشويقاً للناظرين منها اذا كانت فى جثة صغيرة ، وليس ذلك كذلك، بل اذا كان الصورة الواحدة فى جثة صغيرة واخرى فى عظيمة ، حركت النفس الى النظر اليها بحركة سواء ، فان كان هذا هكذا، قلنا: انه لا ينفى ان نجعل جاعل حسن الصورة من قبل الجثة الحاملة ، بل انما يكون حسنها من قبل ذاتها فقط .

والدليل على ذلك، ان الشئ مادام خارجاً متناً ، فلسنا نراه^{١٤٤} واذا صار داخلاً فينا، رايناه وعرفناه. وانما دخل فينا من طريق البصر والبصر لا ينال الا صورة الشئ فقط ؛ فاما الجثة فليس ينالها. فقد بان اذن، ان حسن الصورة لا يكون بالجثة الحاملة لها، بل انما يكون بنفس الصورة فقط . ولا يمنع كبر الجثة صورته ان يصل اليها من لقاء ابصارنا ولا صغر الجثة. وذلك ان الصورة اذا حادت البصر (الف) حدثت الصورة التى صارت فيه وصغرناها ، ونقول : ان الفاعل^{١٤٥} اما ان يكون قبيحاً ، واما ان يكون حسناً، واما ان يكون بينهما، فان كان الفاعل قبيحاً ، لم يعمل خلافه، وان كان بين الحسن والقبيح ، لم يكن باحرى ان يفعل احداً من دون الآخر، وان كان حسناً ، كان فعله حسناً ايضاً ، فان كان هذا على ما وصفنا وكانت الطبيعة حسنة ، فبالحرى ان يكون اعمال الطبيعة اكثر حسناً ، وانما خفى عنا حسن الطبيعة ، لانا لم نقدر ان نبصر باطن الشئ ، ولم نطلب ذلك، لكننا انما نبصر خارج الشئ وظاهره ونعجب من حسنه، ولو حرصنا ان نرى باطن الشئ ، لرفضنا الحسن الخارج ، واحتقرناه ولم نعجب منه. والدليل على ان باطن الشئ احسن وافضل^{١٤٦} من خارجه : الحركة ، لانها ، تكون فى باطن الشئ ومن هناك يبدو الحركة . ومثل ذلك المرئى الذى يرى صورته ومثاله، فانه اذا رأى الناظر صورته لم يعلم من الذى صوّر فيترك (ب) النظر بالصورة، وطلب ان يعرف المصوّر والمصور هو الذى حركه للطلب، وهو يأتى عنه، فاما صورته الظاهرة ، فلم تحركه بطلب ذلك ، وباطن الشئ وان

(الف) - جاءت الى البصر جذبت - خ ل. حدثت - خ ل.

(ب) - فترك - خ ل.

كان لا يقع تحت ابصارنا، فأنه هو الذى يحركنا ويهيئنا للطلب والفحص عن الشيء ماهو، فان كانت الحركة انما تبدو من باطن الشيء ، فلا محالة حيث الحركة فهناك الطبيعة ومن حيث الطبيعة ، فهناك العقل الشريف وحيث فعل الطبيعة فهناك الحسن والجمال .

[حَسَنُ الْبَاطِنِ خَيْرٌ مِنْ حَسَنِ الظَّاهِرِ]

نقد بان ان باطن الشيء احسن من ظاهره كما بينا ووضحنا .
ونقول : اننا قد نجد الصورة الحسنة فى غير الأجسام^{١٤٧} مثل الصور التعليمية ، فأنها ليست جسمانية ، لكنّها اشكال ذوات خطوط فقط ، ومثل الصور التى تكون من المرء المزوق ومثل الصور التى فى النفس ، فأنها الصور الحسنة حقاً اعنى (الف) صور النفس، الحلم والوقار وما يشبههما ، فأنك ربّما رايت المرء حليماً^{١٤٨} وقوراً ، فيعجبك حسنه من هذه الجهة ، فاذا نظرت الى وجهه، رايت قبيحاً سمجاً ، فتدع النظر الى صورته الظاهرة وتنظر الى صورته الباطنة فتعجب منها، فان لم تلق بصرك الى باطن المرء والقيت بصرك الى ظاهره لم تر صورته الحسنة، بل ترى صورته القبيحة ، فتنسبه الى القبح ولا تنسبه الى الحسن ، فتكون حينئذ مُسيئاً ، لأنك قضيت عليه بغير الحق (ب) وذلك انك رايت ظاهره قبيحاً، فاستقبحته ولم تر حسن باطنه فستحسنه، وانما الحسن الحق^{١٤٩} هو الكائن فى باطن الشيء لا فى ظاهره . وجلّ الناس انما يشتاقي الى الحسن الظاهر ولا يشتاقي الى

(الف) - بصور - خ، ط .

(ب) - روى الصدوق «رحمه الله» فى الأعالى ومعانى الأخبار ، باسناده عن الصادق جعفر بن محمد عن ابيه عن جده، قال: قال علي بن ابي طالب «عليه السلام» : عقول النساء فى جمالهنّ ، وجمال الرجال فى عقولهنّ .

الجمال الحسن فى الخلق والخلق، وقوله : «عقول النساء فى جمالهنّ ...» ، لعل المراد انه لا ينبغي ان ينظر الى عقلهنّ لندرتة، بل ينبغي ان يكتفى بجمالهنّ ، او المراد ، ان عقلهنّ غالباً لازم لجمالهنّ . والاول اظهر .

الحسن الباطن ، فلذلك لا يطلبونه ولا يفحصون عنه، لأنَّ الجهل قد غلبهم واستغرق عقولهم، فهذه العلّة لا يشاق الناس كلُّهم الى معرفة الاشياء الخفيّة الا القليل منهم اليسير، وهم الذين ارتفعوا عن الحواس وصاروا الى حيّز العقل، فلذلك فحصوا عن غوامض الاشياء ولطائفها، وإيّاهم اردنا فى كتابنا هذا الذى سمّيناه فلسفة الخاصة ، اذ العامّة لم يستأهل هذا ولا يبلغه عقولهم .

[فيه ذكر اللّذين صنّف الفيلسوف هذا الكتاب لهما]

فان قال قائل : انّا نجد ^{١٥٠} فى الاجسام صوراً حسنة . قلنا : ان تلك الصور انّما ينسب الى الطبيعة ، وذلك ان فى طبيعة الجسم حسناً - ما - غير ان الحسن الذى فى النفس افضل واكرم من الحسن الذى فى الطبيعة . وانّما كان احسن الذى فى الطبيعة من الحسن الذى فى النفس ، وانّما يظهر لك حسن النفس فى المرء الصالح ، لأن المرء الصالح اذا القى عن نفسه الاشياء المدنسة، وزيّّن نفسه بالاعمال المرضيّة ، فاض على نفسه النور الاول من نوره ^{١٥٢} وصيرّها حسنة بهيّة، فاذا رأت النفس حسنّها وبهاءها، علمت من اين ذلك الحسن، ولم يحتج فى علم ذلك الى (الف) القياس، لانّها يعاينه بتوسط العقل ، والنور الاول ليس هو نور فى شىء ، لكنّه نور وحدة قائم بذاته، فلذلك صار ذلك النور منير النفس بتوسط العقل بغير صفات كصفات النار وغيرها من الاشياء الفاعلة ، فان جميع الاشياء الفاعلة انّما افاعيها بصفات فيها لا بهويّتها، واما الفاعل الاول فانّه يفعل الشىء بغير صفة من الصفات ، لانّه ليست فيه صفة البتة ، لكنّه يفعل بهويّته، فلذلك صار ^{١٥٢} فاعلاً اولاً ، وفاعل الحسن الاول الذى فى العقل والنفس، فالفاعل الاول هو فاعل العقل ^{١٥٣} الذى هو عقل دائم لا عقلنا، لانّه ليس بعقل مستفاد

(الف) - ورد عن امير المؤمنين «عليه السلام» فى وصف الملائكة : «صور عارية عن المواد، عارية عن القوّة والاستعداد، تجلّى لها فاشرقت، وطالعها فتلاّأت، والقى فى هويّتها مثاله ، فظهر منها افعاله ...» .

وليس هو مكتسباً، ونحن ممثلون ذلك^{١٥٤} غير أننا ان جعلنا مثالنا حسيّاً لم يكن ملائماً لما نريد ان نمثّل به، لأنّ كل مثالي حسيّ إنّما يكون في الأشياء الدائرة، والأشياء الدائرة لا تقدر على حكاية مثال الشيء الدائم، فينبغي ان نجعل مثالنا عقلنا ليكون ملائماً للشيء الذي اردنا ان نمثّله به، فيكون حينئذٍ كالذهب الذي مثّل بذهب آخر مثله، غير أنّه ان القى الذهب^{١٥٥} الذي كان مثالاً وسخاً مشوباً^{١٥٦} ببعض الاجسام الدنسة، تقى وخلص، اما بالعمل، واما بالقول. فيقال: ان الذهب الجيد ليس هو الذي نرى في ظاهر الجسم، لكنّه الخفى الباطن في الجسم، ثم نصفه بجميع صفاته، وكذلك ينبغي ان نفعل اذا اردنا تمثّل الشيء الاول بالعقل وذلك اننا لا نأخذ المثال^{١٥٧} الا من العقل النقي الصافي، فان اردت ان تعرف العقل النقي الصافي من كل دنس، فاطلبه في الأشياء الروحانيّة، وذلك ان الروحانيّة كلّها صافية نقيّة فيها من الحسن والجمال ما لا يوصف، فلذلك صارت الروحانيّة كلها عقولاً بحق وفعالها فعل واحد، وهو ان ينظر فيصير اليها.

وايضاً: كان الناظر يشاق الى النظر^{١٥٨} اليها، لا، لان لها اجساماً، لكن بانّها عقول صافية نقيّة، والناظر يشاق الى النظر^{١٥٩} الى المرء الحليم الشريف^{١٦٠} لا من اجل حسن جسمه وجماله، لكن من اجل عقله وحلمه. فان كان هذا هكذا، قلنا: ان حسن الروحانيّين فائق جداً، لأنّها إنّما يعقلون عقلاً دائماً، لا ينصرف الحال بمرة نعم ومرة لا، وعقولهم ثابتة صافية نقيّة لا دنس فيها البتة، فلذلك عرفوا الأشياء التي لهم خاصيّة (الف) الشريفة

(الف) - المشهور عند الجمهور ان رأى الفيلسوف يخالف رأى استاده افلاطن في اثبات المثل العقليّة، حتى أنّه لمّا اراد الفارابي ان يجمع بين الرأيين في مقالته المشهورة، اول المثل الى ما في علم الله من الصور القائمة بذاته تعالى، وهو خلاف ما وقع منه من التصريح به والنصّ عليه في مواضع من هذا الكتاب احداها هي هنا.

هذا ما ذكره صدر الحكماء ثم قال بعدم التخالف بينهما، وقد ثبت عند المتأخرين ان هذا الكتاب ليس من المعلم الاول فبقى الخلاف ثابتاً بين العظيمين. ولذلك ذهب الشيخ الاشراقي الى الإدعان بالمثل النوريّة واقام البراهين العديدة ولكن فيما ذكره في اثبات المثل، مواضع انظار وموارد دخل قديّين مواضع المناقشات

الالهية التي لا يعقل ولا يبصر منها شيء سوى العقل وحده. والروحانيون اصناف^{١٦١} وذلك ان منهم من يسكن السماء التي فوق هذه السماء النجومية^{١٦٢} والروحانيون الساكنون في تلك السماء كل واحد منهم في كلية فلك سمائه، الا ان لكل واحد منهم موضعاً معلوماً غير موضع صاحبه، لا، كما يكون للاشياء الجرمية التي في السماء، لأنها ليست اجسام، ولا تلك السماء جسم ايضاً، فلذلك صار كل واحد منهم في كلية تلك السماء.

ونقول: ان من وراء هذا العالم سماء وارض وبحر^{١٦٣} وحيوان ونبات وناس سماويون، وكل من في ذلك العالم سمائي، وليس هناك شيء^{١٦٤} ارضي البتة. والروحانيون الذين هناك ملائمون للانس الذي هناك، لا ينفر بعضهم من بعض، وكل واحد لا ينافر صاحبه ولا يضاده، بل يستريح اليه وذلك ان مولدهم من معدن واحد وقرارهم وجوهرهم واحد، وهم يبصرون الاشياء التي لاتقع تحت الكون والفساد، وكل واحد منهم (الف) يبصر ذاته في ذات صاحبه، لان الاشياء هناك نيرة مضيئة، وليس هناك شيء مظلم البتة، ولا

→

وذكر وجوه الخلل وافاد الحجج النيرة وبين موضع النزاع بما لا مزيد عليه صدر الصدور وبدر البذور المولى صدر الدين محمد بن ابراهيم الشيرازي في كتبه ومسفوراته. (الف) - لأنهم المؤمنون حقاً والمؤمن مرءات المؤمن ولذلك كل واحد منهم، يرى ذاته في ذات صاحبه.

مسألة مثل نوريه ونحوه ظهور آنها از عقول طوليه وكيفيت ارتباط آنها با مثل برزخيّه وحقايق ماديه، از غوامض علم حكمت ومعرفتست، و بحق افراد نادري كه داراي ذهني وقاد و دركي عميق و نظاري دقيقند، مي توانند اين مسأله را اولاً تاملاناً تصوّر نمايند ثمّ برهان برائبات آن اقامه نمايند و از ناحيه تحقيق و تحصيل چندين مسأله مهم فلسفي، به دفع اشكالات آن بيردازند، عمده اشكالاتي كه مانع اعتقاد بوجود مثل بوري است همان دلائلي است كه شيخ و اتباع او تقرير فرموده اند، از جمله مسأله تشكيك ذاتي و تحقق وحدت سنخي بين مراتب وجود، و نحوه انطواء كثرات در وحدت، تجلّي وحدت در كثرات.

شيء جاسيء لا ينطبع، بل كل واحد منهم نيرٌ ظاهر لصاحبه، لا يخفى عليه منه شيء، لأنَّ الأشياء هناك ضياء فى ضياء، فلذلك صارت كلها يبصر بعضها بعضاً، ولا يخفى على بعض شيء ممّا فى بعض البتة، اذ ليس نظرهم بالأعين الدائرة الجسدانيّة الواقعة على سطوح الاجرام المكفوفة، بل انّما نظرهم بالأعين العقليّة الروحانيّة التى اجتمع فى الحاسّة الواحدة جميع القوى التى للحواس الخمس مع قوّة الحاسة السادسة، بل الحاسّة السادسة هناك مكثفة بنفسها مستغنية عن الإغراق فى الآلات اللحميّة، اذ ليس بين مركز دائرة العقل^{١٦٥} وبين مركز دائرة ابعاده ابعاد مساحيّة، ولا خطوط خارجة عن المركز الى الدائرة، لأنَّ هذا من صفات الاشكال الجرميّة، فامّا الاشكال الروحانيّة بخلاف ذلك، اعنى ان مركزها والخطوط التى تدير (الف) عليها واحدة، وليس بينهما ابعاد بتّة.

وقد وقع الفراغ من تصحيح هذه الرسائل والتعليق عليها، اواخر ليلة الأولى

من شهر الله المبارك الصّيام من شهور سنة - ١٣٩٦ -

من الهجرة النبويّة المصطفويّة، عليه وآله

آلاف الوف التحيّة

وانا العبد الفانى سيّد جلال الموسوى الآشتياني

تَعْلِيْقَاتُ ابْنِ تَوْرُلُوجِيَا

تَالِفٌ

عَامِرُ نَامِدَارُوفِيسْ وَمُحَمَّدُ سَعِيدُ

بِأَعْيُنِي وَفِي حَيْثُ وَمَقَرِّهَا

سَنَةِ خَلَاةِ الدِّهْرِ سَنَةِ ثَانِيَةٍ

بسم الله الرحمن الرحيم

تعلیقات بر میمر اول

نحمدك يا مغيب النفوس اغننا ، ونشكرک يا مبدع العقول وخالق المحسوس فنحنّا ؛
کی نسبحک کثیراً فی حظيرة القدس مع آبائنا القدسيين ، ونذكرک کثیراً فی المألا الاعلى
من اخواننا العلويين ، انّک كنت بنا وبآبائنا المخلصين بصيراً ، وفي احوالنا ناظراً
وبصيراً ونصائى على من العقل الكلّ مظهر علاه ، والنفس الكلية الالهية احدى قواه ،
محمد صاحب الواء الحمد والمقام المحمود ، ومالك مرتبة الجمع والحوض المورود ، وآله
الدين هم خزّان حکمة الله الملك المعبود ، ثم على جميع الانبياء والرسل المكرمين ،
وساير الاولياء والصالحين (الف) .

(الف) - همانطوریکه در مقدمه عرض شد کتاب اثولوجیا را قبل از این تعلیق نفیس تألیف
عارف بارع ومحدث محقق قاضی سعید قمی - قده - قرار دادم ومواضعی را که قاضی حاشیه و
شرح مرقوم داشته اند مشخص نموده وشخص ناظر بکتاب اثولوجیا با سهولت می تواند باین
حواشی مراجعه نماید .

با اینکه غرض از تألیف منتخبات چاپ آثار حکما وعرفای چهار صد سال اخیرست ، برای
آنکه مطالعه کننده بتواند کاملاً از این تعلیقات استفاده نماید اصل کتاب اثولوجیا را به تصویب
دوست عزیز ودانشمند بزرگوار جناب آقای سید حسین نصر - ادام الله حراسته - قبل از این
تعلیقات قرار دادیم .

حقیر از اثولوجیا نسخ قدیمی متعدد بدست نیاورد ونسخه نسبتاً قابل اعتماد همانست که
در مقدمه معرفی شد . از این تعلیقات نیز دو نسخه نسبتاً کامل بدست آوردیم ، لذا نه چهار - ۴ -
←

اما بعد فبقول کاسد رأس المال، والمتوسل بالنبي والآل محمد المدعو بـ (سعيد)،
 متعه الله بالعيش الرغيد: هذه تعليقات اجترأت في تنميقها على الرسالة الموروثة من معلّم
 الحكمة، ومؤسس قوانین الفلاسفة، العظيم ارسطاطاليس، الذي نقل اهل العلم الموثوق
 بروايتهم: ان نبنا سيّد المرسلين - صلى الله عليه وآله - قال فيه: «انّه كان نبيا،
 قد جهله قومه».

وايضا نقلوا عن النبي - صلى الله عليه وآله - انه سئل عن ارسطاطاليس فقال: لو
 ادركني لاستفاد مني» ويستفاد منه غاية علمه. وبالجملة ذلك العظيم، بهذا المقام الكريم،
 وذا للكتاب، ممّا تداولته انظار اولي الاباب، فالمتنصفون اظهروا العجز عن ادراك مفزاه،
 وآخرون اعترفوا بعدم الصعود الى مرماه، حتى انه نقل عن - السيد الاعظم - انه قال:
 «قد طالعت هذا الكتاب من اوله الى آخره سبعين مرة، الى ان فهمت مقاصده». فاذا
 كان الامر على هذا الشأن، فما ظنك بمن لا بضاعة له في سوق العرفان؟ وان رئيس بناء
 الإسلام مع سعة نبل باعه ورواج متاعه - بهوش كذا - للخوض في هذه اللجة، وغاص
 في هذا البحر الخضم، لاقتطاف تلك الدرة، تراه كما سننقل منه ان شاء الله تعالى انه
 استخرج خزرات يلعب بها الصبيان، ويليق بقلادته الحيوان، حتى ان متعصبة نفوا
 ذلك عنه لجلالة قدره واشتهار فضله. ولعمري الحبيب ان هذا الكتاب ليس ممّا يدركه
 مدارك الحكمة الرسمية، بل هو كما قال العظيم ارسطاطاليس: ان هذه الأقوال المتداولة
 كالسائم نحو المرتبة المطلوبة، فمن اراد ان يحصلها، فيحصل لنفسه فطرة اخرى،
 وذلك لان مرموزات هذا الكتاب من العلوم التي صدرت من انوار النبوة والولاية، كما
 يظهر للراسخين في علوم اهل بيت الوحي والرسالة الختمية، ولا يكفي فيه سلوك طريق
 النظر، بل لابد من ارباض النفس بالمجاهدات الشرعية، واقتفاء آثار اهل بيت

→

ميمر اثولوجيا مطابق سليفه حقير ونه اين تعليقات بهنحو تمام وبدون نقص منتشر می شود. عذر
 حقیر همان فقدان وسائل و نبودن همکار عاشق علم و معرفت می باشد، و نمی توان در انتظار نشست
 تا اسباب کار بهنحو اعلى و اتم فراهم شود، چون فراهم نخواهد شد. وانا العبد سيد جلال الدين
 الموسوي الاشتياني كتب الله له بالحسنی - رجب الاصب - ۱۳۹۶ - من الهجرة النبوية المحمدية
 عليه وآله آلاف التحية - .

المصمة . ونعم ما قيل : كل من له ادنى خوض فى هذا العلم الشريف ، لا يرتاب فى ان اصول مطالبه متلقاة من الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين ، ويحكم حكماً قطعياً لا يشوبه شوب شبهة ، بان القوة البشرية لم يستقل باذراك خبايا هذه الحقائق ، ولم يستبد باستنباط خفايا تلك الدقائق ، وان ذلك مقتبس من مشكاة اصحاب الارصاد والانوار الروحانية . وقد قال افلاطون الالهى استاذ المعلم الاول : قد تحقق لى الوف من المسائل ، ليس لى عليها برهان . ويمن ان ذلك التحقيق من طريق الولاية والكشف الروحى ، وخلع البدن الجسمانى ، ليس الا وانى مع بضاعتى الكاسدة فى طريقى العلم والعمل ، انحلت ذلك ملتجئاً الى فناء باب مدينة العلم والمعرفة ، متوكلاً على الله مولى النعمة ، ومؤتى الحكمة ، والله المستعان وعليه التكلان .

قوله (المترجم) : «جدير لكل ساعى ...» اى ينبى لكل طالب علم يريد بيان ثلاثة امور من الرؤس الثمانية :

اولها ، معرفة الغاية اى الفائدة التى هى عامدها بالميم ، اى قاصدها فى هذا السعى والطالب ، لاحتياجه الباعث الى طلبها ، اذ مالم تبعث الحاجة الى طلب الغاية من تصور نفع ، لم يحسن الطلب ، فالسلام فى قوله : لمعرفة . لم يتعلق بالساعى كما يتبادر الى الفهم ، بل بمعنى من . وفى اكثر النسخ عابدها بالباء ، ولا يخلو من تكلف .

والثانى ، ان يتصور قدر المنفعة بالقلّة والكثرة والخسّة ، فيقوى بذلك طلبه ولضعف من لزوم الساعى مسلك المطلوب الذى ابتغاه سلوكاً صادراً عن النفس لتدمير الأساليب ، اى ترتيب اسلوب المقدمات القاصدة ، اى المتوجهة الى عين اليقين .

والتدمير - بالبدال المهملة والميم والشاء المثلثة اخيراً اللتين وذكر الحديث والاخير انسب ووصف اليقين بالمزيل للشك وصف كاشف ، لان اليقين هو الذى لا يزول . شكك اهل الشك ، فاليقين يزيل الشك عند الوصول به ، اى بسبب اليقينيّات الى ما هو المطلوب من المقاصد والغايات .

قوله ٢ : «وان لم يلزم طاعة تصرفه ...» التنوين للتكثير ، وجملة لصرفه صفة للطاعة ، وماء الموصولة فاعل تصرفه ، وهو الامر الثالث وهو لزوم الطاعة لمن لصرفه ما بذلقه ذلك المطاع ، اى المعلم اعنى ما يعطيه ولو وصل الى ذواقه من الالتذاذ بالترقى فى ارتياض النعوم والرياضات العلمية السامية اى التى يعلو بالساعى وترفعه صاعداً الى غاية الشرف

التي هي معرفة الحق بالالوهية والربوبية، أي بذاته وصفاته وأفعاله التي يتوخى أي يتوخّاها ويقصدها النفوس العقلية الواصلة إلى العقل بالفعل بالنزوع الطبيعي أي بالشوق الجبلي الفطري في طبائعهم إلى تلك الغاية الشريفة التي هي معرفة المبدأ والمعاد للأنفس العقلية.

قوله: «قال الحكيم...» هذا كلام المعلم الأول للحكمة وما ذكره المترجم تمهيد لذلك الذكر الحكيم في أول كتابه قولين مرموزين، في أن الفرض هو الإنسان الكامل، وأن معرفة النفس هو معرفة الله فالقول الأول هو أول البغية وآخر الدرك البغية بالضم والكسر - المبتغى وما لأجله الكل، يعني أول المقاصد في التعقل يدرك ويحصل آخر الأمر، مثل أن الغاية كما تقرر، من إيجاد العالم هي المعرفة، وهي أنما تحصل وتدرّك في منتهى مراتب الوجود وهو الإنسان، ومنتهى مراتب ذلك النوع هو الإنسان الكامل الذي لا أكمل منه. ومثل ما يقول أهل الحق، من أن الغاية المقصودة من إيجاد كل فرد فرد من العالم هو نبينا سيّد المرسلين - صلى الله عليه وآله - وهو وإن كان أولاً في الوجود العقلي، لكن بحسب الوجود الكوني بعد طي جميع درجات النبوات والولايات كما قيل:

«أول فكر آخر آمد در عمل» فافهم.

واقول الثاني هو أول الدرك، آخر البغية، ومعناه: أن الذي يوجد أولاً هو المقصود أخيراً، فهو الأول الآخر، مثل ما يقال: أن العقل هو أول المبدعات، وهو آخر ينتهي إليه خلاصة الوجود، بأن يصير عقلاً بالفعل، فينتهي إلى ما... أولاً. ومثل ما يقول أهل الحق، من أن النور الأول هو نور نبينا خاتم المرسلين - ص - ويكون مصير الكل في القيامة إليه بأن يكونوا تحت لوائه، وهو الشاهد (الف) للكل والشفيع للكل، كما ورد: نحن الآخرون السابقون إلى الله وإلى جواره، والسابقون في مرتبة الوجود، هذا ما خطر بالبال في معنى هذا المقال.

وقال يعقوب بن موسى المتطّيب في ترجمة القولين: آخر آفرينشها ابتداء دانستن

(الف) - قال الحكيم الشيخ النظامي «قده»:

حلواي پسین، و مسلح اول

ای ختم پیمبران مرسل

ما بود، وآخر دانستن ما، ابتدای آفرینشها بود .

قوله : « فالَّذِي^٣ انتهينا اليه ... » اول بالنصب لكونه غير منصرف وقع طرفاً اي الذى انتهينا اليه من العلوم الطبيعية والالهية اليه فى اول هذا الفن من معرفة الربوبية التى تضمَّنْها هذا الكتاب، هو آخر المطالب الطبيعية والالهية، فان غاية الطبيعى ان ينتهى جميع مقاصده الى محرك لا محرك فوقه، وغاية مقاصد الالهى الإنتهاء الى علّة لكل لا علّة له .

ثم اراد ان يبيّن أنّه كما ظهر من البيانات الطبيعية والالهية ، ان الغاية لكل فحص وطلب هو درك الحق ولاية لكل فعل وطلب من نفاذ العمل، فوجب من ذلك النظر فى هذه الغاية وفى صفاتها الكمالية التى هى كالأعراض، وافعالها التى هى الاسباب الفواعل. فقوله بعد ذلك : « فقد وجب النظر فيها ... » جواب قوله : « لمّا كانت ... » وقوله : « فان استقصاء الفحص فى النظر يفيد المعرفة ... » دليل على بقاء الطلب والعمل وانتهائه، والا لبطل الفحص حيث لا ينتهى الى آخر والمعنى : ان استقصاء البحث بفيه المعرفة ، بان جميع الفاعلين المذكورين فى الطبيعى والالهى يفعلون بالشوق المطبوع المجبول فى دواتهم شوقاً ازليّاً ، وان الكل يتحرك ويتوجه بذلك الشوق الى الحق الثابت التام وفوق التمام ، وانّه لمّا كان هو فوق التمام والثبات، تحرك الكل اليه بالكمال والتمام، كما قال المولوى المعنوى فى منظومته المثنوى :

همچنانکه بقرارى عاشقان حاصل آمد از قرار د لستان

قوله : « فالميمر^٤ فى اوائل العلوم مقدمة ... » قال السيد الداماد تفسّده الله برضوانه: الميمر بفتح الميمين (الف) من حاشيتى المثناة من تحت المنقلبة عن الهمزة او بضم الميم الثانية مفعّل، اما من المؤامرة بمعنى المشاورة ، او من الأمانة بالفتح ، بمعنى الوقت والامانة والموعود ، او من الأمرة بالتحريك ، بمعنى النماء والزيادة والبركة، او بمعنى العلم الصفير من اعلام المفاوز من حجارة ونحوها، او من الأمر بفتح الهمزة واسكان الميم واحد الامور ، يقال : امر فلان مستقيم وامور القوم مستقيمة ، او من الامر بكسر الهمزة بمعنى القلب والعقل والنفس ، او من الأمر بمعنى الامارة كلتاهما بالكسر، اى الولاية والرياسة

او من الایتمار ، والاول اکثر شیوعاً عند الادیبیین .

قال علامة الزمخشري في اساس البلاغة : « ايتمرت ما امرتني به ، اي امتثلت ، وفلان مؤتمر ، اي مستبد » ، ويقال : فلان لا ياتمر رشداً ، اي لا يأتي برشده من ذات نفسه ، ويقول امرته فاتمر ، اي امتثل وابى ان ياتمر ، اي استبد ولم يمتثل ، وتأمروا القوم واتمروا وامثل تشاوروا واشتوروا ، ومربي اي اشير على ، وتقول بعيد من الميمر ، قريب من الميمر ، وهو المشورة مفعول من الموامرة والميمر النميمة ... » قلت : وباء الميمر - الميمر - ظ - ايضاً مقلبة عن الهمزة الى هنا كلام السيد « رضی الله عنه » .

قوله : « بالقوانين^٤ المقنعة ... » ، ليس المراد بالافتناع هنا ما هو مصطاح صناعة الخطابة لمنافاته الاضطرار ، وانما المراد بها البراهين الموجبة لسكون النفس والاطمينان لها حيث كانت مقدماتها اضطرارية يضطر النفوس الطالبة للحق السالكة سبيل اليقين الى قبولها .

قوله : « ذوات الأوساط^٥ » لعل المراد بها ما يصح^٦ عايتها قول لم ، فان الجواب عن اللشم اما بالفعل او الغاية وكل ماله فاعل فله غاية لا محالة .
قوله^٦ : « وان معنى الفاية ... » هذا هو معنى الفاية الحقيقية المطلوبة التي هي منتهى الغايات ونهاية النهايات وهي درك الحق على ما هو عليه .

قوله^٧ فان اثبات المعرفة لما قال آنفاً انه لو لم يكن معرفة لم يكن طلب وفحص وفي ذلك بطلان بعثة الانبياء واجتهاد العقلاء وارتياض الاولياء والحكماء ومنه بطلان الجود اي كون العالم صادراً عن محض الجود اذ ذلك لأجل حصول المعرفة كما في القدسيات كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق والا لا يمكن بالبحث والاتفاق كما زعم بعض الزنادقة وبالجمله لا شك^٨ في وجود الطلب حيث يرى من بني آدم انهم مجبولون من اول امرهم الى انقضاء آجالهم وعمرهم بل عند النظر الجليل جميع اجزاء العالم مفطورة على الطلب والحركة في الجملة لكن كل ميسر لما خلق له قال تعالى (افحسبتم انما خلقناكم عبثاً وانكم اليها لا ترجعون) (الف) وقال سبحانه (الذي قَدَّرَ فهدى) (ب) ولا ريب ان الطلب انما هو لما يتصور او ما في حكمه وينتهى لا محالة بالاضطرار والاختيار الى

المطلوب وهو المعرفة اعنى وجدان المقصود بالحركة اذ الكل عند اهل الحق شاعرون بما هو المطلوب له كل واحد على حسب درجته ومرتبته كما سيظهر فى مطاوى هذا الكتاب ان شاء الله فثبوت المعرفة دليل على انسية الفاية بل نفسها لان عندها ينتهى الطلب ويحصل المطلوب وهذا قطرة من بحر لا ينزف .

قوله^٨ : اذ لا يجوز قطع مالا غاية بذى الفاية والنهاية اراد الله اذا وصل الى الفاية حصل السكون ، فالحركة بعد الوصول الى الفاية والنهاية فى حكم الحركة الى مالا غاية له مع التلبس بالفاية ، وذلك شنيع فى النهاية .

قوله : « فالمير^٩ فى اوائل العلوم ... » هذه العبارة فى غاية السقم من حيث الاعراب والمعنى ، ولعل الفرض الله كما ان ما ذكر فى علم ما بعد الطبيعة من المسائل الالهية مما يعين فى هذا الفرض الذى بصده ، كذلك العلوم الطبيعية ومعرفة الحقائق الكيانية معينة على نيل البقية التى هى المقصود من ابانة ما يريد الابانة عنه فى هذا الكتاب ، فينبغى للنظر فى هذا العام الذى هو فوق القطرة الحكيمية المتعارفة ، ان يتمرن نفسه بالرياضات العلمية ، فيكتسب حظاً وافراً من العلوم الالهية ، ويأخذ نصيباً كاملاً من العلوم الطبيعية ، بحيث يحصل له العلو والتفوق على من اراد السلوك الى العلوم الطبيعية ، فانها كالتسلّم لهذه الدرجة العلية . فعلى هذا يمكن ان يكون قوله : « معرفة الشئ ... » مفعول اراد ، وقوله : « العا ... » مفعول قصد ، او بالعكس . او يكون الواو فى قوله : « وقصد ... » كما وجد فى بعض النسخ تصحيف من الناسخ . وفى النسخ التى لم يوجد الواو ، قد سقط من ، من قام الناسخ . واما التخريج ، فالمراد به الخروج عن قيود الحكمة الرسمية ، وخلص النفس من اسر الشكوك والشبهات والجرح والتعديل التى شاعت بين علماء القشر وارباب البحث والجدل ، ولا بدّ مع ذلك من تمرّن النفس بالرياضات الفكرية والمجاهدات الشرعية ، وتصفية خاطر من الخيالات الوهمية الشيطانية وتخليط الباطن بالعبادات الالهية والاذكار القدسية ، وقراءة الكلمات الربانية وتطهير القلب من الصفات الذميمة والآراء الباطلة والعقائد الفاسدة حتى يكون من اهل القطرة الثانية ويسلك انطور الذى وراء العقول المتعارفة ، ومن الله العون فى البدء والخاتمة .

قوله : « مطاطا^{١٠} فوسيقى ... » هذا الكلام فى معرفة الله تعالى من اثبات وجوده ووجدانيته وصفاته الحسنى وكمالاته العليا ، وانه الفاعل بالحقيقة والفاية المطلوبة .

و خلاصه ما آورده ابونصر الفارابی فی ترجمته، انّهُ تعالی اول الأوایل وهو الاول والآخر والظاهر والباطن، وانه علّة انّیّات الاشیاء وماهیاتها ، لیس فیہ نقص ولا قوّة ، و لیس کمثله شیء ، ولا فی مرتبته شیء ، ولا لوجوده سبب، ولا غایة لوجوده، والا لتقدّمت علیه، ولا له ضدّ ، والا لکان لعدم ضده دخلاً فی وجوده علی ما هو شأن الاضداد ، غنی عن کل شیء ، ولا له مادة ولا صورة، وانه فوق التمام، بمعنی لا درجة وجودیّة ولا کمال وجود الا منه، ولا یخلو منه شیء ، وهو خلو عن کل شیء و«لا یعزب عنه مثقال (الف) ذرة».

ولیس وجوده بعینه لغيره، ولا لارتفعت الإثنینیّة ، ولا من نوع وجوده وجود والا لم یکن فوق التمام ، فهو الواحد الفرد، وهو العالم بذاته، فیکون عقلاً وعاقلاً ومعقولا . وحکیم بمعنی ان له افضل علم بافضل معلوم، وحیّ کذلک، وهو اجل مبتهج بذاته ، اذ لیس شیء خارجاً من ذاته، وهو بکل شیء محیط. ونعم ما قال المترجم فی ترجمته بالفارسیّة بعد وصفه سبحانه وتعالی بصفاته الکمالیّة من العدل والحکمة والجد والنحیة والقدرة والوحدانیّة الحقیقیّة ما عبارته :

وهرانگاه که بتمامی اینها حق تعالی را بخوانیم، نه آن خواهیم که این چیزها تمامی اوست، چنانکه تمامی ماست، بل که چنین گوئیم که تمامی این چیزها اوست تعالی . قوله: «کیف^{۱۱} فارقت العالم العقلی ...» .

فیما نسب الی الشیخ الرئیس من تعلیقاته علی هذا الكتاب المستطاب ، انّهُ قال : «لیس یعنی، ان نفس الانسان كانت موجودة قبل البدن ممّدة لا تبزغ الی بدن ولا ملابسة، ثم صارت الیه، فان هذا امر قد بان استحالاته فی الكتب ، وان كانت النفس مع ذلك لا یموت.» ثم ذکر لذلك معنی لا یلیق ان ینسب الی تلامذته .

اقول اما اولاً ، فلانسألم ان المعلّم الاول اراد بالنفس هناك النفس الانسانیّة ، علی انّهُ سیذکر بعد کلام فی تفصیل النفوس الجزئیّة بقوله : «واما النفس الانسان ...» سلّمنا ، لکن اراد نوع هذه النفس ، والانواع قديمة علی رأی الشیخ الرئیس ، وجمهور الفلاسفة ، خصوصاً ارید بها الحقیقة العقلیّة التي اها عند عاتها كما قاله بعض الاساتید المتألّهة .

واما ثانياً ، فان قوله : « وان كانت مع ذلك لا يموت ... » يفيد ان الله فهم من قول المترجم : « وضح ان النفس ليست بجرم وانها لا تموت ... » ان ذلك استدلال على هبوط النفس بعد وجودها قبل البدن ، وليس بذلك ، لان ذلك كان طريق المترجمين ، بل على صاحب الكتاب ان يشير الى خلاصة ماسبق فى الباب السابق ، او الكتاب المتقدم ، ثم شرع فى المقصود ، ولمّا كان الفرض من تحقيق انحدار هذه النفس ان يبين كيفية صعود النفس الانسانية الى مابعدت منه ، قال : « قد فرغنا من اثبات بقائها فلنذكر كيفية رجوعها ... » فاعلم ذلك . ثم ان المراد على ما ظهر لى من هذه النفس ، هى النفس الملوكة الالهية على ما فى خبر مولانا امير المؤمنين ، عليه السلام ، وان مفارقة العالم العقلى هو وجهه الى اصلاح العوالم التى تحته ، كما يؤمى اليه قوله : « تحرّكت من العالم الاول اولا الى العالم الثانى ، ثم الى العالم الثالث كما سيأتى » وهذه النفس هى الروح المسدّد لنبيّنا واوصيائه - صلى الله عليه وعلىهم - وانما النفوس الكليّة والجزئية هى وجوه تعلقاته المخصوصة بنظام نظام من النظام الكلى والجزئى ، ومن البين كما يظهر من كلامه ، انها صادرة عن العقل ، متصلة به ، بمعنى ان العقل لما استفاد شوقاً ، كانت هذه النفس الشريفه ، فهى قبل العالم الثانى والثالث فضلاً عن البرازخ البدئية ، وانها المفيض على الكل ما استفاضت من العقل ، فتبصر .

قوله : « ان كل ١٢ جوهر عقلى فقط ذوحياة ... » .

قال الشيخ : « اى مفارق للمادة فقط ، اى ليس وجود ولا كمال وجود ان كان عقلياً ربنا عن المادة براءة مطلقة الا وهو موجود له بالفعل ، يعقل ذاته وما يلزم من معقول ذاته من مادة وتوالياه عقلاً بالفعل . وانما كان عاقلاً بذاته ، لان ذاته مجردة عن المادة ، ... ثقلة ، وكل مجرد كذلك ، فاما ان يصح ان يعقل ، او لا يصح ؟ والثانى جميع ، اذ ان موجود يمكن ان يعقل ، فصحة المعقولة اما بان يتغير فيه شىء اولا والثانى لا ... فى المجرد ، اذ كل ماله من الأحوال فهو بالوجوب ، وكذا لكل ما يجوز اقترانه ، ... حاله مع نفسه ، فاذا عقل ذاته فالمعقولات التى تناو ذاته تكون ممكنة له ان يعقلها ، ... الممكن فى مثل هذا الجوهر واجب ، اذ هو جوهر لا يتغير ، وهو على كماله الاول ، ... المعقولات بلا واسطة معقولة له ، والتى يلزم من اجتماعهما ايضاً معقولة له ، فيكون ... العقل معقولة له ، وهو الحياة العقلية ، وانها افضل كل حياة والسّدا . قوله : « فى

العالم العقلي ، اى عالم التجرد عن العلايق الماديّة ، وقوله : «ثابت فيه دائم لا يزول عنه ، اى ليس هذا التجرد والتفرد يكون فى وقت دون وقت ، بل دائماً ، لان سببه وهو الاستكمال بالكمال الاول ثابت قائم ، ولا مرتبة له يطلبها ، ولا كمال بنحوه ولا يشترق غير ما حصل له ...» انتهى كلامه مع بعض زيادات وتلخيص .

واقول : قول المترجم : «ان كل جوهر عقلي مبتداء» خبره فذلك ، كما يظهر من نظيرها وقوله : «ذوحياة ...» بالرفع فى بعض النسخ ، لعلّه بالحمل على اسم ان ، وذلك يجوز فى غير العطف . والحياة هى مبدأ الإدراك والفعل ، فمن كان ادراكه اشرف كالتعقل وفعله ارفع من مباشرة الحركة والتحريك والآلة ، يكون حياته اعالى واشرف ، وما يكون مبدأ ادراكه نفس مبدأ فعله حتى يكون ادراكه بعينه فعله ، لكان احق بهذا الاسم لبرائته عن هذا النحو من التركيب ، فالجواهر العقلية ذات حياة اشرف مما عندنا بهذا المعنى . ثم ذكر اوصافاً لهذا الجوهر : اولها ، انّه عقلي ، اى وجوده انه عقل كما يؤمى به قوله : فقط . ثم بانه ذوحياة عقلية ، اى نفس انيته نفس مبدأ ادراكه وفعله ، وثالثاً ، بانه لا يقبل شيئاً من الآثار ، اى لا يقبل اثرأ بالنظر الى ما تحته ، والا فالعقل يقبل الفيض دائماً من المبدأ الأعلى .

ثم فرع على ذلك احكاماً ، منها : انه ساكن فى العالم العقلي ، ليس هذا السكون ما يقابل الحركة ، لأنّ كليهما منتف عن عالم العقل ، بل هو شبيه بالسكون ، بمعنى عدم التوجه الى غير مبدئه ، كما يطلق على توجه النفس الكل الى السوافل بالحركة والهبوط والسلوك ، مع كونها ايضاً لم ترفع عن مقامها كما سيصرح بذلك فيما بعد .

ومنها : انّه ثابت فى العالم العقلي ، وثبوته هو استقراره فى مقامه ، بحيث لا يشغله امر عما كان عليه من النظر الى عظمة مبدئه ، والانوار الفايضة من لدنه .

ومنها : روائية فى ذلك الاستغراق لا يزول بصره عنه طرفة عين .

ومنها : انّه لا يسلك الى موضع آخر ، اى لا يتبدل مرتبته فى الاستغراق والاستنارة ، وان كانت مماثلة لمرتبته فى ذلك ، لأنّ لكل من الامور العالية مرتبة لا يتخطاها ، وما منّا الا له (الف) مقام معلوم .

واستدل بأنّه لا مكان له يتحرّك اليه غير مكانه، اى ان وجوده وانسيته هى نفس مكانه ومرتبته ، فلو كانت غيرها، لامكن الطلب كما فى استكمالات طالبى الكمال ، اذ ليس بوقه مرتبة ، وهو ظاهر. ولا يتوجه الى ماسوى مبدئه من الامور التى تحته، هذا بالنظر الى نفسه، وكذا لا ينساق الى مكان غير مكانه، هذا بالنظر الى غيره، وليس هناك الا مبدئه وهو سبحانه لما خلقه جعله تاماً بحيث لا يسع قوّة الامكان اتمّ منه، فالى اى وجه ينساق، لزم فيه نقص، هذا خلف. وقد سمعت تفاسير الشيخ فاعرف .
قوله : « وكل جوهر^{١٣} عقلى له^{١٤} شوق ... » .

لمّا فسّر الشيخ النفس التى فى الانسان، قال ههنا : « اى من حيث هو جوهر مستغن عن ان يقوم بالمادة ، يناله شوق اى يحتاج ان يحصل له شىء غير حاصل له، لذلك الجوهر بعد الجوهر الذى هو عقل فقط، اى من حيث ليس واجداً لكمال فى اول ما يتجوهر فهو فى درجة ثابتة، اى لا يكون عقلياً صرفاً فى قوام ذاته وفى كمال ذاته التى بتلوه، بل وان كان من حيث ذاته مجرداً عن المادة ، فانه من حيث كمال ذاته الذى يكون له بعد ما لم يكن يحتاج الى مادة .
واما البرهان على ذلك، فقد صحّح، وهو : ان كل حالة يكون بعد ما لم يكن، فانها تنهلق بالحركات الجسمانيّة ، وتنسب الى الحركة المستديرة ، فان ذلك البرهان لم يقيم من حيث ان التجسّد والتغيّر جسمانى، بل من حيث هو تجدد وتغير ، واذا كان كذلك، لم يجوز ان يكون مثل هذا الجوهر الذى ليس له كمالاته مع اول تجوهره عقلياً صرفاً ؟ اى مجرداً عن المادة وعلايقها من كل وجه ... » انتهى كلامه .

اقول : انظر كيف تكنّف فى تصحيح ما يزعمه، وصرف الكلام عن وجهه الى ما لا يرمى ولا اراد قائله، لكن ما احسن هذا التكلف والتجشّم ، لو كان كما قاله .
فالحق الحقيق بالتصديق بعد مادريت، ان المراد بها النفس الكل، اى النفس الملكوتية الالهية . ان العقل الذى هو عقل فقط مادام يتوجه الى بارئ، فهو كما هو، فانه عقل معمد، فامّا نظر الى نفسه وانها امتلات من نور مبدعه وانها كل المعقولات التى كل واحد منها حقيقة اصليّة لموجود موجود، وان تلك الحقائق الاصلية التى باصطلاح آخر اسماء الله الحسنى وانوار جماله اقتضت الجلاء والظهور اشتاق العقل الذى هو جملة تلك المعقولات الى الظهور ايضاً ، فصدرت عنه النفس الكلية الالهية ، فالنفس عقل ظهر

بصورة الشوق ، وهذا معنى قوله : وكل جوهر عقلى له شوق . فذلك الجوهر بعد الجوهر الذى هو عقل فقط لا شوق له ، ثمَّ يبيِّن ذلك بقوله : واذا استفاد العقل . اى العقل فقط شوقاً ما ، اى اذا ظهر له شوق حسب ما ذكرنا ، سلك بذلك الشوق الى مسلك ما ، ولا يبقى فى موضعه الاول .

قوله ^{١٥} : « واذا استفاد العقل ... » لعلَّ الشيخ قرءه العقلى بالياء التحتانيَّة ، وحمله على النفس ، فقال : كان طلبه لما يشاق اليه فى سبيل غير سبيل العقل ، فان سبيل العقل جلى ساطع لا يحصل فيه للشئ بسبب انَّه سالك وبسبب نقص فى جوهره ، فان كان يمكنه ان يعدم ذلك ، وكان له ان يشاق الى مقارنته ، لزم ضرورة ان يطلب من حيز التغير لا من حيز الثبات ، فان حيز الثبات لا ينجلي عليه بازائه النقص بل لقصور فيه واحتياج منه الى صقال يحصل له فى جانب آخر . هكذا وجد فى بعض النسخ ، غرضه واضح وانت قد عرفت ما بكفيك .

قوله : « لانه يشاق الى الفعل كثيراً ... » لمَّا لم يوافق هذا الكلام غرض الشيخ قال : « فيه تحريف ، لان النفس لو كانت رأت العالم العقلى ، لكانت استكملت ، لانَّ رؤية الشئ هو قبول صورته ، ولكن مغزاه الى رتبة الاشياء التى فى العقل ، اى يشاق الى ان يراها فى العقل . وبالجمله لانَّ التشوق يكون بجمله عن مفصل ، كمن يشاق الى الجماع ولم يعرفه ، كالحوانات الغير الناطقة فى ذلك ، فانها تشاق الى جملة لا تفصيل الا عند النيل ... » انتهى .

اقول : رحم الله الشيخ ، كيف تجشم لصرف الكلام الى مازعمه ، وقد قال فى غير موضع من كتبه : « كل مالم يصل فهمك ، فذره فى بقعة الامكان ... » وعلى ما حقَّقنا ، غرضه ان العقل لما نظر الى ما اودع الله فيه من الخزائن التى عنده ، والجواهر العقلية التى فى تلك الخزائن مع ما فى ذواتها من طلب الظهور فى المظاهر ، فصار هونفساً اشتاق الى الفعل والظهار والى زين الأشياء ، حيث يظهر ذلك لظهور آثارها من الحقائق التى رآها فى العقل ، اى فى مرتبتها العقلية التى كانت عليها حين ما كان عقلاً فقط ، ومن هذا انتج قوله : « فالنفس عقل تصور » ، تصوره الشوق . فتبصر .

قوله ^{١٦} : « كالمرأة التى قد اشتملت رجاءها المخاض ... » هكذا فى النسخ التى وصلت اليها من قوله : « اشتملت ... » بالهمزة ، والظاهر عدمه ، يقال : شملت الناقة لقاحاً ،

كفرح فتنبّه. واما على الافعال فقلتأثر، يقال اشمّل الفحل . اى القح، اللهم الا ان يقرء على المجهول ، ولا يخلو من تكلف . والظاهر ان الهمزة من زيادات النسخ ، او للسلب . اى قدحان وقت وضع حملها، ومخضت المرأة مخاضاً، اخذها الطلق، وهو وجع الولادة . قوله^{١٦}: اى ان يخرج الى الفعل بما فيه من الصورة . اى مثل حكم المرأة ذات المخاض هذا العقل الذى كلامنا فيه اذا تصور بصورة الشوق للمشتاق اليه، اى للأمر الذى اشتاق اليه العقل ، وهو ان يخرج الى الفعل باظهار ما فيه من الصور العقلية التى هى خزائن الله ، حيث قال : «وما من شيء الا عندنا (الف) خزائنه» فعلى هذا، لفظة الى ، مصحّف ، اى التفسيرية . ويحتمل ان يكون تأكيداً ، او تكريراً لقوله : ايه . والشيخ قدّر فعل الاحتياج هناك ، فقال: اى احتاج الى ان يصير ما فيه بالقوّة من الاستكمال بالصور العقلية موجوداً بالفعل. ثم قال: ويجب ان يقال، ويشبه شوقه الى العالم الحسى، لما بينا انّه العالم الذى يطلب فيه التجدد . انتهى .

وذلك على رايه من حمل النفس على نفس الانسان، ويبطئه تصريحاته المترجم بلفظ العقل فى تضاعيف الكلام، وهذا من هذا العظيم عجيب فى الفاية، ولاجل ذلك زعم بعضهم ان هذه التعليقات ليست منه، وليس بذلك البعيد .

قوله : «ويتمخّض ...» بالخا والضاد المعجمتين، تفعل من المخاض ، اى يأخذها لوضع ما فيها من الصور العقلية، واخراج ما فى خزائنها من الجواهر النورية، الى بساط الظهور، ونطع الجسميّة ، لاجل شوقها الى العالم الحسى الذى هو شوق المعاملات وبندر خروج «زينة الله التى اخرج (ب) لعباده» من بحار كرامته .

قوله : والعقل اذا قبل الشوق^{١٧} سفلاً تصوّرت النفس منه. اقول ليت شعرى ما يقول الشيخ ههنا، ولذلك لم يتعرّض لبيانها، وانما تعرّض لما بعده، وعلى الجملة هذا نتيجة المقدمات التى ذكرها ، وقد ذكره اولاً فى تقسيم الجوهر العقلى، فكّره ثانياً للتأكيد وطريقة الاستنتاج ، والحاصل ان العقل فقط لما نظر الى نفسه وانّه امتلأ من انوار عظمة البارئ جلّ جلاله، وكانت تلك الانوار بحسب ذواتها لطاب الظهور والاستجلاء، وليس العقل الا جملة هذه الانوار ، فاشتاق الى الظهور من غيب الاستتار الجملى، وقد كان

(الف) - س ١٥، ي ٢١. وان من شيء الا عندنا خزائنه .

(ب) - س ٧، ي ٣٠ .

یتأتی ذلك فی المراتب التي تحته، اذ فوقه غيب القيوب ، وكلّما نزل الأمر سفلاً ، ازداد ظهوراً وصار الإجمال تفصيلاً ، ومنتهى ذلك السفر هو العالم الحسى الذى هو الشهادة المحضّة المقابلة لغيب القيوب، فلا محالة صار العقل ذا شوق، فلمّا تصوّر العقل بصورة الشوق، صار نفساً ، وتصورت النفس وصدّرت، فالنفس عقل بالذات ، كما ان العقل نفس بالعرض، حيث تصوّر العقل بالشوق، فصار نفساً .
قوله^{١٨}: «فالنفس اذاً قبل الشوق ...» .

قال الشيخ : اى، ان النفس جوهر عقلى مجرد الذات عن المادة، وقد صار له^{١٩} شوق الى العالم الحسى فيما صارت له هذه الصورة ، وبها يتّصل بالعالم الحسى يكون نفساً ، وانّها انّما هى نفس، لأنّها كمال جسم الى ...» انتهى، وهو كما ترى .
قوله : «غير^{٢٠} ان النفس ...» .

قال الشيخ : «قد يكون ما يستكمل به ممّا يتشوق اليه امراً كلياً ، وقد يكون امراً جزئياً ، فان كان امراً كلياً ، صورت صورته الكلية بالفعل وتصوّفت فيه تصرفاً كلياً من غير ان يفارق عالمها العقلى الكلى^{٢١}» انتهى .

اقول : اعلم ان فى قوله : «تصوّر بصورة الشوق» للمشتاق اليه، تصريح بقاعدة شريفة عالية، هى ان النفس كلّما توجهت الى اى شىء ، فهى تصوّر بصورة ذلك الشىء، كائن ذلك الشىء . فلعلّ الغرض، ان النفس ، اى النفس الكلية الملكوّية ، اذا اشتاقت شوقاً كلياً بمصالح كلية من جملة نظام الكل ، صورت الصور ، اى النفوس الكلية فعلاً ، اى بالاظهار، اى بان يظهر بصورة النفس لإحدى الكرات السماويّة وما فوقها، ودبرتها تدبيراً كلياً عقلياً من غير ان يصير فى اجرامها بحيث يفارق عالمها، كالامر فى تصوورها بصور النفوس الجزئيّة التى هى صورة بصورها الكلية السماويّة ، اذ كلّ ما فى العالم الاسفل ، فانما تمرّ من سماء الى سماء ، الى ان يأتى الى الارض ، ففى كل سماء لتلك الجزئيّات صورة يناسب مرتبة تلك السّماء ، وهكذا فى مرتبة الصعود عملاً كان او ذاتاً ، فانّها اذا اشتاقت الى الجزئيات ، فصارت فيها بسبب عالمها ، فشرعت الشرايع وبعثت الانبياء لإستخلاصها .

قوله : «من تدبير^{٢١} علّتها القريبة ...» يظهر منه ان الاجرام السماويّة علل قريبة لجزئيات هذا العالم .

قال الشيخ : « وذلك ، لأنَّ العلل اقربية اتصفت الصور بالموادِّ ، لكنَّه يجب ان يعلم ان نصيب الاجرام السماويَّة اعداد والتهيئة ، لما ان الصور النوعيَّة فايضة من المبادئ الغير الجسمانيَّة ، الا أنَّه ذكر الاجرام ، لانَّها هى التى تفيض الصور من المبادئ على قياس ماهى فيها ، لكن اذا اتَّصفت بالتمهيد السماوى ، خالطت قرائن لم يكن منها بدٌّ من الافعال والانفعالات من الأمور السَّماويَّة والارضية ، حتى صار لكلِّ منها نصيب بحسبه ... » وقد ذكر فى تلك الحاشية تجريد النفس للمعقولات وتفسيرها حسب ما فهم من النفس ، تركناها لعدم الفائدة .

واقول : يظهر من مذهب ارسطو ، ان المحرَّك الاقصى فى المنى هو الاب ، وفى البيض هو الطائر . وقد بيَّن أنَّه ليس فى هذا كفاية دون مبدأ من خارج ، وهى الاجرام السماوية على رأى ارسطو ، والعقل الفعَّال على رأى متأخرى الفلاسفة . واما الحيوان اتمولَّد من امر التناسل والثبات ، فالمحرَّك الاقصى على رأى ارسطو هى الاجرام السماويَّة بتوسط اتقوى النفسانيَّة التى يفيض عنها ، وعلى رأى المتأخرين هو العقل الفعَّال ، ومعتمد ارسطو ان المغير والمكوَّن لا يكون الا جسماً اوقوة فى جسم ، وان الفعل الذى هو نهاية التغيُّر لا يحصل الا عن انفعال المتغيُّر ، وليس يمكن ان يكون الفاعل لتغيُّر شيئاً ، والفاعل لنهاية التغيُّر شيئاً واحداً .

قوله : « بل تكون فيه ^{٢٢} وخارجة منه ... » اى اذا صارت النفس الكلية الى الاشياء الجزئيَّة ، وترتبت بها باحسن رتبة ، ودبرتها اصباح تدبير ، ليس ذلك بان يصير محصورة فيها بان خرجت من ذاتها ، بل يكون داخلية فيها ، بحيث كانها صارت طبعاً ، لكن خارجة منها ، حيث لم يخل فيها حاول الصور ، ويطلب ذاتها بل ان اكتسبت ملكات وذيلة صعب خلاصها من البدن ، كما سنشير اليه بقوله : لا يتعب شديد .

قوله ^{٢٣} : « تحرَّكت من العالم الاول اولا ثم الى العالم الثانى ثم الى العالم الثالث » . فى بعض النسخ : ثم الى العالم الثانى . لكن وجود كلمة من استغنى عن ثم . والشيخ لم يتعرض لهذا ولما بعده الى الكلام فى النفس الانسانيَّة لامتناع انطباق ذلك كلِّه ، لما فسَّر النفس اولا وعلى الجملة .

فالاول ، هو العالم العقلى وعالم الغيب والملكوت الاعلى وعالم اللوحيَّة .
والثانى ، هو العالم النفس وعالم المثال وعالم الاشباح وعالم الربوبيَّة وعالم الامر .

والثالث، عالم الشهادة والبرازخ الكلّیة من الأجرام السماویة والارضیة وعالم الملك وعالم الخلق .

قوله : « فان العقل^{۲۴} لم یفارقها ... » ای ان النفس مع سلوكها تلك العوالم الثلاثة ، لم یفارقها العقل ، لان النفس عقل تصوّر بصورة الشوق ، فالعقل باطنها . وفي سلوك النفس وتلّونها بصيغة الله لم یختلف حال العقل ، ولم یبرح من مكانه ، فانفس یفعل بالفیض الواصل والمدد المتصل اليها من العقل ، فالافعال كلّها فی الحقيقة ، وانما النفس واسطة بمنزلة الآلة للعقل ، فجميع الحسن والبهاء والكمال فی عالم الحس من العقل .

قوله^{۲۵} : « لان العقل ... » یظهر منه ، ان القوّة الجسمانیة لا یقوى علی الافعال الدائمة ، فدوام العقل من النفس انما هو من جهة العقل ، لا من حیث انها صورة للجسم .

قوله : « واما نفس^{۲۶} ساير الحيوان ... » اراد ان یبین ظهور النفس فی الاشياء الجزئية الحسیة ، فذكر الحيوان اولاً ، وان كان اول مظاهرها النبات ، لكن لما كان ذلك فی الحيوان اظهر ، قدّمه ، فالذی فی الحيوان وان سلك خطأ ، لكن بعض الحيوان ممّا یمكن ان یتّصل الى الانسان ، فیخلص من الضيق ، فكأنه لم یخطأ ، وبعض منه قد خطا صریحاً بحيث لا یمكن له التخلّص ، كالذی فی انسباع ، ومع ذلك لا یفنى ولا یموت ، فهی عند فساد اجسادها باقية فی عالم البرزخ بهویّاتها المتمایزة ، محشورة فی صورة متناسبة لهیئاتها النفسانیة بحسب انواعها المختلفة ، متّصلة بربّ نوعها وسلطان طلسمها ، وهو من العقول النازلة فی الصّفّ الآخر من العقول العرضیة .

فمنها : ما یتوسّط بینه وبين معاولة ان كان فی غایة الشرف ، نفس انسانیة ، وهو ربّ نوع الانسان ، او نفس حیوانیة او نفس نباتیة علی اختلاف الشرافة . فالعقول التي هی مبادئ الطایع حیوانیة التي لها نفوس مثالیة ، ترجع تلك النفوس اليها ، مع بقاء تعددها وامتیازها .

واما النفوس حیوانیة الحساسیة فقط من دون تخیل ، كالحشرات وامثالها ، فهی عند فساد اجزاءها اضماً لا یفسد بما قلنا ، لكن لا یبقى متمایزة ، بل یتّصل بربّ نوعها كالاشعة تتبع الشمس حیث تغیب ، وان تعددت وتمایزت بحسب الروازن . فافهم .

قوله : « وان^{۲۷} الفی ... » بالقاء علی المجهول ، ای ان وجد فی هذا العالم نوع من انواع النفس فی ای مرتبة ، كانت حیوانیة او بهیمیة او سبعیة او حشرات او غيرها ،

فانَّما هو من تلك الطبيعة الحسية ، اى النفس الكلية التى هى عقل بالذات، فذلك النوع ايضا ينبغى له ان يكون خيالاته صدر من تلك الطبيعة الحسيَّة ، ويسرى الحياة منه الى الجسم الذى صار اليه .

قوله : «وكذلك النفس^{٢٨} النبات ...» اى مثل ما قلنا من الحيوان يجرى فى النبات، وانَّه ذو حياة ، الا انَّ مراتب الحياة مختلفة بالشدة والضعف وسعة الدرجة وضيقها ، فان النفس كالنَّاسانيها وحيوانيها ونباتيها كلها انبعثت وصدرت من مبدأ واحد ذى حياة عقليَّة دائمة باقية غير دائرة ، الا ان لكل منها حياة تليق بمرتبتها من انشرف والخسَّة والقوَّة والضعف، وكل تلك النفوس جواهر غير جسم وغير قابل للتجزية بالذات، وان قبلت بالعرض كما سيأتى بيانه فى موضعه .

قوله : «واما^{٢٩} نفس الانسان، فانَّها ذات اجزاء ثلاثة ...» .

لا يذهب عليك ان ليست النفس الانسانيَّة متجزية بهذه الثلاثة منقسمة اليها، بل المدرك والمحرَّك والمنمى شىء له قوى متعددة ، لكل قوَّة قوى خادمة ، فالمدرك لجميع الادراكات والمحرَّك لكافة التحريكات الصادرة من القوى المحرَّكة الحيوانيَّة والنباتيَّة والطبيعيَّة هى النفس بوحدتها الجامعة، لان لها من مبدأ حدوثها مع البدن استكمالات وترقيات من كونها بحسب آثارها صورة طبيعيَّة ثم نفسيَّة ثم حيوانيَّة، الى ان يظهر انساناً ، وكلَّما وصلت الى مرتبة كمالية ، كانت حيطتها اكثر وشمولها على المرتبة اتم^{٣٠} ، فنفس الانسان تمام لجميع ماسبقه من الأنواع الحيوانيَّة والنباتيَّة والطبيعيَّة ، وتمام الشىء هو ذلك الشىء مع ما يزيد عليه، فالانسان بالحقيقة كل هذه الاشياء النوعيَّة وصورته صورة الكل منها (الف) فاعرف .

قوله : «وهى^{٣٠} مفارقة للبدن عند انتفاضه وخله ...» .

قال الشيخ : «اى الانسانيَّة التى هى الاصلية ، ولها هذه القوى، فان الصحيح انَّ للانسان وكل حيوان نفساً واحدة ولها قوى عديدة ، وانها الاصل لانبعث القوى، واما اى قوَّة يبقى معها فهو بحث آخر ...» انتهى .

(الف) - واعلم ان جميع ما ذكرها المحشَّى المحقق مأخوذة عن مواضع متفرقة من كتب

مدد الحكماء واستاذة المحقق الفيض تلميذ صدر الحكماء وهو اخذ من استاذة بصريح عباراته - جلال -

اقول : هذا الكلام اشارة الى مسألة شريفة توحيد النفس بالنسبة الى قواه ، يعنى ان الحى المدرك السميع البصير العاقل الفاذى المنمى المولّد فى الجسم الطبيعى المتحرك النامى الحساس ، شىء واحد ، هى النفس ، وقد اختلف القوم ، فذهب جمع بان للبدن نفوساً كثيرة مدبّرة بعضها حساسة ، وبعضها مفكّرة ، وبعضها شهوانيّة ، وبعضها غضبيّة .

وذهب الشيخ الى ان النفس واحدة ، لكن يفعل بعض الأفاعيل بذاتها ، وبعضها بالآلات مختلفة يصدر عن كل قوّة فعل خاص

اما المنكرون للوحدة ، فقالوا : إنّنا نجد النبات له النفس المنيمة ، والحيوان له النفس الحساسة دون المفكّرة العقلية ، فلمّا رأينا كل واحدة مع عدم الاخرى ، عامنا ، أنّها متغايرة ، اذ او كانت واحدة ، لامتنع حصول واحدة الا عند حصول الاخرى ، وهذا كما ترى وليس ههنا محل النقض والبرام .

واما الموحّدون ، فالشيخ واتباعه ، قالوا : إنّنا قد دللنا على ان الافعال المختلفة مستندة الى قوى متخالفة ، وان كل قوّة من حيث هى لا يصدر عنها الا فعل مخصوص كما فى كتاب النفس ، فلو لا وجود امر مشترك لهذه القوى يكون كالمدير لها ، لامتنع مقاومة بعضها لبعض تارة ، ومدافعتها لآخر تارة ، ولو لم تكن القوى مرتبة بسبب امر يربطها ، لم يحصل بينها المعاونة ولا المدافعة ، ثبت وجود شىء مشترك ، وهو اما جسم او حال فيه ، او ليس كذلك ، وانقسمان الاولان قد بطل فى كتاب النفس . فظهر ان مجمع هذه القوى شىء واحد ليس بجسم ولا جسمانى ، وهو النفس - هذا .

لكن الحق الحقيق بالتصديق فى توحيد النفس ليس ما هو الظاهر من اقوالهم ، بل ذلك ارفع من ان يصيب اليه ايدى الحكماء الرسمية ، اذ التوحيد النفس اعلى من ذلك ، ومن عجز عن توحيد نفسه ، كيف يقدر على توحيد ربه ، وهو ان يعتقد ان النفس تعقل وتحس وتبصر وتسمع وتشهى وتنمى بقوّة واحدة هى نفسها ، لكن لما صارت الى البدن (الف)

(الف) - اين مسلمست كه هيچ امر مجرد تام التعقل بيدن مادی تعلق تدبيری نپذیرد ، چون مجرد تام بالذات در مرتبة مقدم بر نفوس قرار دارد ، واز آنجا كه جميع صفات وشئون عقلی وى از تعقل ذات وتعقل مبدأ وتعقل معلول خود وعشق او بذات و صفات خود باعتبار كونه عين ←

وهو امر متجسّر منقسم جعلت لادراكاتها المختلفة، حيث كانت هذه النشأة موطن المخالفة والتجزية، روازن وشبابك لمدرجاتها المتخالفة، واتما يدركها بقوة (الف) واحدة، كما ان ضعيف القوة الباصرة يضع زجاجاً لآلة الرؤية، فهل يجوز لعقل ان يكون تلك الزجاجية تبصر، فذلك فى النفس، وسر ذلك ان للنفس الانسانية مقامات ثلاثة: مقام العقل والقدس، ومقام النفس والخيال، ومقام الحس والطبيعة. وكلما يوجد لها من الصفات والافعال فى شىء من هذه المقامات، يوجد فى مقام آخر، فهذه القوى الادراكية والتحريكية موجودة فى مادة البدن بوجودات متفرقة، لأن المادة موضوعة للاختلاف والتجزية، فلا يمكن ان يكون موضع البصر موضع السمع وهكذا، ثم انها موجودة فى مقام الخيال وعالم النفس الحيوانى بوجودات متميزة، لا مثل ما يتميز ويختلف فى المادة الجسمية، بل بوضع واحد بل لا وضع هناك، فالها حس واحد مشترك يسمع ويرى ويشم، وهكذا من غير ان ينقسم الحس المشترك ويفترق مواضعها، واما فى المقام العقلى للنفس، فالجميع موجود بوجود واحد مقدس عن شوب الكثرة والتفصيل، لكنها مع ذلك كثيرة بالمعنى والحقيقة، فالانسان العقلى روحانى جميع اجزائه العقلية وقواه فى موضع واحد لا اختلاف فيه كثيرة بالحقيقة كما سيحىء التصريح بذلك فى كلام ارسطو فيما بعد.

→

الحب بالحق المبدأ الكل غير متغير وغير قابل زوال وذات وى غير قابل تجدد وحدث وزوال است قهراً ازلى الوجود است بازلية مبدئه القيوم للكل، معقول الذات وعقل الذات دائماً، لذا تنزل او همان ايجاد واظهار اوست نفوس وابدان واجسام راء، لهذا نفس در مقام ظهور در ماده عين ماده وصور حاله در مواد است واز ناحية اشتداد بمقام احساس ثم تخيل ثم تعقل ميرسد وبالذات در مرتبة نازل عين مواد وصور وقوى طبيعى است وبالذات عين قوة خيال وصور خيالى است وبالذات عاقل ومعقول وعقل است ومما ذكرناه ظهر وجوه الخلط فى كلام المحشى العارف الفاضل - جلال آشتياني - .

(الف) - وانما يدركها بلحاظ وجوده السعى، لأنها فى مرتبة جسم وفى مرتبة حس وفى موطن خيال ومتخيل وفى موطن عاقل ومعقول لأن لها المراتب والمشاهد المتعددة ولها وجود سعى لأنها بسيطة الحقيقة. نه آنكه ذاتاً داراى وجودى عتلاى وتام است وبعين عقل متخيل و حاس ومحمسوس است - جلال - .

قوله : «غير ان النفس ^{٣١} النقيّة ...» .

قال الشيخ الرئيس : «اى، ان النفس النقيّة الطاهرة التى لم يتدنّس ولم يتسخ باوساخ البدن، فانّها اذا فارقت البدن ، رجعت الى عالمها باهون سعى .

اقول : ان النفس اتّصلت بالبدن ليكون لها التربية التى يختصّ بالامور العقليّة ، وليكون لها امكان اتصال بالجواهر العالية التى لها اللذة الحقيقيّة والجمال الحقيقى ، فسبيل النفس ان يجعل البدن والالات البدنيّة مكاسب مكتسب بها المخلص فقط .

ومن المعلوم ان اشتغال النفس بالجانب الادنى، يصحّدها عن الجانب الأعلى، كما ان اقباله على الجانب الاعلى، يمنعها عن الالتفات الى الجانب الاسفل . فان النفس ليست بمخالطة البدن حتى يكون البدن بالمخالطة يصدها عن الكمال العلوى اذا لم يقع استعمالها له على الوجه الذى ينبغى ، بل بهيئته تعرض للنفس من الإقبال عليه، فاذا صارت النفس بدنيّة وتمكّنت ، انقادت للامور البدنيّة من الشهوة والغضب وغير ذلك ، بل صارت هذه الهيئات ملكات فيها كانت النفس بعد البدن على الجملة التى كانت فى البدن ، فيكون مصدودة عن العالم العلوى ، ونعنى بالأوساخ زوايد رديّة رذالة غير طبيعيّة، ولا مناسبة للشئ الذى هو بالقياس اليها نقي، فاذا فارقت النفس البدن وهيئتها الاشتغاليّة بقيت متصلة بالعالم الاعلى لابسة الجمال الاسنى منقطعة عن العالم الذى كانت فيها» انتهى .

اقول : الصواب من القول هو ان اكثر الفلاسفة المتقدمين وان صرفوا جهدهم فى احكام المبدأ الاول والتنزيه فى الذات والصفات والافعال، قصرت افكارهم هذا الشاد ، وسيّما فى درك منازل المعاد ومواقف الاشهاد، لانّهم لم يقتبسوا انوار الحكمة من مدينتها النبى الخاتم - صلى الله عليه وآله وسلم - واما اتباعهم من مشائبيّة الاسلام، فقد جمدوا على ما وصل اليهم من هؤلاء القدماء ، ولم يتعرّضوا دهرهم لتنقيحات ما بهت من طيبه وبهائه، ولا ما يشمّ من نجد الكرامة، حتى ان هذا الرئيس عجز عن اثبات المعاد الجسمانى، وهو الذى كل الشرايع جاءت به وكل النفوس من المقرين والعاملين له وعجزوا ايضا عن معاد المتوسطة حتى اضطرّ بعضهم الى القول بتعلّقها بالأجرام السماويّة ، وايضا عن معاد النفوس الهيولانيّة حتى التجأ الاسكندر الافروديسى وجماعة الى القول ببطلانها .

وانّما ذهب اكثرهم الى المعاد الروحانى فقط، فالجنّة ونعيمها وحورها وقصورها

وسلاسلها وجحيمها وزقومها هى رذائل الأخلاق وذمائم الصفات، خصوصاً الجهل المركب والاراء الفاسدة الباطلة المضادة للحق والكفر والشرك بالله ، وبصفاته وافعاله وملائكته وكتبه ورسله . واما المقتبسون من مشكاة النبوة الختمية والولاية العلوية ، فاعتقدوا بعد ان اتقنوا ان^{٣١} اجناس الموالم والنشآت ثلاثة :

احديها : النشأة الاولى الطبيعية ، وهى عالم الكائنات الفاسدات .

وثانيها : النشأة الوسطى ، وهى عالم الصور النفسية وهى عالم المثال .

وثالثها : النشأة الثالثة، وهى عالم الصور العقلية والمثل النورية، ولكل منها طبقات كثيرة فى الشرافة من الاشتداد والضعف والعلو والدنو فى الطول والعرض ، وان الانسان حقيقة مشتملة على تلك العوالم بالاجمال بحسب مشاعر الثلاثة ؛ مشعر الحس ومبدئه الطبع، ومشعر التخيل ومبدئه النفس ، ومشعر التعقل ومبدئه العقل ، ففى المعاد يكون له هذه المراتب الثلاثة ، لكن للمؤمنين على تفاوت درجاتهم .

واما الكفار ومن فى طبقتهم، فأنما لم يكن لهم نصيب من المرتبة العقلية ، فمعادهم انما يكون بحسب النشأتين الوسطى والسفلى بحسب درجته، كما فصل فى محله . والنفوس اما كامله كما لاعلياً ، او ناقصة ؟ اما النفوس الكاملة فهى التى خرجت فى طريق العلم والعمل الى العقل بالفعل، فأنما يصير الى مقامها العقلى واتصلت بالعقل . واما النفوس المشتاقة الى العلم والعمل الغير البالغة الى كمالها العقلى، فان تداركته النهاية الالهية بجذبة ربانية او شفاعة ربانية لقوة الشوق او ضعف العائق او لطول المكث فى البرازخ او القيامة على تفاوت درجاتها، فاما الى الدرجة العليا من النشأة الوسطى، واما الى المهبط الاولى من النشآت الآخرة . واما النفوس الغير المؤمنة فكيفية رجوعها كساير النفوس السبعية البهيمية «ان هم الا كالانعام (الف) بل هم اضل» فهم مترددون فى دركات الجحيم ، مقيمون فى عذاب اليم ، وسيجىء تفاصيل ذلك مستقصى

قوله : «فأنها^{٣٢} اذا فارقت البدن، لم يصل الى عالمها الا بتعب شديد ...» .

قال الشيخ الرئيس : «اى يقاسى عذاباً شديداً كثيراً، حتى ينعى عنها كل دنس ووسخ تعلق بها من البدن، لأنّها انما تستبقى بالافعال الرديئة ، واذا تعطّات جازان

یبطال بل وجب .

فان قال قائل : كما ان الكمالات والهیئات التي تحدث للنفس لا يتم^۳ الا بالبدن علی ما ادعيتم ، كذلك بطلان الهیئات لا يكون الا بالبدن ، فان الشيء لا یبطال بذاته ، وليس حکم البطلان الا حکم التجدد ، فاننا نعلم ان سبب عدمه بعد ما كان موجوداً اما من النفس الناطقة المفردة وطبیعتها التي یحصيها عند الخلو من البدن ، او سبب من الاسباب التي من خارج من الامور التي ليست سبیل التجدد ، او من الاسباب المتجددة او يكون تلك الهیئة لا تبطل اصلاً ، فلو كانت الملائكة فی بطلان الهیئة النفس الناطقة او شيئاً من العلل الثابتة ، اوجب ان تكون النفس كما تتجرد عن البدن ، تتخلص عن تلك الاوساخ ، ولا يكون لتزکیتها وهي فی البدن ولریاضتها وهي متعلقة بهذا العالم ، فایدة ، بل سواء كانت وسخة او نفیسة ، فحالتا هما عند المفارقة واحدة . وذاک انّه یجوز ان یحصل الاوساخ من نفسها بلا علّة ، ولا للمؤثرات فیها قوّة جدیدة بلا علّة ، بل اذا لم یکن تجدد حال ، كانت الامور كما هي ، وبقيت ثابتة ، فیجب اذن ان يكون النقی عن الاوساخ لا یتأخر عن مفارقة النفس البدن ، فاذا كانت ليست شيئاً من اسباب التجدد ، فلعلّة التناسخ فی بدن آخر ، لکنّه ان كان فی ابدان البهائم والسباع ، فالاولی ان يكون مثل هذه الأبدان اشدّ تأکیداً للملاوساخ ، لا ماحیة لها ، فان كان بدن آخر من ابدان الناس ، فأنحال فی ذلک البدن ، وهي الاغلب الاکثر ، الا ان یغلب القوی الحسیة فی الأبدان والطبیعة ، لا یعقل اعراض المصالح بالامور التي لا تكون بالتساوی او بالاقل .

وان كان سبب التجدد حركات سماویة ، او اموراً اخرى تتعلق بالحركة ، فیصیر الشيء البریء عن المادة منفکاً عن الحركات الجسمانیة ، من غیر ان يكون له ذلک بتوسط مادة یشاركها فعل الجوهر ، فبان ان تلك الهیئات تبقى فی انفس راسخة لا تبطل اصلاً . والجواب عن ذلک احالة علی الحکمة المشرقیة^۴ . انتهى کلامه .

اقول : نحن نقول ، انّه لا یحتاج الی الرجوع الی الحکمة المشرقیة بعد ما اشرق شمس النبوة الختمیة من مغارب ارواح الامّة الاخیرة فی اقتراب الساعة ، ففیه اولاً ، ان ذلک قیاس احوال النشأة الآخرة علی النشأة الدنیویة .

وثانیاً ، انّه مبنی علی ان المحشور هي الأرواح فقط ، كما هو مذهب الفلاسفة ، فاما ان كان الحق كما هو طریقتنا من اقتفاء اهل بیت الرسالة والولاية من حشر النفوس مع الأبدان ، فاضمحلت الشبهة .

وثالثاً ، انّا قد بيّنا فى كتاب الاربعين بوجه برهانيّة وعرفانيّة ، ان طبائع اهل النار من القوى الجسمانية المحفوفة بالعوارض والهيئات المخالفة للحق، والخالد فى النارهم الكفرة والشياطين بسبب ما اودع الله فيهم من آثار حركات الافلاك، ولم يقع لهم توفيق الخروج من حكم الطبيعة وتأثيرها .

واما ارباب النفوس الساذجة الخالية صحايفهم عن السيئات وانحسنت، فلهم حالة امكانيّة ، فينا لهم الله برحمته، لأن جانب الرحمة ارجح .

واما من خلط عملاً صالحاً، وآخر سيئاً فانّها ينمى عنه الآثار القبيحة اما برقاء الجنّة ، او الخوف من النار، وان لم يعمل ما ينبغى ، وهكذا المسيئون مع ما كسبوا بعضاً من الامور التى يزيل الآثار المذمومة على التدرج ، الى غير ذلك من اختلاف طبقات الناس فى العالوم والاعمال والاخلاق .

والحاصل ، انّ جهنّم ، هى حقيقة الدنيا من حيث هى دنيا، حالة فى موضوع النفس ليوم القيامة ، وقد بيّنا فى الحاشية المتقدمة تفصيلاً ما - لذلك .

قال بعض المتألهين : « انّ صورة جهنم فى الآخرة هى صورة الآلام التى هى نقايص حاصلة للنفس، فالنفوس الشقيّة مادامت على فطرة يدرك بها النقايص والآلام التى من شأن تلك النفوس ، ان يتّصف بمقابلاتها ، يكون لها الآلام شديدة بحسبها ، فتلك الآلام باية فيها الى ان يزول عنها ادراكها لتلك النقايص، اما بتبدل فطرتها الى فطرة ادنى واخسّ من تلك الفطرة ، او بزوال تلك النقايص والأعدام بحصول مقابلاتها من جهة ارتفاع حال تلك النفوس، وقوّة بعض كمالاتها ، واختلافها الحسنة واعمالها الصالحة ، او اشتغالها بادراك امور عالية كانت تعقدها من قبل، وصارت ذاهلة عنها، ممنوعة عن ادراكها ، لانصراف توجّسها عنها الى تلك الشواغل، وعلى التقادير، يزول العذاب وتحصل الراحة بعد تعب شديد» انتهى .

وذلك لأنّ (الف) مدار الحكم فى الآخرة على العلل الفاعليّة ، وللنفس الانسانيّة باعتبار المضاهاة بالمبادئ العالية ، اقتدار على تصوير المادة المصاحبة بالصورة التى

(الف) - بل مدار الحكم فى الآخرة على العلل الغير الانفاقية وان جهة القبول وانفعال النفس عن علل العذاب والرحمة ، بوجه يرجع الى جهة الفعل والايجاب - ج ش - .

صارت خُلقاً لها، وبالأراء التي اعتقد بها .

و غرض الحكيم من هذا الكلام، بيان حال المتوسِّطين في العلم والعمل، فانهم بحسب ما اعتقدوا التوحيد وبعض العقائد الحقَّة ، تحصل لهم النجاة بعد تعب شديد .

قوله^{٣٣} : «ثمَّ حينئذٍ يرجع الى عالمها الذي خرجت منه ...» .

قال الشيخ : اى يبقى متخلصة (الف) بجهة عالمها الذي منه ابتدا وجودها من غير ان تهلك او تبعد . انتهى .

اقول : هذا على اطلاقه لا يوافق الضوابط العقائدية والشرعية، بل الحق ان الله جعل مقامات الحواس والتخيُّلات والتعقُّلات درجاً ومراقباً يرتقى بها السالكين، فلا بُدَّ ان تنزل اولاً في عالم المحسوسات الاخروية المجردة عن المادة الكثيفة العنصرية دون اللطيفة الاخروية المرئية بعين الحس الاخروية بضرورة الحس بحكم الخيال هناك، ثمَّ في عالم الصورة المفارقة بضرورة الخيال عقلاً بالفعل، وفي كل من هذه العوالم الثلاثة طبقات كثيرة متفاوتة في اللطافة والكثافة اللايقة بكل منها وما هو أعلى من هذه العوالم ، والتفاوت بين اسفل كل عالم واعلاه اشد ، فلا يبلغ الانسان الى ادنى درجات عالم النهايات الا بعد طي درجات عالم البدايات كلّها ، فجميع العوالم ودرجاتها هي منازل السائرين الى الله، ففي كل منزل منها للسالكين خُلع ولبس جديد وموت وبعث، ولا بُدَّ من وروده اولاً الى اولى مراتب المحسوسات، ثمَّ يرتقى قليلاً الى ان يتخلَّص من درجاتها العديدة، كما قال تعالى «وان منكم الا واردها، كان على ربك حتماً مقتضياً» ، ثمَّ نجى الذين اتَّقوا ، ونذر الظالمين (ب) فيها جثياً» فان كل واحد من افراد الانسان بواسطة وقوعه في عالم الطبيعة الكائنة يحصل له استحقاق هذا الورد لو لم يتبدَّل نشأته، ولم يجيء (ج) بالحسنة سيئته كما للمقرَّبين ، حيث يكون النار عليهم برداً او سلاماً ، هكذا ينبغي ان يفهم .

قوله : «من^{٣٤} غير ان يهلك او يتبدَّل ...» .

الاول، اشارة الى ردِّ جمع من اطباء القدماء وكثير من الدهريِّين فطائفة من المتكلمين،

(الف) - مراد الشيخ ان الإرتفاع عن العالم الحسِّ والوهيولى، نوع استكمال للنفوس المعذبة بالعذاب الناشئ عن الانحرافات ومخالفة الشرع والعقل .

(ج) - ولم ينمَّج ... - خ ل .

(ب) - س ١٩، ي ٧٢ .

حيث زعموا، ان النفس يفتى ببوارالبدن .

والثانى ، للرد على التناسخية حيث يقولون بالنقل الدائم للنفس من بدن الى بدن .
وقوله : لانها متعلقة ببدنها . دليل عدم التبديل ، اى انها وان لم يصل اولاً الى
عالمها ، بل بتخليصات ووقوفات فى البرازخ ، الا انها فى بدنها الاخرية الذى هو
باطن هذا البدن وملكوتهها ، وان بعدت منه ، اى من عالمها ونأت منها .

وقوله : ولم يمكن ان يهلك . دليل على عدم الهلاك .

وقوله : « ولم^{٣٥} يمكن ... » .

قال الشيخ : « اى لا يمكن ان يعرض الفساد انية من الانبيات ، لأن مكانها عالم التجرد
عن المادة والشبات ، لانها انيات بالحقيقة ، اى ليس يخالطها المادة فيخالطها بالقوة فى
جوهرها الموجود لها ، لانها انبيات لا تدبير ولا تبديل ، كما قلنا ، اى من ان يقابل الفساد
ذومادة » انتهى .

اقول : الظاهر من استعمال الحكيم هذا العظيم لذكر الانبيات الحقّة فى كتابه هذا
الامور التى لم يتعلق وجودها بالمادة والحركة ، اى الغير القابلة للكون والفساد ، سواء
خالطت المادة ام لا ، كيف وكلامه ههنا فى النفس التى صارت فى المادة وانسخت بهما
كما لا يخفى .

قوله : « حلّ عليها^{٣٦} غضب الله ... » .

قال الشيخ : « هو الوقوع بالبعد عن الاتصال بملكوته الأعلى الذى هناك الغبطة العليا
والبهجة الاوفى ، وصرخهم على ان يستغفروا لتأذيبهم بالهيئات الغريبة المتضادة ،
واشتياقهم الى اضدادها . فاما الرحم على الموتى ، فهو من جنس استمداد الفيض الالهى
، الادعية ، وليطلب من الحكمة المشرقية » انتهى .

اقول : قد قلنا ان الانسان لمّا كان جامعاً للمواطن الثلاثة ، اى الحسى والنفسى
والعقلى ، فمن غلب عليه واحد منها ، كان مآله الى عالمه واحكام نشأته ، فمن غلبت عليه
شأة الحس والتلهى بالمشتبهات الحسى والمألوفات الحيوانية ، فهو عند مفارقة الروح
« يف غصة شديدة ورهين عذاب اليم بعيد عن جوار الله وعن الانخراط فى سلك المقربين
وملاحظة الانوار الالهية والصور العقلية . ولما كانت الدنيا ولذاتها اموراً مجازية لا
حقيقة لها ، فمن احبها وعشقها ، كان كمن احب امرأ معدوماً ، وحيث ام يكن امحجوبه

اثر ولا لطلبه ثمر و ثمة غير الملكات الرديّة والصفات السبعيّة والبهيميّة، يكون فى غصة شديدة والم دائم، لكن لمّا كانوا فى هذه النشأة، حسبوا أنّا لمنجّوهم حقيقة، فيأكلون ويتمتعون كما تأكل الانعام، ولمّا اشرقت شمس الآخرة، اضمحلت رسوم المجازات وذابت اكوان المحسوسات، فيبقى محب الدنيا والمشتهيات الدنيوية محترقاً بنار الجحيم معذباً بالعذاب الاليم، فان غاب عليه رجاء يوم الآخرة والميل الى ما اوعده الله من الجنّة ونعيمها وحورها وقصورها والخوف من نار جهنم وآلامها فماله الى الوصول الى نعيم الجنّة والخلّاص من النار بسبب بعض العقائد الحقّة والأعمال والخيرات الفاضلة، ومن تداركته العناية الالهية واستشعر فى الدنيا بان هذه اللذات الدنيويّة باطنها البعد عن جوار الله وحرمان نعيم الآخرة، فمند ذلك يحرص على الرجوع من حبّ الشهوات البدنيّة، وعلى ان ينقّض من الميل الى زهرة الدنيا ولذاتها، ويبدأ اى ويشرع فى التوبة والندامة والتوجه الى المبدأ الأعلى والانوار القاهرة، ويتضرّع الى الله فى التوفيق والهداية الى منازل المقربين ويسأله ان يكفّر عنه سيئاته، بان يبدلها حسنات، ويتخلق بالأخلاق المرضيّة التى كانت يقابل الاخلاق الرديّة الخسيسة التى سبق منها، وان يرضى عنه بان يدخله فى جملة السعداء والمقربين، وذلك بان يستكمل بادراك اليقينيّات وتخليص القلب عن الشواغل والتوجه التام الى المبدأ والاشتياق الى رضوان الله «ورضوان (الف) من الله اكبر» وهذا الصنف هو مراد الحكيم من كلامه . قوله ٣٧: «يشبه رمزاً فى النفس الكليّة ...» .

هذا يقوى ما ذهبنا اليه من ان مراده من النفس فى اول الميمر، هى النفس الملكوتية الالهية، وهى التى تُسَدّد الأنبياء والاولياء، وكانت مع نبيّنا واوصيائه صلوات الله عليهم ورحمة الله . اى هذا الكلام فى النفس الكليّة يشبه رمزاً الى ترقّياتها وعروجها واتصال النفوس الانسانية الشريفة بها ورفضها جلباب البدن واستغراقها فى مباديها العالية متدرجة الى ان يفنى عن نفسها بالكليّة عند البارئ تعالى وبقائها بتلك الحضرة . قوله : «أتى ٣٨ ربما خلوت بنفسى ...» .

اى اعترضت عن كل شىء سوى نفسى التى هى ذاتى خارجاً عن كل ماسوى حقيقتى،

كانتّى خلعت بدنى الذى لا بدّ منه لنفسى التى فى هذه النشأة جانباً، وهذا هو خلع البدن الذى يقع الاولياء ، بأنّهم فى البدن كأنّهم لا معه، وكأنّهم مجردون عنه مفارقون إيّاه، لا متوجّهون اليه اصلاً ، كالجلباب الذى يلبسه الانسان تارة ، ويخاذه اخرى، كما فى الخبر فى طريق اهل البيت فى وصفهم، كأنّهم وهم فى جلايب من ابدانهم. ولمّا رجع هذا العظيم الى ذاته وقد عرفت ان النفس عقل بالذات فقد رجع الى بدايات مرتبة العقل، اذ مالم يبلغ البدايات لم يمكن الوصول الى الاوساط والنهايات ف قوله فاعلم الى جزء اشارة الى البلوغ الى البدايات .

وقوله : رقيت الى مرتبة نهايات العقل . وهو القرب من حضرة الالوهيّة الجامعة لجميع الاسماء والصفات .

وقوله : «فصرت^{٣٩} كانتّى موضوع ...» لبيان نهاية الترقى الى الأفق المبين ، وهو الحدّ الذى ينتهى مرتبة العقل اليه، فلو وضع قدماً لاحترق، ولذلك قال : كانتّى متعلق بها . اشارة الى مقام التدلّى ، ولذلك قال : فوق العالم العقلى ، لأنّ النهاية فى جهة العلوّ مبرّر عنها بالفوق فتبصّر .

قوله : «هبطت^{٤٠} من العقل الى الفكرة ...» .

استفراق النور له تجالى الحق تعالى عليه بحيث فنى عن نفسه وعن مقامه الذى وصل اليه وعن كل شىء ، فلمّا استشعر بهذا الفناء ، سقط من العالم العقلى الذى هو منتهى سيره الى المقام النفسى حيث يكون الفكر للنفس كيف صار الى هذا العالم الشريف وكيف وصل الى مالم يبق منه اثر، وهذه الفكرة حجبتة عن مشاهدة ذلك النور المتجالى ، هكذا . بنى ان يفهم هذا المقام .

قوله : «حجبت^{٤١} الفكرة على ذلك النور ...» .

قال الشيخ الرئيس : «اقول: انّ صريح التجرد والاقبال على الحق وانّما هو بالنقص من الوصول اليه ، فكيف اذا سنخ فى الذكر غير الذى يتوصل منه اليه، وذلك الغير هو المبادئ المطلوبة للفكر، فان النفس اذا اشتغلت بشىء ، انصرفت عن غيره وحجبت عنه، وان كانت الفكرة عنه ، فقد نهج سبيلاً الى كثير من ادراك معنى الربوبيّة ، ان الإدراك والملاحظة الحقّة تالية للادراك اذا صرفت الهمّة الى واحد الحق ، وقطعت

عن كل حاج (الف) او عایق به نظراً اليه ، حتى كان مع الادراك شعور بالمدرک من حيث المدرک اللذیذ الذي هو بهجة النفس الزكية التي هي في حالها تلك كالمخاضة عن كل (ب) حجة الواصلة الى العشق الذي هو بذاته عشق لا من حيث هو مدرک فقط ومعقول ، بل من حيث هو عشق في جوهره ، ولما كان الادراك قد يحجب عنه الشواغل ، فكيف المشاهدة الحقة .

واقول : ان هذا الامر لا ينبئك عنه الا التجربة ، وليس بالفعل بالقياس ، فان لكل واحد من الامور الحسية والعقلية احوالاً تعلم بالقياس ، وخواص احوال تعلم بالتجربة ، وكما ان الطعم لا يعقل بالقياس ، وكذلك كنه اللذات الحسية بل اكثر ما يفهم منها بالقياس ، كذلك اللذة العقلية وكنه احوال المشاهدة للجمال الاعلى انما يعطيك القياس منها انما افضل بهجة . واما خاصيتها فليس ينبئك الا المباشرة ، وليس كل ميسر لها « انتهى .

اقول : ان الشيخ الرئيس مع جلالة قدره ، حمل ذلك الخلع والعروج على ملاحظة وحمل مبنى ذلك العشق الذي سرى في جميع الموجودات ، والاشتياق الى العالم الاعلى ، وقد عرفت ان الامر اعظم من ذلك وارفع ، بل ذلك طور وراء الفكر العقلي والحركة النفسية . وان اردت تحقيق العشق فاستمع لما يتلى عليك ، انه سبحانه قد جعل لكل موجود من الموجودات العقلية والطبيعية والحسية كمالاً ، وقدر في جلالته عشقاً وشوقاً الى ذلك الكمال وحركة لتتميم ذلك ، فالعشق المجرد عن الشوق يختص بالمفارقات ، لما عرفت ان العقل اذا اشتاق صار نفساً ، ولغيرهما لا يخلو عن نقص وقوة عشق وشوق ارادى او طبعى على تفاوت الدرجات ، ثم حركة تناسب ذلك الشوق ، اما نفسانية او جسمانية ، اما في الكيفية او الكمية ، او في المكان والوضع ، فالبارى تعالى لمّا كان فوق التمام ، فهو اعظم الاشياء بهجة ومحبة لذاته ، وما يفيض منه من الخيرات والمعلومات لا يخلو عن نقص ، فكل ما كانت معاويلته اكثر ، فهو انقص ، فكل ما هو اقرب من الحق فهو اكمل ، فلا يخلو شيء من الموجودات من محبة تكمال ، والكمال الاتم وافاضة الكمال انما هو لله وحده ، وكل موجود طالب للكمال ، عاشق له ، فلا يخلو شيء من المحبة الالهية والعشق الالهى والشوق الجبلى ، ولو خلا عن ذلك لهالك وانطمس ، فكل وجود

ناقص لا تكمل الا ممّا هو اقوى منه وهو علّته، فالهولى لا يتمّ الا بصورتها، وهى لا يتمّ الا بمصوّراتصورة والحس لا يتمّ الا بالنفس، وهى لا يتمّ الا بالعقل، وهو لا يبقى الا بالله، فالعشق حاصل لكل شىء، سواء فى حال وجود كماله او فقده.

واما الشوق والميل، فانّما يكونان حال فقدان الكمال. وبالجملّة فالصورة الحافظة للتركيب كمالها فى ان يصير بحيث يجذب الغذاء وتحيله الى جوهره ويحسنه بقرب من المبدأ خطوة، ثمّ حاول اتمّ من ذلك واقرب الى الكمال اُحقيقى، وهو ان يكون ذا صورة حسّاسة ثم متخيلة ثم ذاكرة ثم عاقلة للاشياء بالملكة بادراك الاوليات، ثمّ بالفعل بادراك الثوانى، ثمّ صايرة عقلاً بسيطاً، ثم راجعة الى الله، كل ذلك باشواق متتالية متناسبة (الف).

وغرض الشيخ فى هذه الحاشية هذا العشق كما قرّر فى رسالته التى صنّفها فى العشق وكيفيّة سريانه فى جميع الموجودات، وقال فيها: ان كل منفعل يفعل عن فاعله بتوسط مثال واقع من الفاعل فيه، وكل فاعل انّما يفعل فى قابل عنه بتوسط مثال واقع منه فيه. انتهى.

قيل: يعنى كما ان جميع الموجودات طالبة للخير المطلق على الترتيب، فكذا الخير المطلق والمعشوق الحق متجلى بعشاقه، الا انّ قبولها لتجلّيه على التفاوت، فغاية التقرب منه هو قبول تجلّيه بلا متوسط، كمرآة يتجلى فيها صورة المطلوب بلا توسط. وهذا حال العقل الكلى.

واما ما نال غيره، فهو بمنزلة من يرى صورة معشوقه بتوسط مرآة واحدة او مرايا متعددة على الاختلاف.

ثمّ قال الشيخ: «ان العقل الفعّال يقبل التجلّى بغير توسط، وهو بادراكه لذاته واساير المعقولات فيه عن ذاته بالفعل والثبات، وذلك ان الاشياء التى تتصوّر المعقولات لا روية واستعانة بحسّ او تخيل، انّما تعقل الامور المتأخّرة بالمتقدّمة، والمعلولات بالعلل، والرديّة بالشريفة، ثم تناله النفوس الالهية بلا توسط ايضاً عند النيل، وان كان بتوسط اعانة العقل الفعّال عند الخروج من القوّة الى الفعل، واعطاء القوة على التصوّر،

(الف) - جميع ما ذكره المحشى فى هذا الموضع وسائر المواضع كلّها مأخوذة حرفاً بحرف من كتاب الاسفار بعبارتها، من غير تصرّف فيها

والاحساس للمتصور والطمأنينة اولا» انتهى .

وانّما اطينا فى ذلك، لأجل ان نبين ان غرض الشيخ من شرح كلام المعلم الاول هذا الوجه الذى اثبت النفس ان تنال من تجلّى المبدأ تعالى شأنه، وأنّه تجاهل هناك او لم يصل فهمه الى حق ان مقام، ونحن لا نمنع ان يكون مبدأ ذلك الخلع هو العشق، لما بيننا ان لحرارة مطلقا لا بالعشق، لكن ليس منتهى تلك الحركة العقل الفعال كما زعمه، بل أعلى من ذلك ، لان العشق كما قاله بعض العلماء على ثلاثة انحاء :

احدها : العشق الأكبر وهو عشق الآله جلّ ذكره، وهو لا يكون الا للمتألهين اكاملين الذين حصلت لهم الفناء الكلى، وهؤلاء هم المشار اليهم بقوله تعالى : «يحبُّهم (الف) ويحبُّونه» فأنّه فى الحقيقة ما يحبّ الأنفسه .

وثانيها : العشق الاوسط ، وهو عشق العلماء انظرين فى حقايق الموجودات المتفكرين فى خالق السماوات لله تعالى .

وثالثها : عشق الاصفر (ب) وهو عشق الانسان الذى هو العالم الاصفر، لكونه نموذجا لما فى العالم الكبير ، والعالم كتاب الله وتصنيفه الذى كتب فيه المعانى الالهية بالفاظ الامور الخارجية ، والانسان مختصرة النافع فى مطالعة الكبير . فافهم . قوله : «جوزى^{٤٢} احسن الجزاء ...» .

قال الشيخ الرئيس : «الجزء فى تعارف الظاهر، يراد به ما يقابل به ما ينبغى من خير وشّر يكون بازاء ، وفى هذا الموضع فقد جعل السعى تكلف النفس الاعراض عن عشقها الاول الذى هو البدن للعشق الحقيقى، وذلك فى اول الأمر جشمة ما» ويحتاج الى رياضة حتى يصير كالفريرة ، فيكون السعادة الاخرى جزء بازاء هذا السعى» انتهى .

اقول : ليس السعى ههنا الاعراض فقط، بل ذلك يتوقف ذلك على اعمال ورياضات كثيرة شرعية من الأعمال الصالحة والتخلّى عن المذام^{٤٣} النفسانية والتخلّى بمحامد

(الف) - س ٥ ، ي ٥٩ .

(ب) - كلما ذكره القاضى فى هذه الوريقات كلّها مأخوذة بلا تصرف وتغيير عبارة عن الاسفار وغيرها من مؤلفات مؤلفها العظيم وهو يتمنطق ويتفاخر بهذه التعليقات التى صدرت من مصدر تأله صدر المتألهين على الشيخ الأعظم الذى نسبته اليه، نسبة البحر القمقام الى القطرة .

الاخلاق الالهية وبحسب العقاید الحقّة ، لان العلم والعمل جناحان لهذا الصعود لا يصلح احدهما الا بالآخر . والى ذلك اشار بقوله : فلا ينبغي لأحد ان يفتر عن الطلب . ثمّ قال : وان تعب ونصب .
قوله : « قَلَمَّا اَخْطَا۟ۤا ۴۳ ... » .

قال الشيخ : « اى لمّا كانت ناقصة ، لم يمكن ان توجد اول وجودها الا كذلك ، سقط ، اى احتاجت ان ينزل مثلاً عن مكانها متّصلة بالعالم الحسى » انتهى .

اقول : هذا تكشف فى غاية البعدىا باه النظر الى اصول هذا الكتاب ، اذ الفرض اعلى ممّا فهمه الرئيس ، وكيف يوافق ذلك قوله متّصلاً بذلك : وانّما صار هو ، اى انبأ قلّس ابضاً الى هذا العالم فراراً من سخط الله ، فاین هذا التوجيه للشيخ من هذا المرام العالى والتحقيق الوافى ، ليت شعرى ما يقول فى آدم وخطيئته وهبوطه من الجنّة التى كان فيها . والصواب ان هذا الكلام رمز الى آدم وذريّته التى كانت فى صلبه ، عبّر عنها بالانفس ، لان ذلك الخطاء انما وقع فى العالم المثل (الف) من السلسلة النزول ، وانّما سلطان النفس وامتازت النفوس الجزئية هناك نحواً من الامتياز وهو احد مواطن « الست بربكم » .

[بيان الفرق بين الجنة الصعودى والنزولى والاشارة الى القوسين ، الصعودى والنزولى]

قال استادنا (ب) المتألّه : « ومما يجب ان يعلم ، ان الجنة التى اخرج عنها آدم وذريّته وزوجته لأجل الخطيئة ، هى جنّة الارواح المسمّاة عند اهل المعرفة والشریعة موطن العهد ومنشأ اخذ الميثاق من الذريّة ، وهى غير الجنة التى وعد المتّقون ، وهى غير الجنة البرزخ ، لأنّ هذه لا يكون لاحد الا بعد انقضاء حياته الدنيويّة بموته ، لا لكل الا بعد خراب الدنيا وبوار السماوات والارض وانتهاء الحركات وبلوغ الغايات ، وان كانا

(الف) - این خطا از آدم و ذریّت در جمیع نشآت مقدّم بر عالم ماده و مقام استقرار در رحم طبع یا امّ واقع شده است ، چون تنزل از جهات موجوده در علل طولیه همان هبوط انسان است و آخرین مرحله آن برزخ نزولى است .

(ب) - مراد از استاد ، محقق فیض است که او این عبارات را از کتب استاد عظیم خود سدر الحکما نقل کرده است .

متفقتين فى الحقيقة والمرتبة الوجودية ، لكونها جميعاً دارالحياة الذاتية والوجود الادراكى . وذلك اى ان المبادئ الوجودية والغايات متحاذية متعكسة فى الترتيب، وان الموت ابتداء حركة الرجوع للنفوس الى الله، كما ان الحياة الطبيعية انتهاء حركة النزول لها من عنده تعالى، وقد شبهت الحكماء والعرفاء هاتين السلسلتين النزولية والصعودية بالقوسين من الدائرة، اشعاراً بان الحركة الثانية الرجوعية انعطافية غير مارة على الاولى، وان كل درجة من درجة القوس الصعودي بازاء مقابلتها من القوس النزولي لا عنها وان كانتا من جنس واحد» انتهى .

اما كيفية الخطاء فقد اختلفت الروايات فى ذلك والذى يظهر من ذلك ان النفوس فى اندماجها فى النفس الكلية وجودها الجبلى فى العالم العقلى وامتلأها من نور البارى ظهرت منها حسب اختلاف مراتبها فى ذلك العالم الذى هو افق نفس الامر وبين الواقع دواعى شتى فبعضها طمعت فى المرتبة العقلى حيث برأت توحدها بها من وجه وبعضها ادعت الانانية والاستقلال كما ادعت فى النشأة الدنيوية للرؤية او الرسالة وبعضها وافقت البعض فى الدعاوى وتبعها وبعضها استحققت سخط الله بعدم منع بعضها عن الدعاوى التى ليست بحق كما وقع لانبأذلس فهبطت فراراً من سخط الله تعالى وصارت فى هذه النشأة غيائاً لها لاستخلاصها وحمل الرسالة من الله اليها وبعض منها هبطت من دون سخط وخطاء بل لتبليغ الرسالة وبيان الهداية وارشاد سالوك الطريق والتحريض على الاستغفار ورفض الشهوات والاستعداد للرجوع الى المواطن الاصلى والمقام العقلى الى غير ذلك من الوجوه وقد نص^{٤٤} الشيخ الرئيس بالهبوط صريحاً حيث قال. «هبط اليك من المحل الرفع» ورفاء ذات تعزز وتمنع .

قوله : «فراراً^{٤٤} من سخط الله ...» .

قال الشيخ : «اى فراراً من ان تكون ناقصة الجوهر ، فتبقى بعيدة عن الله تعالى» انتهى .

اقول ، هذا الكلام منه، على النسق الذى نقلنا عنه آنفاً . ثم ان الشيخ لم يتعرض ما نقل من كلامات افلاطن الالهى، وحسب ان ذلك قول بالتناسخ ، قال : والتأويل فى ذكر بعضهم التناسخ، ان النفس الرديئة بعد مفارقة البدن تكون فى هيات بدنية انما تشعر باذاها فيه انا، فيكون كأنها معادة الى البدن وربما كان ذلك تنحيل اليها. انتهى.

اقول : كلام الاوائل كسقراط وافلاطن الالهى مرموز فى ذلك وكان دأبهم فى ذكر الحقايق بالرموز والاشارات ليفهم من كان من اهله كما هو طريقة الانبياء والاولياء واكثرهم كانوا انبياء ، ولكن تباير الاسماء بحسب اللغات يوهم الخلاف، وليت شعري ما زادوا فى اقوالهم على شرعنا من تقدم خلق الارواح على الاجساد بالفى عام واكثر .
وايضاً ممّا ورد فى الشرع من، ان اكثر الناس يحشر على صورة يحسن عندها القردة ، الى غير ذلك. وكلّما قيل فى ذلك يقال هناك ايضاً .
قوله : «غيثاً للأنفس^{٤٥} ...» .

اى الأنفس التى اختلطت عقولها تلك النفوس بالطبع من حيث ان تلك النفوس اطمأنت الى الدنيا وركنت الى شهواتها فصارت عقولها بتوسط النفوس مغمورة فى المادة وغواشيها. فصارت فى حكم المجنون، حيث جنّ وستر عقله بالاخلط الامراض الطبيعية .
قوله : «وقد^{٤٦} وافق هذا الفيلسوف فيثاغورس ...» .

قيل ان^{٤٧} فيثاغورس احد الانبياء الذين جلسوا فى الكراسى فى مجلس سايمان ، عليه السلام، اى كانوا متفقيين فى دعوة الناس الى رفض هذا العالم وما فيه من اللذات والمشتهيات وتصيروا الى عالمهم، اى الذى جاؤا منه وهو موطنهم الاول الذى كانوا فيه باشر فحال، وفى امرهم بالاستغفار اى بان يطلبوا من الله غفران ذنوبهم التى اكتسبوا فى دار الدنيا ، بل الذنوب التى هبطوا لاجلها من هذا العالم الشريف ، الا ان فيثاغورس كلّم الناس بالامثال ، كما هو شأن الانبياء وطريقة اهل الله، وكلّم بالأوابد (الف) وهى بالباء الموحدة : الوحوش والقوافى الشعرية وكلا المعنيين مناسب ، اما الوحوش ، فاستعير للكلمات الوحشية من الطباع، واما القوافى الشعر وبضم الشين المعجمة وتشديد الراء المفتوحة المهملة : هى القوافى والاسجاع السائرة فى البلاد، كالامثال السائرة .
قوله : «كانها^{٤٧} محصورة كظيمة ...» .

(الف) - الأوابد : الامور العظيمة تنثر منها، الدواهي الخالدة الذكر ، الوحوش، الأشياء الغريبة ، الطيئور المقيمة بأرض - شتاءً وسيفاً - فهى ضد القواط . او ابد الشعر : ما لا تشاكل جودته. او ابد الكلام : غرائبه - المنجد - .

الحصر هنا: الحبس عن السفر كما في القاموس، لأن النفس أوسع من البدن، فكيف يحصرها ويحيط بها البدن، والمقرر عندهم كما نقل عنهم: أن النفس ليست في البدن، بل البدن فيها، لأنها أوسع منه. والكظيمة معجزة: من الكظم، وهو الشكون. فيكون قوله: «لأنطق لها» تفسيراً لها، ويؤيد ما قلنا من أن الحبس هو معنى الحصر ما نقل عن افلاطن الالهى أنه قال: «الارواح محبوسة في الأقفاص، ان أنفت بالعلوم، صارت ملكة عرشية، وان الفت بالجهالات، صارت حشرات ارضية» انتهى.

وبعجبني ذكر حكاية يناسب المقام ذكره الشيخ داود الأعمى في كتابه، قال: كان في زمن الفلاسفة المتأخرين الالهيّين رجل اسمه مطروس، وكان متعاقلاً بهلولا، وله نوادر حسنة وكان الصبيان يلعبون به فمضى يوماً هارباً من الصبيان حتى دخل مربعة افلاطن الحكيم، فوجده جالساً وعنده تلامذته، فقرب منه وسأله عليه، وقال ايها الحكيم: اطعمنى طعاماً حاراً، واسقنى شراباً بارداً عذبا، لالقي اليك كلاماً هو مقاييس الحكماء وجواهر الفلسفة، ففعل، فقال: الآن وجبت المحبة وتأكدت الخدمة ايها الحكيم، ابا لاختيار هبطت هذه النفوس من العلو الى السفلى، ام بالارادة الالهية تركت وفارقت المركز الروحاني والعالم العقلي ونزلت في هذه الاجسام المركبة من الخبائث العنصرية الارضية، اغضب عليها بارئها فعذبها بحلوها في هذه الأبدان الدنيئة والوعية الخبيثة، ام احب بارئها ان يشرفها ويعقلها ويصيفها وينميها ويكمل لها ما كان نقصاً من المعقولات الارضية، ام هي راجعة الى موطنها النورية، ام هي دابرة في هذه الظلمات والنيران المرجحة، ام هي ثابتة مترددة في الأكوان، متحيرة في تركيب الادوات؟

فاشار افلاطون لكيهاوس وارسطاطاليس والشيخ اليوناني، فبدر ارسطاطاليس، فقال: بالرحمة الفايضة هبطت، وبالارادة الربانية نزلت وبالقوة الضرورية فارقت المركز، فابدها بارئها واضاءها بنور الفعل الانهي، فجعلها روح العالم وتمم الصور والضوء بها، وهي باقية راجعة الى الدائرة المتخيّلة، فان كانت مبصرة من الأدناس والعاهات مترتب من النقطة، وان كانت خاسئة ترددت في تقاسيم الخطوط، فهل فهمت ام ازيدك ثانية؟ فنهض المجنون ورقص وشعر، فقال: افلاطون هل عقلت نفسك هذا المجنون بحقيقتها.

قال الشيخ اليوناني: نفس زكية عاقلة ابتليت بخبيثة خبيث. وهي من الأنفس التي

اشار اليها فيثاغورس ، قال : هى مَّدة مخرج المجنون ودخل دار ارسطو واقام عنده مَّدة، ثم قال له : من دوائها الحكيم ؟ فقال : اسقمك جسدك ودواؤه ان يبل ويلحق نفسك اللاهوتية : قال المجنون : هذا دواء كل حكيم . انتهى قوله : «وان البدن^{٤٨} للنفس كالمغار ...» .

المفارة والمغار بفتحهما وبضمهما : الكهف فى الجبل ، والصدى مقصوراً : الجسد من الآدمى بدموته ، والرجل اللطيف الجسد .

والفرض ان افلاطن عبّر عن البدن بالمفارة وحيث كانت المفارة يكون وكرآ ومسكناً للحيوان ، كذا البدن وكر للنفس الذى هو الطائر القدسى . واما انبازقلس ، فقد وافق افلاطن فى هذا الرمز ، الا انه قال بدل المغار : الصدى الذى هو جسد الميت ، للدلالة على ان الحياة انما هى للنفس ، وليس للبدن . واراد بالصدى هذا العالم الذى هو كالبدن للنفس الملكوتية ، ولو حمل الصدى على الرجل اللطيف الجسد ، فالرمز بحاله ، لكنه يفيد ان البدن قد لظفت (الف) وترتبت بتوسط النفس . قوله : «ان اطلاق النفس^{٤٩} من وثاقها ...» .

الوثاق بالفتح والكسر : ما يشد به ، جعل البدن وثاقاً وقيداً للنفس ، فاطلاقها من ذلك القيد ، والحبس هو خروجها من هذا العالم الذى هو المغار لها ، قد سكنت فيه للامور التى يذكرها من الخطاء وسقوط ريشها وغير ذلك . قوله : «انما هو سقوط^{٥٠} ريشها ...» .

لعل الريش هو العلم عند الله حيثما يستعمل فى الملكة ايضاً : هى الجهات التى للامور العارية عن المواد بالنظر الى مبدعها من حيث يصل اليها الفيوضات من الفيض الحق ، وبذلك الريش تطير فى فضاء الملكوت الأعلى ويفيض على ماتحتها ، او التوجهات التى لها الى ما فوقها من الحق الاول الذى اليه وجهة كل شئ ، وبها تطير الى الافق الأعلى ، كل على حسب حُبّه وحظّه من النظر الى وجهه الكريم . فالحركة على المعنى الاول عرضية نزولية ، وعلى الثانى طوياسة صعودية ، فعلى الاول سقوط الريش انما هو لاجل قصر انظر الى السافل بحيث يصير غافلاً عن العالى ، وعلى الثانى لاجل طلب المرتبة التى فوق

مقامه، كما قال جبرئيل، عليه السلام، لرسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - : لو دنوت أنملة لأحترقت (الف) .

ويحتمل أن يكون الريش عبارة عن المعقولات، أو القوى المتسببة في النفس لأدراكها، والقوى المتعبد بها لبارئها بأنواع التسبيح والتمجيد. فلما توهمت أن العالم السفلى والقت لهمرها الذى سمعها وسائر قواها بل ذاتها على ذلك العالم كان ذلك سقوط ريشها، لأنه لا تراخى بين نظر النفس الى السفلى، وبين تزيين العالم بزينتها، لما قلنا : أن النفس كلما تصوّرت شيئاً بالحقيقة تصوّرت بصورتها . وبالجمله فإذا ارتاشت أى كسبت بقوتها العاقلة والعاملة للتين هما بمنزلة الجناحين للرياشين، طارت ورجعت الى عالمها بقدر قوّة طيرانها واحتمال الجناحين للصمود الى عالمها .
قوله : «ان^٢ منها ما يهبط لخطيئة أخطأها ...» .

قد تكرر ذكر الخطيئة والخطاء لهبوط النفس فى أخبار القدماء ، وفى شرعنا نسب ذلك الخطاء الى آدم أبى البشر، وأما أن يريد الحكماء المتألهون هذا الذى ورد فى القرآن وكأنه هو، أو معنى آخر كما ذكرنا سابقاً من ادعاء بعضها ما ليس لها من الامور التى علم الله من مكنونات جبلاتهم، كما ورد فى توحيد شيخنا الصدوق - رضى الله عنه - عن الصادق «عليه السلام» من التصريح ببعضها .

ثم إن الأخبار وإن اتفقت فى أصل الخطيئة، لكن اختلفت فى حقيقة الشجرة التى أكل آدم «عليه السلام» منها، فبعضها يدل على أنها من مأكولات البدن كالحنطة وامثالها، وبعضها على أنها من الامور المنسوبة الى النفس ، كالعلم وغيره . والمناسب ههنا ليس الا بيان الخطاء فيها على النحوين ، لخصوصية المأكول . فالاكثر أن الخطيئة عدم الامتثال والهبوط الى الارض لأجل الضرورة الى المخرج بسبب خصوصية المأكول بناءً على الاكل الجسمانى .

ويحتمل أن يكون الهبوط بظهور السوء حيث كان قبل الخطيئة أزاره ولباسه من نور النعزة والبهاء والجمال ، فلما عرض ذلك الخطيئة، بدت السوء ، فاحتاج الى لباس البدن، كما ذكرنا فى سقوط الريش والهبوط للارتياش. وأما على ماورد من تعبير الشجرة

بعم آل محمد «صلى الله عليه وآله» او مرتبتهم، وان كان المآل واحداً فالخطيئة طلب مالم يكن له باهل بعد ما وقع النهى عنه، وظهور السوء كشف نقصان المرتبة وعجز القوة عن حمل اعباء تلك المنزلة، والهبوط لجبر ذلك النقص وتحصيل الاستعداد لذلك بسبب متابعة اهل البيت عليهم السلام، وان كان يحصل ذلك لا ولاده وذريته، بل لنفسه بسبب كونه حاملاً للنور المحمدى «صلوات الله عليه وآله» وهي هنا اسرار وضعناه فى اصل الكنّ وكنّ الأصل . فتبصر .

قوله : «اختصر^{٥٢} قوله بان ذمّ هبوط النفس وسكنها فى هذا العالم ...» .

اى اختصر القول فى النفس وشرع فى ذمّ هبوطها، وفى بعض النسخ - اقتصر - بالقاف، وهو انسب . اى قصر القول فى الذمّ وجعل كلامه مقصوداً عليه .
فان قيل : هذا مناف لقوله فيما بعد متّصلاً بذلك : انّ افلاطن مدح هذا العالم وان النفس انما صارت اليه من فعل البارى .

نقول : لا تنافى بينهما ، لأنّ الذمّ بناءً على ان النفس تركت عالمها الذى هو النور والبهاء والبهجة والضياء ونزلت الى ارض الظلمة وسكنت الى دار الوحشة ، ولما كان يوم ذاك ان الهبوط والنزول فعل النفس ، ذكر انّ ذاك من فعل الله بعد ما صدرت عنها الخطيئة ، قال : اهبطوا منها جميعاً . وانما ذلك جزاء بل وسيلة لأن يتذكر عالمها ، ويستغفر الى الله ويكتسب ما يوصلها الى عالمها، لا ان النفس استقلت بالهبوط والنزول، اذ لا يملك نفس شيئاً دون الله ، وهذا الفعل من الله لفوائد ومصالح كثيرة :

منها ، خلاص النفس ومنها، عمارة ارض الأجسام والمواد ، لأنّ ذلك كلّ منوط بوجود النفس ، كما سيصرّح بقوله : «فان البارى ...» .
قوله : «ارسل اليه النفس^{٥٣} ...» .

قال الشيخ : ان كان ارسال النفس الى هذا العالم رحمة من الله تعالى على هذا العالم وتزييناً له، بان يكون فيه حياة وعقل، فأنه ما كان يكون هذا العالم متقناً بالاتقان التام ، وقد يحسن ما هو يمكن له من الحياة العقلية ، فاذا كان ذلك ممكناً له، وجب ان يفيض من العناية الانهيّة التى هى جود محض .

ثمّ لم يمكن ان يكون لأجزاء هذا العالم حياة عقلية ولا نفس لها، فلذلك اسكن فيه النفس ليتزيّن بها هذا العالم ، وليكون فيه من كل شىء مما فى العالم العقلى ما يمكن، اى

فيكون المادة الجسمانيّة فيه مصوّرة بصورة هي محاكية للصورة العقليّة التي في عالم العقل، على ما يمكن ان يكون لها ضرب من الحياة كما هناك ، وان يكون فيها منشأ حياة عقليّة كما هناك . انتهى

اقول : قد اجمل الشيخ هذا البيان ازيد من اجمال القائل ، والتفصيل ان قول افلاطون لما خلق هذا العالم ، معناه لمّا اراد ان يخلق العالم السفلى ، اذ ليس الاسر انّه تعالى خلق العالم ثم ارسل النفس اليه ، وذلك ظاهر ، اذ الخلق بمعنى التقدير كما شاع فى كلام الشرع . او المراد خلق المادة الكلّيّة والهيولى الاصيلّة للعالم ، وكانت فيها قوة كل شيء ، واستدعت بلسان حالها ان يكون ما يعطيها العناية الالهية والجود المطلق الذي يعطى كل مستحق ما يستحقّه على غاية الإتقان والاحكام ، وذلك انّما يتأتّى بالعقل الذي هو معدن الحياة ، ولم يكن فعل العقل فى المادة ، بل ذلك شأن النفس بان تصور الهيولى بالطبيعة ، فيفعل النفس بتوسطها فى المادة ماشاء الله من النفس ، واراد من الطبيعة والنفس مظهر المشيئة التي هي العناية الالهية والطبيعة مظهر الارادة .

هذا هو الذى افاد بقوله : «ويمكن ان يستفيد ...» وهكذا ينبغي ان يفهم هذا الرمز . قوله : «ثمّ ارسل نفوسنا ...» .

اى ، بعد ان ارسل النفس الكلية الى هذا العالم ، وجعله موضوعاً فى وسط النفس ، كما قال الشيخ اليونانى ، اى بحيث لا خصوصيّة لها بجزء دون جزء من العالم ، لأن التجرد يقتضى تساوى النسبة ، ارسل نفوسنا التي اشعّة شمس النفس الكلية من حيث استعدادات المواد المتخصّصة لإشراق نور تلك الشمس من شأنك الخصص فى كوّات الأبدان حسب تفاوتها فى الضيق والسعة والقرب والبعد من هذا النير ، فصار العالم بسبب ظهور ذلك النور تاماً كاملاً احسن ما يمكن له .

قوله : «واثلا يكون» دون ذلك العالم فى التمام .

كلمة «دون» هنا بمعنى الغير ، اى ارسل نفوسنا التي هي الجواهر العقليّة الى هذا العالم الحسى ، لئلا يكون هذا العالم مغايراً للعالم العقلى ، لأنّه ظلّ للعالم الاعلى ، فينبغى ان يكون كل ما فى ذلك العالم من الحقائق تنزّل الى هذا العالم ، ليكون فى التماميّة قريباً منه مناسباً له مناسبة الظل لذى الظل .

قوله : «وقد تقدّر ان نستفيد ...» .

على صيغة التكلم اجمال ههنا ما استفاد منه، وسيفصل في الميامير الآتية ذلك الاجمال على الكمال .

قوله: «ان^{٥٧} هذا العالم مركب من هيولى وصورة...» .

يمكن ان يستفاد منه وحدة هيولى العالم وصورتها الطبيعية ، وان الصورة وان كانت فعل النفس، لكن الاثر من الآتية الاولى كما ان الهيولى صدرت من العقل، لكن مما افاض عليه من الآتية الاولى، وانما العقل والنفس وسائط الفيض فهم عبادد اخرون .

وقال الشيخ اليونانى: «النفس فى البدن بمنزلة النور فى الهواء، وهى بتجسم الهيولى وتصورها...» .

قوله: «وما احسن^{٥٨} واصوب...» .

قال الشيخ الرئيس: «اى نعم ما حكم بان جعل مبدا الحى المعقول والشئ المحسوس وهو الوجود الجرماني واحداً ، وهو الحق الاول ، ونعم ما قال : ان الخير لا يابق بشئ الا به، لانَّ الخير فى كل شئ هو كونه على اتم انحاء وجوده انذى يخصه، وكل شئ باعتبارها فى نفسه مقطوعاً عنه اعتبار التعاقب بالامر الالهى، مستحق للبطلان، وهو غاية انشُر ، وانما ياتيه الوجود والخير الذى يخصه منه وكل شئ كأنه خلط به من شرٍ وخير ، فانه باعتبار نفسه ناقص لا خير له، وباعتبار الاول تعالى مستفيد للخير بحسب منزلة مرتبته، والاول وجوده وكماله وعلوه وبهاؤه من ذاته لا يشوبه شئ آخر، وغيره لا يخلو من احد حالين، اما ان يكون تارة بالقوة على كماله، وتارة بالفعل ، واما ان يكون من هذا ، فلا يكون له الكون بالفعل من ذاته ، بل من غيره ، فيكون ليس له الكون بالفعل بكل اعتبار ومن كل جهة ، بل اذا اعتبر بذاته لم يكن له الكون بالفعل ولا ايضاً كان ممتنعاً ، فيكون الذى يلزمه باعتبار ذاته الامكان ، وهو قوّة ما بوجه آخر، الا انه قول بامكانه وجوب من غيره، ولا تناقض بين كون الشئ ممكناً بحسب ذاته واجباً من غير ذاته واما الاول فواجب من نفسه عزّت قدرته...» انتهى .

اقول : هذا كلام حق بذاته، لكن الاحسنية والاصوبية فى كلام افلاطن لاجل انه يظهر من كلامه ان لا اثر للوسائط التى هى العقل والنفس، بل الخالق والفاعل بالحقيقة هو البارى ، جلّ مجده، وانما الوسائط حوامل الفيض ، لا صنع لشيء فى ذرات العالم من كلياتها وجزئياتها الا للبارى القيسوم .

قوله : « فیتوهم^{٥٩} علیه انه قال البارئ انما خلق الخلق فى زمان » .
 قال الشيخ : اقول ، ان صدور الفعل عن الحق الاول انما يتأخر عن المبدأ الاول لا بالزمان بل بحسب الذات على ما صحح^{٦٠} فى الكتب ، لكن القدماء لما ارادوا ان يعبروا عن العلية وافتقروا الى ذكر القباية وكانت القباية فى اللفظ يتناول الزمان ، وكذلك فى المعنى عند من لم يتدرب ، اوهمت عباراتهم ان فعل الاول فعل زمانى ، وان تقدمه تقدم زمانى وذلك باطل ... » . انتهى

اقول : لعلمهم لم يكتفوا بهذا القدر ، بل استعملوا الالفاظ الدالة على الزمان والزمانى كما يشهد بذلك قوله : فانه انما لفظ بذلك ارادة ان يتبع عادة الاولين . وايضا قوله : اذ ارادوا ، وصف كون الاشياء ، اى الاشياء الكونية اضطروا الى ان يدخلوا الزمان فى وصفهم الكون اى الاشياء الزمانية الكائنة ، واستعملوا ايضا تلك الالفاظ الدالة على الزمان فى وصف الخليفة التى ليست فى زمان ، وتحقيق الحق فى هذا الزمان الاقوال والكلمات التى ذكرها من القدماء سيما عن افلاطن الالهى من ان النفوس انما هبطت الى هذا العالم لاجل وجهه التى ذكرها عنهم ، واصرح من جميع ذلك قول افلاطن الالهى حيث صرح بان الله ارسل نفوسنا الى هذا العالم ليكون اتم^{٦١} واكمل . كانت تلك الرموز مشعرة بتقدم النفوس على الابدان ، ولهذا اشتهر من افلاطون انه مع تصريحه بحدوث العالم اعتقد قدم النفوس ، وكذا ماورد من هذا القبيل فى الشرع المصطفوى على صадعة آلاى التصاىة والتسليم ، من ان الله خلق الارواح قبل الاجساد بالقى عام ، الى غير ذلك من الآيات والاخبار ، اراد المعلم الاول فى كلامه هذا ، ان ليس ذلك وامثاله الواردة فى كلمات هؤلاء العظماء من تقدم العلة وتقدم الجواهر العقلية على اخلالها الكونية وتقدم النفوس الجزئية على ابدانها ، تقدما زمانيا ، وان كانت الالفاظ المستعملة فى ذلك مما توهم التقدم الزمانى ، بل الفرض انتقدم الذاتى فى رتبة الوجوب ، وذلك ان رتبة النفس مطلقا انما هى بعد المرتبة العقلية ، وهى متقدمة على الابدان الكونية بمرتبتين :

احدهما ، حضرة الارواح النورية ، لان النفوس من هذا السنخ ، والثانية ، حضرة الامثال والصور النورية .

فالحكماء الالهيون ارادوا بيان هذه القبيلة عبروا عنها بالازليّة تارة وبالألفاظ الموهمة للقدم الزمانى اخرى ، لكن الشريعة المقدسة لما احاطت علما بتقدير هذه المراتب

بالمقادیر التي لكل شيء عند الله تعالى، حيث قال تبارك وتعالى: «وكل شيء عنده (الف) بمقدار»، صرح الشرع وأوصياؤه عليه وعليهم السلام، بذلك المقدار وهو «الفان» وذلك لأن تلك الحضرات هي أيام الله التي استنارت بطاوع شمس الحقيقة كل يوم من افق المخصوص منها قال الله تعالى: «وذكرهم (ب) بأيام الله» ^{عَلَّاهُ} أشار بالمقامات والحضرات السابقة على الوجود الكوني . وبالجمله كل يوم عند الله «الف سنة (ج) ممّا تعدّون» فتقدّمت الارواح على الاجساد بالفى عام .

ففى زمان حدوث النفس مع البدن قد نزلت النفس من عالمها مسيرة الفى عام، وكان رسول الله «صلی الله علیه وآله»، اذا اتى عنده بمولود جديد سمّاه وقال انه قريب العهد من الله تعالى (د) .

فاعلم ذلك فانّه من مشرب عذب رحيق. لكن استاندنا المتأثّمة، نقل كلام الأوایل فى هبوط النفس، وقال بعده : ثم لا يخفى ان عادة الاقدمين من الحكماء وتأسيساً بالانبياء عليهم السلام، ان يبنوا كلامهم على الرموز والتجوزات لحكمة راوها ومصاحبة راعوها ومدارة مع العقول الضعيفة وحذراً عن النفوس المعوجّة ، فما وقع فى كلامهم ان النفس اخطأت وهبطت فراراً من غضب الله عليها، فهم وامثالهم يعلمون انّ فى عالم اقدس لا يتصوّر سنوح خطيئة، او اقتراف معصية، ولا يتطرق اليه مستحدثات آثار الحركات، بل عنوا بخطيئة النفس ما اشرنا اليه من جهة امكانها وحصولها عن مبدئها ونقصها الموجب (هـ) لتعاقبها بالبدن، او كونها بالقوة فجر عنها الطبعيّة نقص جوهرها

(الف) - س ۱۳، ی ۹.

(ب) - س ۱۴، ی ۵ .

(ج) - س ۳۲، ی ۴ .

(د) - واعلم انه ليست للنفوس الجزئية المتعلقة بالأبدان وجود انفسياً قبل النشأة الحسيّة ، والنفس بما هي نفس انما تكون متقومة الوجود بالمادة البدنيّة والتجرّد انما يحصل للنفس بعد الحركات والاتقالات الذاتية .

لذا اهل تحقيق گویند نفوس در عالم ملکوت بوجود عقلی وکینونت قرآنی در عقل مبدأ نفوس بالتبع موجودند نه بوجود استقلالى .

(هـ) - چون بوجود استقلالى تحقق ندارند و عبارتند از حیثیات مصحّح مدور از عقل وجهات وافیه بصور کثرت، عنایت الهی اقتضا نمایند که از ناحیه تنزل، کسب وجود غیر ضمنی ما باند و در صف عقول لاحقّه درآیند و منشأ ظهور آنها يرجع الى الاعیان واستعداداتها الغير المجعلّة التي لا یعلل .

وهبوطها صدورها عن المفارق بالعلاقة البدنيّة وكونها عقلاً بالقوة، والله لا يتسع القوة النظرية الممكنة مما شأنها ان يصدر عنها الا بعد حين، يستعمل القوة العمليّة في افعالها الحيوانيّة والنفسانيّة، فالنفس منصرفة الوجه عن ايها المقدسة بعلاقة البدن، وتلك العلاقة نحو من انحاء وجودها، والفرار من سخط الله هذا والشوق الطبيعي الى تدبير البدن بعشقها بكمال ذاتها ليزول عنها هذا النقص الجوهرى بكمال وجودها الجوهرى التجردى.

وقال فى موضع آخر: ان سقوط النفس عبارة عن صدورها عن سببها الاصلى ونزولها عن بيتها المقدسة العقلى، والحال التى توجب سقوطها عن ذلك شأن فاعلها وجهات علّتها وحيثيّاتها، وقد بينّا انّ المعلومات النازلة الصادرة عن فواعلها، انما صدرت عنها لجهاتها ولوازمها الامكانيّة ونقايبها وفقر ذواتها الى جاعلها التام القيّومى، ويعبر عن بعض تلك النقايب بالخطيئة المنسوبة الى ابنا آدم عليه السلام، وعن صدور النفوس بأنوار من سخط الله، وليس ذلك الا ما يقتضيه الحكمة فى ترتيب الوجود، فان النور الأنقص لا تمكّن له فى مشهد النور الاشد.

وقال فى موضع آخر: ومن ذهب من الاقدمين الى ان للنفوس وجوداً فى عالم العقل قبل الابدان، لم يرد به ان النفس بما هى نفس لها وجود عقلى، بل مراده: ان لها نوعاً من الوجود غير وجودها الذى لها من حيث هى نفس مدبّرة، فعلى هذا يلزم من كونها غير متصرفه فى الابدان تعطيل كما قيل، وانما يلزم التعطيل لو لم يكن النفس بما هى نفس متصرفه فى البدن، و - ح - يقع وجودها ضائعاً معطلاً ولا يلزم التعطيل لو لم يكن بوجودها العقلى، غير متصرفه فى جسم، بل هى بماهى لا اشتغال لها بالجسم اصلاً، وهى بماهى نفس لا ينفك عن تدبير ومباشرة.

ثم قال: ثم نقول ان المبدأ العقلى الذى وجدت وانتشرت منه النفوس الى هذا العالم غير متناهى القوّة والجهات والحيثيّات الوجوديّة وكأنا انفصلت منه النفوس بقيت فيه القوّة الغير المتناهية فى العالم العقلى لا على نعت الكثرة العدديّة ولا على أنّها ذات ترتيب ذاتى او وضع حتى يرد الايرادات. ايّاك وان تنوّه مما ذكرنا ان وجود النفوس فى المبدأ العقلى وجود شىء فى شىء بالقوّة كوجود الصور الغير المتناهية فى المبدأ القابلى اعنى الهيولى الاولى، لأن وجود الشىء فى الفاعل ليس كوجوده فى القابل، فان وجوده فى الفاعل اشدّ تحصيلًا واتمّ فعليّة من وجوده فى نفسه، ووجوده فى

القابل قد يكون انقص واخس. من وجوده فى نفسه وبحسب ماهيته ، لأنَّ وجوده فى انقابل المستعدَّ بالقوة الشبيهة بالعدم، ووجوده عند نفسه بين ان يكون وبين ان لا يكون وله فى الفاعل وجود بالوجوب ووجود النفس عند مبدئها العقلى وابيها المقدس وجود شريف مبسوط غير متجزئ ولا متفرق، وهذا ممَّا يحتاج دركه الى ارتفاع بصيرة القلب عن حدِّ علم اليقين الى حدِّ عين اليقين .

وقال فى موضع آخر من كلام له على شيخ الاشراق : ثمَّ العجب من هذا الشيخ حيث ذهب الى انَّ لكل نوع جسمانى نوراً مدبَّراً فى عالم المفارقات ، وانَّ للنفس البشرية نوراً مدبَّراً عقلياً ، وذهب الى ان النفس انوار ضعيفة بالقياس الى النور انفارق، وانَّها بالنسبة اليه كالاشعة بالقياس الى نور الشمس، وان النور كلُّه من سنخ واحد ونوع واحد بسيط، لا اختلاف فى افراده الا بالكمال والنقص. فاذا كانت نسبة النفوس الى مبدئها العقلى هذه النسبة ، لزم ان يكون وجود ذلك المبدأ العقلى هو تمام وجودات هذه النفوس ونوره كمال هذه الانوار . وحاصل هذا البحث انَّ وجود النفوس مجرَّدة عن تعاشقات الابدان فى عالم المفارقات ، عبارة من اتحادها مع جوهرها العقلى، كما انَّ وجودها فى عالم الاجساد عبارة عن تكثرها وتمثدها ابعاضاً وافراداً ، حتى انَّ جزء النفس المتعلق بعضو القاب غير جزئها المتعلق بعضو الدماغ ، وغير ذلك من الاعضاء . وكذا جزؤها الفكرى غير جزئها الشهوى وجزؤها الشهوى غير جزئها الفضى، الا ان هذه التجزئة بنحو آخر غير تلك التجزئة ، وللنفس انحاء من التشريح وتفصيل يعرفها الكاملون وهى غير تشريح البدن والاعضاء الذى يسنه الاطباء والمشرعون، وهكذا وجودها فى عالم البرزخ المتوسط بين عالمين العقلى والحسى ، له تشريح وتفصيل بنحو آخر، ووجودها هناك عبارة عن وجود جوهر مثالى ادراكى مجرَّد عن الاجسام الحسيَّة دون الخياليَّة ، الا انَّ ذلك الوجود ايضاً عين الحياة والإدراك .

وقد علمت ان الخيال عندنا جوهر مجرد عن الدماغ وسائر الاجسام الطبيعيَّة وهى حيوان تامَّ متشخص شامخ فى دار الحيوان ونشأة الجنان .

وقال (الف) فى موضع آخر نقلاً عن شيخ الاشراق : «وذهب افلاطون الى قدم

(الف) - شيخ اشراق در حکمت الاشراق دلائل مبسوط بر حدوث زمانى نفوس انسانیه ذکر سوده وقول بقدم را به مالا مزید علیه ابطال نموده است، عبارت مذکور از علامه شیرازی ملا

النفوس، وهو الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، لقوله عليه السلام: «الأرواح جنود مجنّدة، فما تعارف منه...» .

قوله عليه السلام: خلق الأرواح قبل الأجساد بالفى عام، وانما قيّدته بالفى عام، تقريباً الى افهام العوالم، والا وايست قبليّة النفس على البدن المادى متقدرة محدودة، بل غير متناهية لقدمها وحدوثه» انتهى .

قوله عليه الرحمة والرضوان .

قال: «اقول (الف) لو كان مراد افلاطون بقدم النفس قدمها بما هي نفوس متكثّرة، كما توهمه، لزم منه محالات .

منها - تعطيل النفوس مكدّة غير متناهية عن تصرّفها فى البدن وتديبره، وقد علمت ان اضافة النفسيّة لا كاضافة البنوة والابوة، ولا كاضافة الرّبّان الى السفينة ولا كاضافة رب الدار، حتى يجوز ان يزول ويعود تلك الاضافة النفسيّة والشخص بحاله، بل النفسية كالماديّة والصوريّة من الحقايق اللازمة للاضافات التى نحو وجودها الخاص ممّا لزمها الاضافة كالمبدعيّة والالهية، وصانع العالم حيث ذاته بذاته موصوفة بها، فالنفس مادام كونها نفساً لها وجود تعاقبى، واذا استكملت فى وجودها وصارت عقلاً مفارقاً تبدّل عليها نحو الوجود وتصير وجوداً وجوداً اُخروياً «وينقلب الى اهلكه (ب) مسروراً» فلو فرضت وجودها النفسى قديماً لزم التعطيل بالضرورة والتعطيل محال. ومنها - لزوم الكثرة فى افراد نوع واحد من غير مادة قابلة للانفعال ولا مميّزات عرضيّة وهو محال .

→

قطب شارح مقاصد شيخ اشراقى است كه قول بقديم را تأييد نموده واز يكى از معاصران خود استدلال طويل الذيلى نقل نموده است كه استدلال او در نهايت اتقان است ولى كلام او در صورتى موجه است كه نفس ناطقه بسيط باشد ولى نفوس باعتبار وجود حدوثى مركّبند از ماده و صورت لذا اين تحقيق بكلى باطل وغير موجه است . قوله وهو الحق الذى... كلام علامه شيرازى است. (الف) - يمكن ان يكون المراد تقدّمها على الاجسام بمرتبين من الوجود والتعبير بالالف لانّ الالف هي المرتبة النامّة من مراتب العدد لا مرتبة فوقها فتدبر .

(ب) - جميع ما فى هذه الصفحات المذكورة فى الأسفار والتعليقات والمبدأ والمعاد وقد نقلها العلامة الفيض فى بعض آثاره والمحشى السعيد نقلها عن استاذة .

ومنها - وجود جهات غير متناهية بالفعل فى المبدأ العقلى ينشلم بها وحدة المبدأ الأعلى، الى غير ذلك من المحالات اللازمة على القول بلا تنهاى النفوس المفارقة فى الازل. وعلى القول بتنهاى النفوس القديمة يلزم التناسخ وكثير من المفاصد المذكورة . وبالجمله نسبة انقول بقديم النفوس، بما هى نفوس الى ذلك العظيم وغيره من اعظم المتقدمين مختلق وكذب، كيف وهم قائلون بحدوث هذا العالم وتجشدا للطبيعة ودثورها وسيلان الأجسام كاللها وزوالها واضمحلالها، كما اوضحنا . وان كان مراده بذلك ان لها نشأة عقلية على نشأتها التعلقية، فلا يستازم ذلك قدم النفوس بما هى نفوس، ولا تناسخ الأرواح وتردها فى الابدان ، لانهما باطلان كما مر « انتهى كلامه - قدس سره - .

وقد اطينا فى نقائها لما فيها من فوايد وان كان فى بعضها انظار .

قوله : « فان اردت^{٥٩} ان تعلم هل هذا المفعول زمانى ام لا ... » .

لعل المراد بالمفعول الأثر والفعل، بقريئة قوله : ليس كل فاعل يفعل فعله زمانى .

ولان الكلام فى دفع توهّم كون فعل الفلانى فى زمان .

والضابط ان كل ماهو خارج عن الزمان بفعله والأثر الفاض عنه لا يكون فى زمان سواء كان المفعول زمانياً اولاً ، وكل ماهو فى الزمان بفعله زمانى ومفعوله ايضاً زمانى.

وايعلم ان الاول ليس ظرفاً مقدماً على الزمان ، بمعنى انه ينتهى حده الى ابتداء الزمان ، فاذا انتهى اليه يكون بعده الزمان كما توهّم الاكثرون، حتى ان المحققين الذين صرّحوا بذلك ، وجدتهم غفلوا عن ذلك، واخذوا فى ما نقوا، بل الازل هو اللامسبوقية بالزمان وهو المحيط بالزمان ولا خصوصية له بجزء دون جزء من الزمان ، فالازل هو الظرف الثابتات ، لست اعنى انّه وعاءها، كما ان الواقع ونفس الأمر ليس وعاء ، بل هو نسبة الشئ الى ما هو الواقع من صنع الله .

وبالجمله اصطلاح الأقدمون وقد اصابوا فيه ان نسبة الثابت الى مثله هو الازل والسرمد ، ونسبة الغير الثابت الى الثابت غير معقول ، والى غيره (الف) هو الدهر ، ونسبة غيره الى ماهو من سنخه الزمان ، فالازل احاط بالدهر، وهو المحيط بالزمان . فالمجردات الصرفة ازيلات والأرواح والنفوس والاجسام باطلاقتها وبعض صور

النوعیات دهریات ، وما سواهما زمانیات . وبالجمله كل جزء من اجزاء یصح^١ ان يكون ظرفاً لابتداء وجود المبدعات الازلیة والدهریات الابدیة ، فالموجود فی الآن عندنا اذا كان من افق الدهر ، صح^٢ ان یقال انه قطع مسیره الفی عام الى ان ظهر لنا الآن وهذا من غریب البیان، اذ كما قلنا لا تخصّص له بجزء من اجزاء الزمان، فنسبة كل جزء بالنسبة الیه سواء .

اما الدهریات ، وان كان یصح^٣ فیها ذلك، الا انها یتقدر بالایام الربانیة ، بخلاف الازلیات ، فانها یتقدر بالایام الالهیة، وهی خمسين الف من ایام ذی المعارج، یتضح ذلك ان احتجت ان یقرع عصاك بانه یصدق فی زمان نوح ان الارواح قبل الاجساد بالفی عام، كما یصدق هناك ذلك سواء كان ذلك فی ارواح الموجودین فی زمن من نوح وغیره، لا ان ارواح ما فی عصرنا قبل اجسادهم بالالفین اللذین یقرب من زمان عیسی وارواح امّة نوح قبلهم بالالفین اللذین یقرب من زمن آدم . فتبصر^٤ .

تعليقات بر ميمر ثانى

قوله ٦٠: «فى الميمر الثانى ، ان سأل سائل ...» .

اقول : ذكر فى هذا الميمر مسائل شريفة ، بخلاف الميمر الاول ، فان فيها بيان احوال النفس الكلية وما يناسبها ، فكانت كالمدخل للميامير الباقية .

قال الشيخ الرئيس : «سئل ان النفس اذا رجعت الى العالم العقالى ، فما تقول ، اى ما يحصله بالفعل ، وما تذكر ، اى يسترجع شيئاً غائباً عن الذهن .

فنقول : اذا تجردت عن البدن ولم يبق لها علاقة الا بعالمها ، فانه يجوز ان يكون فيها بالعقل والراى وسائر ما تفعل ما يليق بذلك العالم الذى هو عالم الثبات والكون بالفعل وهو عالم اتصال النفس بالمبادئ التى فيها هيئة الوجود ، كله ، فتفتش به ، فلا يكون هناك نقصان وانقطاع من الفيض المتمم حتى يحتاج الى ان تفعل فعلاً تنال به كمالاً ، ونقول قولاً تنال به كمالاً ، وذلك هو الذكر ونحوه ، فانها تنتقش بنقش الوجود كله ، فلا يحتاج الى طلب نقش آخر ، ولا يتصرف فى شىء مما كان فى هذا العالم ، وفى تحصيلها على هيأتها الجزئية طالبا لها من حيث كان جزئية ، ولا يجوز ان ينالها من حيث انها جزئية . فقد علم ان النفس بمجرد ذاتها لا بتأثير المعانى من حيث هى جزئية والنفس الزكية تعرض عن هذا العالم وهى متصلة بعد بالبدن ولا تحفظ ما تتجرى فيه علمه ولا احب ان يذكره فكيف الفائزة بسعادة التجرد المحض مع الاتصال بالحق» انتهى .

اقول : التحقيق كما سيأتى ان النفس هى المدركة للكل والجزئى بذاتها ، وان الآلات الظاهرة والباطنة ليست الا مجال ظهورها لمعرفة الاشياء ، فليس المدرك فى جميع

الاحوال الا النفس. نعم اذا كانت فى العالم العقلى، فايست تذكر بالامور الدائرة المتغيرة، كيف والشيخ قائل بانها تنتقش بالوجود كله وليس فى الوجود الا الامور المتعينة انتمشخصصة، وليس فى معرفة اتكليات فضيلة وكمال، وانما الكمال فى معرفة الحقائق، وهى الامور الموجودة كما ورد «رب^{٦٥} ارنا الأشياء كما هى» اى كما هى فى الوجود، وايس فى الوجود الاحقائق المتعينة المتشخصصة - تأمل .

وهذا هو مراد المعلم فى قوله: وانما ينقلب^{٦٥} منها كل علم علمته من هذا العالم اى العالم الحسى، فيحتاج، اى حتى يحتاج الى ان يذكره .

ثم قال: لانه علم مستحيل واقع على جوهر مستحيل، وليس من شأن النفس ضبط الشيء المستحيل. ومن هذا قال ابن رشد: ان الصور العقلية الانفعالية كائنة فاسدة .

قوله^{٦٦}: «بل هو فى عقلاها مزوّد مسلم لا يحتاج الى ان تذكره ...» .

اقول: اضافة العقل الى الضمير المؤنث، من اضافة المصدر الى المفعول، ولهذا جاء بضمير الفاعل مع كونه النفس على التذكّر على ارادة الانسان، اى الانسان صاحب النفس فى عقله للأمر العالوية العقلية .

قوله: «مزوّد» اما بالازاى المعجمة اولاً والبدال المهملة اخيراً، من الزاد، وهو المدخّر، والمزود على صيغة المفعول من التفعيل، اى محمول عليه زاده المدخّر لعقابه، او على الفاعل، اى حامل زاده معه لا يحتاج الى ان يذكر، اى يسترجع من معقول الى معقول، بل الكل حاضر عنده. وفى بعض النسخ مروز بالراء المهملة اولاً والمعجمة آخرأ، وبينهما واو مشدّد بمعنى المجرب، اسم مفعول، وهو قريب من معنى المزوّد بالزاء والبدال مع تكلف .

واما قوله: «مسلم^{٦٦} ...» فهكذا فى النسخ التى عندنا باليمين اولاً وآخرأ، والسين واللام، وليس له هنا معنى يناسب المقام .

اللهم الا ان يقال: ان النفس الراجعة الى عالمها العقلى بحيث لا يشوبها الامور المحسوسة من الخطايا المحيطة بالنفوس، قد تزوّدت لعقباها ورجعت سالمة محفوظة من الادناس والفواشى المادية، فيكون المسلم بمعنى السالم .

قوله^{٦٦}: «ان كل علم كائن فى العالم الأعلى الواقع تحت الدهر لا يكون بزمان ...» .

قال الشيخ : «العالم الأعلى فى حيز السَّرمَد ، والدهر هو عالم ثنائى ليس عالم التجرد الذى فى مثله يتأتى ان يقع الفكر والذكر انما عالم التجشُّد عالم الحركة والزمان ، فالمعاني العقلية الصرفة والمعاني العقلية التى تصير جزئية مادية ، كلها هناك بالفعل ، وكذلك حال انفسنا . والحجة فى ذلك ، انه لا يجوز ان يقول ، ان صور المعقولات حصلت فى الجواهر التى فى ذلك العالم على سبيل الانتقال من معقول الى معقول ، وقد بين ذلك ، فلا يكون هناك انتقال من حال الى حال حتى انه لا يقع ايضا للمعنى الكلى تقدم زمانى على المعنى الجزئى كما يقع ههنا حين نكتسب المعلومات ، فيحصل الكلى اولاً ، ثم يأتى الجزئيات الزمانية يحصل بالتفصيل ، بل يكون العام المجمل من حيث هو مجمل والمفصل من حيث هو مفصل معاً لا يفصل بينهما الزمان ، واذا كان هذا هكذا فى الجواهر الذى هو كاخاتم ، فذلك فى الجواهر الذى هو كالشمع ، فان نسبة الجوهر الذى هو كالشمع حين يرتفع العوائق الى ائذى هو كاخاتم نسبة واحدة ، فلا يتقدم فيها انتقاش ولا يتأخر آخر بل الكل معاً .

فنقول : ان كل شىء كائناً كان او جزئياً يحصل عنه الصورة فى هذا العالم ، وكل جزئى فانه مدرك على الجهة التى لزم من اسبابه ، وهى جهة الجمل الجزئى كائناً ، وقد بين ذلك ، ويبين انه لا بأس من ان تكون معلومات غير متناهية ، فان امتناع الفير المتناهى انما يكون فى اشياء مخصوصة» انتهى كلامه (الف) .

اقول : هذه هى المسألة الثانية من الميمر الثانى واعتراض الشيخ بان العالم الأعلى فى حيز السرمَد لا الدهر ، غير وارد ، لان النفس مادامت نفساً فهى وان صارت عقلاً بالفعل ، فهى من حيز الدهر لا من حيز السرمَد ، غاية ما فى الباب انها صارت قريبة من افق السرمَد اعلى مراتب الدهر . وايضاً على ما فسرَّ الشيخ لم يكن بين الدليلين والمدعى فرق كما لا يخفى على المتأمل ، لانه فسرَّ المعقولات على مذهبه من كون العلم انما هو بالصورة ، والحق انه ليس بذلك ، بل المراد من المعلومات فى بيان الحجة ، هى نفس الحقايق التى اشتملت ، وانه مندمج فى العقل ، لان صورها عنده . والغرض من

(الف) - اى كلام الشيخ المفيد للصناعة . بايد دانست كه در عقل و نفس بالغ بمقام عقل ، كلى و جزئى و اجمال و تفصيل بوجودى واحد موجودند و ان متعلق العلم هناك حواق الأشياء الحاقة وما الحاقة ؟

الحجّة ، ان علم النفس ليس بزمانی وتفصيل وتركيب من الكلى الى الجزئى ومن الجزئى الى الكلى ، لانّها فى ذلك العالم كالشئ الحاضر عند النفس مثل الحقايق المعقولة التى فى عالم العقل ، فان الكلى والجزئى والاجمال والتفصيل لا يجرى فيها ، بل الكل فى ذلك العالم بجهة وحدانيّة فعلم النفس بها كذلك ، وهذه هى الحجّة التى ذكرها المعلم ، والى ذلك اشار ابن رشد الاندلسى فى قوله : ان الكلى والجزئى والاجمال والتفصيل فى العقول واحدة . انتهى

فالنفس اذا صارت فى المرتبة المتأخّم للمرتبة العقلية ، يكون علمها بالاشياء كما انّها فى العقل .

ثم ان قول الشيخ فان امتناعه المسائل فى اشياء مخصوصة معناه انّه يجرى فى الامور المترتبة ولا ترتيب ولا تفصيل كما قلناه فى العقل .
قوله^{٦٤} : « فان قال قائل : انا نجيز لكم هذه الصفة فى العقل ... » .
اقول : هذه هى المسألة الثالثة من الميمر الثانى .

اعلم ان المسألة الاولى بيانها من جهة كون الاشياء العقلية بحيثيّة اذا وصل اليها المدرك لها ، فرآها عياناً ، فكون النفس فى وصولها الى ذلك العالم ورؤية الاشياء عياناً من خواص ذلك العالم .

وبيان المسألة الثانية من جهة كون النفس من افق الدهر ومن سنخ العالم الأعلى . وهذه المسألة الثالثة ، من جهة كون النفس بسيطة الذات كما سيظهر فتذكر .

قوله^{٦٥} « وليست الاشياء كلّها فى النفس ... » يشعر بان العقل والنفس يشتركان فى كون المعقولات فيهما على نحو من الانحاء كما يراه فرفوربوس ، الا ان التفاوت بينهما ، فى ان العقل يراها دفعة ، والنفس بالانتقال .

والجواب ، ان النفس ان كانت فى العالم الحسى ، فالأمر كذلك ، واما اذا رجعت الى عالمها العقلى ، فشأنها كالعقل ، لانّها مالم تصر عقلاً بالفعل ، لم تصل الى ذلك العالم .
ففى الجواب سألّم كون المعقولات فى النفس على نحو من الاتحاد ، ومنع التفاوت بين العقل والنفس ، بل الأمر فيهما على السواء ، فان النفس اذا لها التجريد بحيث رجعت الى العالم العقلى ، ولا ريب انّها بسيطة الذات كالعقل ، وهلمها بسيط ، اى القوة التى بها يعلم الشئ وهى ايضاً ذاتها مبسطة تجمع ساير القوى ، بمعنى ان بصرها ذاتها وسمعها ذاتها .
وبالجملة ذاتها قائمة مقام جميع قواها التى نسميها حال كونها فى العالم الحسى بالقوى

الظاهرة والباطنة او المدركة والمحركة ، فليس ههنا انتقال من معلوم الى معلوم ، لان ذلك شأن القوى المركبة والمتعددة، وكل القوى هناك واحدة فى ذات بسيطة. ويحتمل ان يكون معنى كونها ذات علم مبسوط، ان ليست رؤيتها المعقولات وهى علمها اذا كانت فى العالم الأعلى مرة بعد اخرى ، فيكون على هذا .

قوله ٦٦ : «لأنها تعلمه بلا زمان ...» دليل عليه، والوجه السابق حكمه سيجى فى المسألة الرابعة من قوى النفس . واما انها لير زمانية فلأنها علّة الحركة اذا لتحريك شأن النفس وعلّة الحركة الراسمة للزمان يكون علّة للزمان لا محالة .
قوله ٦٧ : «فانما تفعل ذلك بالعقل لا بالوهم ...» .

اى : ان الشرح والتحليل اذا صدر من النفس فى العالم الحسى ، يكون بمعونة الوهم والمتخيلة ، ويلزم حينئذ التقدم والتأخر والتفرقة من قبل الوهم ، واما اذا كان بالعقل ، فليس ههنا اول وآخر، لأنه تدرك الشيء بذاته فى ذاته، وليس له لأنه بسيط اول وآخر، فلا يكون للشيء الذى اول وآخر، لأنه كنه اول ، وذلك لأن اوله يدرك آخره بعين أنه اول، فاوله هو آخر وبالعكس .
قوله ٦٨ : «ان منه ما هو اول ...» .

مبنى السؤال على تسليم بساطة المدرك والإدراك ودفعيّة المدرك، لكن لا يمكن ادراك ان من هذا المعقول ماهو اول ومنه ماهو آخر، فتحقق التفرقة .
والجواب ، ان ذلك لا يضرنا وليس بتفرقة ، لأن ذلك ليس بزمان ، ولا لقبليّة وبعديّة ، بل هى ادراك ترتيب الشيء لا ترتيب الادراك ، وفرق ما بينهما، فان البصر تدرك الشجرة دفعة مع الحكم بان هذا اصلها، وذلك فرعها، فالنفس تعلم الشيء متميزاً متجرباً ذلك الشيء دفعة واحدة ، كما قلنا فى البصر .
قوله ٦٩ : «ان قوّة النفس واحدة مبسطة ...» .

قال الشيخ : اى ان النفس فى جوهرها لها قوة واحدة لا انها قوى متعددة مختلفة ولا هى مجموع من قوى مختلفة ، بل هى مبسطة الذات قوّة شريفة، وهى التى لها فى نفسها ، وهى القوّة العقليّة ، وتعطى الأبدان القوى مادامت على مزاجها فالقوى انما يتكثّر من حيث هى قوى للبدن فى البدن، لا للنفس فى النفس، بل للنفس لأنها منه، ولا يجوز ان يقال : ان النفس واحدة ثم انقسمت ، او هى قوى فايضة منها لا لسبب فيها ، بل لسبب البدن ولها، حتى كان البدن كثير الأجزاء والقوى مختلفها، والا، فما السبب الذى

وجد البدن اجزاء مختلفة الامزجة الا النفس، وما السبب في ان جعلها مختلفة الامزجة والهيئات - لا - لان القوى التي يحتاج اليها النفس في سكونها في هذه الدار قوى كثيرة مختلفة اختلافها في انفسها، ولا بسبب ان الابدان هي التي جعلها مختلفة، بل الابدان هي التي هيئات باختلافها لقبول المختلفات منها، فلمّا كانت النفس يحتاج في استكمالها الى بدن خلق لها بدن ليتعلّق به ، ولمّا كانت تصلب كمالها العقلي بتوسط الإدراكات الحسيّة ، احتاج الى ان يكون لها قوى حسيّة ، بعضها ينال من خارج، وبعضها يحفظ ما يناله وتوصله الى النفس . واحتاج ايضاً بعد القوى الحسيّة الى قوّة دفاعة للضارّ عصبية وجوفية وقوّة جَلابة للنافع والضروري، شهوانية غذائية، وكانت بعض هذه القوى يحتاج اليه النفس ، اذ لا حاجة الى قوّة قبلها وقبلها بتوسط ثانية، وخلقت النفس بحيث صالح ان يفيض عنها في البدن هذه القوى، وان كان اولاً في الوجود المادي ، اخيراً في الوجود الصوري .

فان سأل سائل : لم كثرت القوى ولم انقسمت ؟

فالجواب : ان عنيت انّها لم هي مختلفة من ماهياتها فليس ذلك علّة من خارج ، فأنّه لا يمكن الا ان يكون كذلك، بلى ان كان فيها شيء مركّب، فيكون العلّة اوجود ذلك التركيب، واما كون ذلك الشيء فلا علّة له لاختلاف ماهيات الأشياء من حيث هي ماهياتها، بل لا يمكن الا ان يكون مختلفة . وان عنيت أنّه كيف امكن ان يوجد عن الواحد اشياء مختلفة الماهيات ، فنقول : امكن ذلك ، بان اعدّها لها موضوعات مختلفة جازان يصدر عن الواحد آثار مختلفة .

وان عنيت، كيف وقع اليها قسمة شتّى، فأنّه ما انقسم اليه نفس واحدة الى قوى كثيرة مختلفة ، بل ينقسم نفس - ما - كإنسانية الى اجزاء متشابهة في اجزاء متشابهة ومختلفة ، فأمّا ان يكون الواحد البسيط قد انقسم الى كثيره، فلم يعرض ذلك اليه لا للنفس الاولى في ذاتها ولا لشيء من قوى النفس . انتهى كلامه .

اقول : ان الشيخ كل القول ، قال، تكن لم يقل حق المقال ، مع أنّه فاق في ذلك اكثر الاقوال ، وذلك لأنّه وان صرّح بالتوحيد الذاتي في النفس، لكن لم يأت بتوحيد الافعال والصفات فيها، وذلك لأنّه نسب الافعال الى القوى كما هو (الف) صريح كلامه، بل الحق

(الف) - واعلم ان الشيخ قد صرّح في كثير من مواضع كتبه، ان النفس هي المدرك والمبدأ

ما نهناك ان مع اختلاف تلك، فالنفس هى المدرك ، لا ان القوى توصل الى النفس .
فالتوحيد الحقيقى فى مراتب النفس، انها ذات بسيطة عالمية متخيّلة متوهّمة حسّاسة
ذائقة لامسة مبصرة سامعة شائعة، فيعقلها بذاتها وساير امورها بادراكها ابضاً بنفسها،
بتوسط قواها، فalcوى عند سلطان النفس هالكة لا يملكون ضرراً ولا نفعاً من دونها ولا
حياة ولا نشوراً من انفسها، فاعرف ذلك، فإنّه ينفعك فى سلوك توحيد الله ، وصفاته
وافعاله « فمن عرف نفسه، فقد عرف ربّه » .

قوله ٧٠ : « فكيف صارت ذات قوّة ... الى قوله : قوة النفس واحدة ٧١ ... » .

هذه هى المسألة الرابعة، وقد سبق منّا فى التعاليق السابقة ما تصلح شرحاً لذلك.
وبانجمله غرضه ان النفس وان كانت متكثّرة القوى باعتبار كونها فى البدن، لكنها متحدة
فى ذات النفس ، فهى كما انها تعقل بذاتها، وتبصر بذاتها ، وهكذا ، الا ان التفاوت بين
كونها فى العالم العقلى ، وبين ان يكون فى العالم الحسى، بأن فى هذا العالم وان كانت جميع
افعالها بذاتها البسيطة، لكن تتكثّر مجالى تلك الافاعيل بسبب تجزّى الاشياء الجسمانية
وتفرّقها وقبولها القسمة ، واما ان كانت فى العالم العقلى ، فليس ههنا تكثّر وتفرقة
بين الاشياء، بل هناك الكل فى وحدة ، وسيجىء زيادة سطر لذلك (الف) .

قوله ٧٢ : « فان الشئ الذى يريد علمه فيكون كأنه هوى له ... » .

هذه هى المسألة الخامسة، يريد ان النفس اذا صارت عقلاً بالفعل، لا يريد علم شئ،
لأن كل شئ فهو فيها، فلو فرضنا ان العقل اراد علم شئ . ومن المبين فى محله، ان
كل شئ طلب امراً ، فانّما يكون خالياً عنه فارغاً منه ، فيكون بالقوة بالنسبة اليه ،
والقوة مطلقاً مستندة الى الهوى، فيكون ذلك الشئ كالهوى، والأمر المطلوب كالصورة،

للالفعال فى جميع مراتب التأثير والتأثر من الاحساس والتخيّل والتعقّل وانّها يدرك المعقولات
بذاتها والجزئيات بالقوى . صدر الحكماء در مبدأ ومعاد دراين باب مفصل كلام شيخ را نقل و
آنچه كه ذكر شد مسجّل نموده .

(الف) - وليعلم ان النفس فى العالم العقلى ايضاً تدرك المتخيّلات وغيرها سوى العقليّات
بواسطة قوى النازلة. چه آنكه جميع قوى جزئى باطنى نفس بعد از يوار بدن باقى ميباشند و لذلك
يحشر الانسان مع جميع قواه الجزئية ولا يبطل شئ منها ابداً .

فاذا كان العقل اراد علم شيء كان (الف) يكون هيولى له، فلم يكن عقلاً، فيكون نفساً وعقلاً بالقوة لا بالفعل كما هو شأن النفس في اول امرها، وقد نرضها عقلاً بالفعل هذا خلف. وله^{٧٣}: «فانَّه لا محالة تلقى بصره على الأشياء دائماً...».

غرض السائل، انَّ تلك الارادة لازمة للعقل، لانه وان لم يلق بصره على شيء، كان فارغاً عنه، واذا القى بصره على الأشياء التي عنده، يلزم على قولكم، انه لا يكون هو ماهو بالفعل. وحاصل الجواب، انَّه قد ثبت، ان العقل كل الأشياء المعقولة، فهو دائماً يلقى بصره على ذاته فقط، لكن يلزم منه النظر الى الأشياء، لأجل انَّ ذاته كل الأشياء، فالرؤية واحدة، ولا يلزمه محذور.

قوله^{٧٤}: «فاذا القى بصره على الأشياء كان محاطاً...».

يعنى: انَّ في النظر الى ذاته، يلزمه النظر الى الأشياء، لا انَّه نظر الى الأشياء، فانَّه لو نظر الى الأشياء، كان هيولى لها، والأشياء صورتها، ولا ريب ان الصورة بل العرض محيطة بمحاطها، وكان بالقوة، كما ذكر آنفاً، ويصير العقل الذى هو المحيط بالأشياء، محاطاً بها فتأمل (ب).

قوله^{٧٥}: «ان كان القى بصره مرّة على ذاته، ومرّة على الأشياء...».

هذه هي المسألة السادسة، والفرض منه ان العقل اذا كان فى مرتبة العقلية، قد

(الف) - بايد توجه داشت كه نفس با آنكه ماديست، ولى نسبت بكنية در مقام تقويم ماده بدنى صور ادراكى بفاعل شبيه ترست از قابل و ديگر آنكه حصول صور ادراكى يكي بعد از ديگرى از ناحیه اشتداد وجودى واستكمال جوهرى نفس تحقق پذيرند و نفس بمنزله ماده ادراكات است و صور ادراكى داخل در ذات نفس شوند لذا متحد با نفس ميشوند. محشى فاضل با اقرار اينكه نفس هيولای مدرکاتست ناچار بايد قبول کند كه صور کمال اولی نفسند و اين بدون ادعان بحرکت در جوهر نفس امکان ندارد وهو ينكر الحركة الجوهرية اشد الانكار و اين خود دليل بر آنستكه انّه غير متدرب فى الحكمة المتعالية.

(ب) - واعلم ان هذا الكلام بظاهره غير خال عن المناقشة، لأن العرض من جلوات المعروض والمعروض مبدأ ظهور العرض - فيض وجود اول بجوهر ميرسد و از جوهر مرور نموده بعرض ميرسد لذا عرض معلول ومحاط است نسبت بمعروض و جوهر محيط بر عرض.

بیّننا انّه اتقى بصره دائماً على ذاته ، لكن اذا كان فى المرتبة الجسمیّة حيث تصوّر بصورة الشوق ، فانّه تارة اتقى بصره على ذاته ، وتارة على الأشياء ، وعلى هذا يمكن ان يكون ذلك من تتمّة المسألة الخامسة .

فقلوه : ذلك لبيان انّ ذلك للعقل فى المرتبة النفسیّة عند كونها فى البدن ، سواء كانت بقوى سماویّة او غیرها من النفوس الارضيّة . وفى هذا الكلام تصريح بان العقل يكون مع النفس حين كونها صورة فى البدن ، فالصورة نفس بذاتها ، والنفس عقل بذاتها ، غیر ان العقل فى هذا التّنزل لم يخرج من مرتبة ، ولم يستحيل الى شىء ، بخلاف النفس ، فانّها لما صارت صورة لبدن ، استحالت من مرتبتها ، فانزکیها صاحبها بالعلم والعمل جداً بحيث .

قوله : « وانّما صارت النفس كذلك ... » .

ای : انّها يستحيل عند ارادة علم الأشياء وذلك لما بیّننا انها تصیر كالهیوالى للصورة المعقولة وتتحد بها ، فيخرج من حدّ القوة الى الفعل ، وهذا (الف) استحالة . ما والوجه فى ذلك فى افق العالم العقلی ، ای فى مرتبة منتهى العالم العقلی المتوسط بين العقل انصريح وعالم المادیات ، وهو المعبر عنه عند بعضهم بعالم المثال وعرش الجسمانیّات . ووجه التعبير بالاستحالة ، لان ذلك حركة مائلة من ذات النفس الى الشىء المراد علمه .

ثمّ انّ الشیخ الرئيس ذكر فى تعلیقه على قول المعلم : « قلنا ان العقل هو الأشياء ... » بهذه العبارة : ان السائل سأل ، فقال انك لم تحکم فى القضية ، ان العقل یعقل كل شىء من ذاته ، ولعلّه یعقل اشياء آخر لا من ذاته ، بل من ذات تلك الأشياء ، وما المانع من ان يكون هذا هو العقل ایضاً ، وان لم یکن انتقدّم والتأخّر فيه زمانیاً .

فاجاب فقال : ان العقول الفعّالة یعقل جمیع الأشياء من ذاتها ، كما یعقل المعلولات عن عللها الموجبة لها ، فان الشىء انما یعقل وجوده من جهة ما یجب وجوده ، الا المبدأ

(الف) - استحالة درنفس محال است چون صور ادراکى در ماده نفس قرار می گیرند و با آن متحد میشوند و کون و فساد نیز در نفس غیر معقول است چون صور ادراکى زائل نمی شوند هنگام توارد صور ، ناچار ادراکات کمال اولی نفسند و مکمل جوهر آن میباشند نه عرض متأخّر الوجود از صمیم نفس لذا بدون اشتداد ذاتی ، نفس تکامل نمی پذیرد .

الاول ، فان وجوب المبدأ الاول ليس عن ذواتها، بل وجوب ذواتها عنه، بل يجب ان يكون عقلها للمبدأ الاول لها من جهة تجلى المبدأ الاول لها، فاذا تجلّت لها، عقلته وعقلت ذواتها وذات كل شىء فى الدرجة الثالثة .

لكن لقائل ان يقول : ان العقل الفعّال اذا عقل من ذاته انَّ وجوبه من غيره عقل المبدأ الموجب له على سبيل يشبه سبيل الاستدلال وهو عكس البرهان، فجاء من هذا السبيل ان يعقل من ذاته المبدأ الاول، فيقول : ان كان كذلك، فالبصر الذى استعمله من الحركة صحيح ، لأنّه اذا عقل وجود ذاته عن غيره ووجود ذاته هو عقليّة ، فيكون عقليّة تلك عن غيره، فيكون نائلاً لكونه عقلاً ذلك العقل عن غيره.

واما وجوده عقلاً لشيء بعده، فليس يكون الا عن ذاته، لان كونه عقلاً لشيء بعده معلول لكونه عقلاً لذاته، لانَّ عقليّته فى ذاته علة لعقليّته فى غيره، اذ ذاته التى هى العقلية التى يخصّه، علة لكونه ذا عقل لغيره، فاذا نسبت الى الاول، جاز ان يقول انّه عقل ذاته فعقل الاول، ولم يجز ان يقول : ان عقليّته فى ذاته لعقليّة الاول علة لعقليّة التى للأول، بل معلوله، اذ كان هذا الوجود العقلى معلولاً لذلك الوجود العقلى نائلاً عنه، ونشير بالمتحرك الى النائل عن غيره .

واما اذا كان الى ما بعده، لم يكن الصحيح الا احدا الوجهين دون الآخر ، بل ان كان الوجهان جميعاً انما يكون الذى بعد فى كونه معقولاً له، وفى كونه ذا وجود لما عقل فائضاً عن العقل، لان العقل ناله من الآخر، وهذا بعد المسامحة فى ان يجعل العقل التامّ اولاً وجود ذاته، ثمّ منه وجود العقليّة الذى للمبدأ الاول، بل الأوجب انّه يعقل ذاته موجد العقلية ، فان ذلك هو وجه التعقل الحقيقى، وهو ان يعقله لعلية يكون يتجلى من العلة عليه لا نسب كذا اليه الا من العلة بسبب فى ذات المعلول ينال به للعلة ، فيعقله بعد عقله ذاته . انتهى كلامه .

وانت اذا تحققت بحق المقام استغنيت عن اطالة الكلام . فقله لقائل: تفسير لقول المعلم ، قلنا: انّه لا يتحرك العقل الا اذا اراد علم عاقته، ولذلك فسّر الحركة بالنيل ، والمتحرك بالنائل .

وقول الشيخ: «واما وجوده عقلاً لشيء بعده ...» تفسير لقول المعلم: «فان لج احد»، وسياتيك بيان ذلك حسب ما اظنّه انشاء الله تعالى .

قوله ۷۷: «وأنما صارت ذات حركة...» .

لما تبين سابقاً ان النفس عقل تصوّر بصورة الشوق ، فقد ظهر ان ههنا حدثت حركة ، واستعمال الحركة انما هو الحركة على الاصطلاح الالهيين ، وليس المتحرك هو العقل لكونه، ثابتاً في ذاته في كل حال لا يخرج عن العقلية ، والا لزم الانقلاب ، ولان الحركة لا بد لها من موضوع ثابت، وليس فوق العقل شيء سوى الجوهر ، وهو غير متعين بعد، فامتحرك هي النفس يتحرك على امر ثابت هو العقل، فالعقل كالموضوع لحركة النفس، فاعرف ذلك (الف) وهذا هو الغرض من قوله : فلما صار العقل ثابتاً لم يكن بد من ان تكون النفس متحركة .

وقوله : «والا ۷۸...» اي وان لم يكن النفس متحركة فيكون عقلاً ، اذا المغايرة بينهما ليست الا بالثبات وعدمه، كما ظهر من حد النفس ، فلو كانت ثابتة كانت هو والعقل واحداً .

قوله : «وذلك ۷۹...» اي سريان الحكم في ساير الأشياء ، هو ان كل محمول على شيء ، كالحرارة والبرودة مثلاً حيث كان كل منهما عارضاً للجسم الذي هو ثابت اذا حدثت حركة ، فلا محالة يكون الحركة في المحمول الذي هو العارض، لكون الحركة يستدعي موضوعاً وليس ههنا الا الجسم .

وقوله ۸۰: «غير انّه ينبغي ان يعلم ان النفس اذا كانت في العالم العقلي...» . يريد التفرقة بين حالتي النفس، وذلك انّها اذا كانت في العالم العقلي ، كان اكثر

(الف) - موضوع هر حرکت باید در نفس متحرك موجود باشد نه علت مفيض آن، ونیز متحرك بدون ماده وهیولی بهر حرکت متصف نمی شود و دیگر آنکه موضوع حرکت در نفس متعقل ماده نفس است مع صورة ما على التفصيل المذكور في الأسفار وقل من يدر كنهه وينال مراده . باید اذعان نمود که تقریر حرکت جوهری واثبات آن در مادیات و طبایع از جمله نفوس، از ابتدای ظهور فلسفه ونضج آن در یونان و ورود آن در عالم اسلام، حق طلق صدر الحکماست و این عظیم از باب حسن ظنّ با سائید ونهایت تواضع در علمیات یا تکلف شدید از برای خود شریک تحقیق سراغ مینماید والحق ان التحقيق في هذه المسألة انما هو سهمه من الملكوت وقسطه المفاض عن الحق الفيّاض .

حركاتها حركة الاستواء ، وهى النظر الى ذاتها العقلية والتالية فى مبدئها، واما اذا كانت فى العالم الحسى ، فاكثرت حركاتها نحو الأشياء ، وقد سبق ان جبلتها هى انّها متى توجّهت شطر شيء ، فانّها تصير ذلك الشيء ، وكل شيء سوى مبدأ لها ، فهو دون النفس ، فلذلك صارت صورة لكل شيء فى نزولها الى الأشياء التى فى العالم السفلى ، بل كالمادة لكل صورة عقلية فى رجوعها الى عالمها .

قوله : « ان العقل ^{٨١} يتحرك ايضا ... » .

هذه الحركة من العقل هى الحركة من نفسه الى نفسه، فالضمير ان يرجعان الى العقل، وهى الحركة نحو علته، وقد عرفت فى سابق البيانات ان الصورة نفس بالذات، وان النفس عقل بالذات، وهكذا كل سافل بالنظر الى مبدئه العالى، فالعقل مستهلكة عند الله، فالحركة من العقل الى العقل هى فناؤه عن نفسه، وتعالى الله له بالبقاء ، فهذه حركة لكن بذلك المثابة، ولذا عبّر عنه المعلم الاول بشبه الكون السكون، اذ السكون عدم وهذه فناؤه بذلك المعنى، وهى فى الحركات الحسية من قبيل الحركة المرضيّة ، لا الطوائيّة التى من العلو الى السفلى او بالعكس . فافهم واغتنم .

قوله : « فان ^{٨٢} ليحّ احد ... » .

لمّا اخذ السائل فى سؤاله تلك الحركة التى بينا للعقل اجترء فى السؤال، فقال : انّ العقل له حركة غير هذه الحركة المستوية شبه السكون، وهى الحركة الى الأشياء . اجاب، لانه ان سلّمنا انّها حركة اذ قد عرفت ان النظر الى الأشياء ممّا يلزم النظر الى ذاته، لكن تلك الحركة التى يلزم العقل بتبعيّة تعقله نفسه، والحركة التى قلنا وهى التى منه اليه كلتاهما حركة على الإستواء ، لامائلة ، لانه لم يخرج بذلك من ذاته ، ولم يبرح من مرتبة ، ولا يزيغ اى لا يميل الى شيء خارج عن الذات، وذلك لكون العقل هو الأشياء التى دونه، فاين الخارج منه ؟ وهذا هو حق البيان فى هذا المكان وقد عرفت تفسير الشيخ الرئيس مع عظم قدره وعلوّ رتبته .

قوله : « فانّها ^{٨٣} يتوحد بالعقل ... » .

اقول : هذا كالفذلكة والنتيجة لما سبق، واذا نظرت بعين اليقين فهذه هى المسألة السابعة من الميمر الثانى. والحاصل ان النفس يتحد بالعقل فى مقامين : احدهما - فى سلسلة البدو ، والاخر فى مرتبة العود .

واعلم يا اخى ان الاتحاد بمعنى صيرورة الشئين شيئاً، والذاتين ذاتاً، مستحيل لا يجوزه عاقل، والى ذلك اشار بقوله : من غير ان تهلك ذاتها . فالمعنى الصحيح للاتحاد هو انك قد عرفت مراراً ان النفس عقل تصوّر بصورة الشوق ، فالنفس ذاتها ، ذات عقلية . كان المادة اذا اعتبرت مستغنية بكونها جملة معقولات فقط تكون عقلاً ، واذا تعيّنّت مع ذلك بالشوق الى اظهار تلك الجواهر العقلية كانت نفساً ، فهما واحدة فى العقلية ، متميزة بالشوق وعدمه . الى هذا اشار بقوله : لانّها حينئذ والعقل يكونان شيئاً واحداً واثنين ، كنوع ونوع . ولما كان العالم العقلى ليست فيه التفرقة والقسمة مثل ما فى العالم الحسى ، بل عالم الاتحاد والاتصال ، وليس فيه شىء منازع شيئاً والا لقابله ، فليست الانواع التى هناك كالتى فى عالمنا ، فتبصّر . والى هذا اشار بقوله : ليس بينهما وبين العقل شىء متوسط ، لانّها معلول العقل . ومن البين ان المعلول هو ظهور ما فى باطن العلّة ، سيّما فيما لم يكن للحركة والزمان تأثير فيهما ، وظاهر ان الباطن والظاهر مجموعهما شىء واحد متحدان ذاتاً متغايران بالاعتبار ، اى بالظهور والبطون ، وهذا وجه دقيق . فالعلّة والمعلول فى العقليّات شىء واحد مختلف بالاعتبار ، غيران بالصفات ، وانت اذا تذكرت قول القدماء من انّه لا بدّ فى الاتحاد من الهووية والغيرية ، والعقل عرفت ما قلنا . ومن الله العون .

قوله : « فاذا كانت ^{٨٤} النفس على هذه الحالة ... » .

هذا هو المسألة الثامنة من الميمر الثانى ، وهى اتحاد العقل والعاقل والمعقول ، وهى من مقررات مذهب ارسطاطاليس ، كما نقله فرفوريوس الصورى ، لكن الشيخ لما بيّن النقل على تفسير ثامطميوس ، انكر ذلك كلّ الإنكار ، وان مال بذلك فى بعض تصانيفه . والحاصل : ان النفس اذا كانت على هذه الحالة ، اى اذا رجعت الى العالم العقلى وتوحّدت بالعقل ولم تهلك ذاتها ، فتكون غير مستحيلة فى عالمها ، لانّها تعقل ذاتها وتعقل انّها عقلت ذاتها ، اى العلم بالعلم ، من غير مغايرة هنا ، يعنى ان علمها بذاتها وعلمها بهذا العلم واحد ، لانّها يعلم بذاتها ، فذاتها علم بجهة وعالم بجهة ومعلوم بجهة ، وهذا واضح فى علم الشىء بنفسه وذاتها المجردة ، ولما توحّدت بالعقل كما قلنا والعقل كل الأشياء ، فعند ذلك ايضاً يتحد العقل والعاقل والمعقول . وبالجملة كل ما عقلته بذاته سواء عقل ذاته او غيره ، فهو انما ينال المعقول بذاته ، والا لم يكن عقليته بذاته ، وكل ما ينال اليه

العقل بذاته، فهو لا تباين العاقل ، اذالمباين بالذات سواء كان صورة او غيرها ، مباين للذات، فلا يناله الذات، وقد فرض كذلك، هذا خلف لايمكن، فالعاقل بذاته عقل ومعقول وهو المراد . فقله : لشدة اتصالها بالعقل وتوحيدها به، بيان لكون النفس عقلاً بذاتها كما شرحناه، وغرضه ان كل عاقل بذاته فانما يعقل بذاته كل ما هو في ذاته، ولا يعقل شيئاً خارجاً من ذاته، بل لا يمكن ذلك، اذالمباين (الف) لا يدخل في ذات الشيء، وذلك قبيح ، سواء كان صورة او غير صورة، فلا يتعلق به عقل . وهذه مسألة شريفة نافعة جداً .

قوله : « فاذا فارقت ^{۸۵} النفس العقل ... » .

هذه هي المسألة التاسعة، يريدان يبين كيفية حركة النفس في سلسلة البدو والقوس النزولي، وذلك حين ارادت النفس ان يستقل بنفسها ويتفرد بما تطلبه من حيث هي نفس، وبما يقتضى ما في ذاتها من الحقائق الطالبة للظهور في المظاهر، وهي حالة مفارقتها للعقل، وعدم التزامها له وميلها الى الاثنيّة دون التوحيد، وذلك يتأتى لها بان يصرف نظرها من العقل، والقت بصرها الى شيء ممّا دون العقل، فيحتاج الى الذكر والاسترجاع، فحينئذ تصير ذات ذكر، فان ذكرت الامور التي في العالم الاعلى، يوجب انحطاطها ، فان الذاكر والمذكور في موطن واحد، واما ان ذكرت العالم السفلى، انحطت من العالم العقلى، فان كان شوقها شوقاً كلياً ، انحطت الى الاجرام السماوية ، تشبّهت به، كأنّها صارت من جنس ذلك الموطن ، لان شأن النفس (ب) ذلك كما قلنا مراراً والى هذا اشار بقوله:

(الف) - اگر کسی بگوید صور علمی حاصل از برای نفوس از باب انکار حرکت در جوهر نفس، اعراض متأخر الوجود از نفسند و هر صورتی که وارد بر نفس میشود در جوهر نفس حلول می نماید، نتوان از اشکال او جواب داد و با این بیانات خطابی اذعان باتحاد ممکن نیست و كذلك اگر جوهر نفس ثابت باشد با عقل فعال نیز متحد نمیشود اللهم الا ان يقال ان النفس من ناحية الحركة تصیر کل الاشياء الوجودیّة ویصل بالآخره الى باب الله .

(ب) - ومن ينكر الحركة في جواهر النفوس وذواتها لا يمكن له تصديق كلام المعلم العظيم في هذه المسألة وإن صدقه وقد كابر مقتضى عقله . نفس از این باب در هر جا که قدم گزارد و در هر موطنی که وارد شود متصور بصورت موجودات آنجا شود که دارای ذات مبهم باشد و از باب

ان النفس اذا ذكرت شیئاً من الاشياء تشبّهت به .
 قوله^{۸۶}: «لأنَّ التذکرة ...» .

هذه هی المسألة العاشرة ، وهی ان النفس انّما تشبه بالاشیاء من جهة التوهم لا من جهة التعقل ، لأنَّ التعقل كما عرفت یكون بالإتحاد والثبات ، فكیف یسیغ التشبّه هناك ، واما ان الوهم توجب التشبّه ، فاعلم انَّ من ذلك یجب ان یكون تحقق الوهم قبل ورود النفس الی ذلك الشیء ، حتی یصحَّ ان یقال التشبّه بسبب الوهم ، وهذا احد الدلائل علی ان النفس کل القوى ، ولا شیء منها خارجاً من النفس ، فهی العاقلة والمتوهمة والمتذکرة ، وغیر ذلك من القوى . فقولہ : لكنّها ، تأیث الضمیر باعتبار كون النفس صارت فی تلك المرتبة واهمة ، ویحتمل ان یكون باعتبار القوّة .

ثمَّ قال : لأنّها ، ای الاشیاء كلّها فیہ ، ای فی الوهم ، وظاهر أنّها لیست فی الوهم ، بل فی النفس ، لكنّها لمّا صارت فی مرتبة الوهم ، فالنسبة واحدة ، ولذا ذکر علی محاذاة الترجمة فنقول : انّما صار الوهم تشبه بالاشیاء ، ای انّما صارت النفس فی مرتبة التوهم والتخیل شبيهة بالاشیاء الّتی دونها وفی مرتبة العقل متحدة مع المعقولات الّتی فی العالم العقالی كما سبق ذکرها ، لأنَّ كل الاشیاء انما هی فی النفس الّتی صارت وهماً بتدکّر العالم السفلی لا بنوع اول ، ای النحو العقلی حتی یتوحد بها ، بل بنوع ثان ، ای النحو الّذی بین التجرد المحض والتجسّم المحض ، وهی الوجود المثالی الخالی الّذی هو موطن الصور اللطیفة بلا مادة ، عند بعض ، او الصور الشریفة الّتی فی المادة النوریّة الصافیة المجردة عن کدورات الفواشی کونیّة والاعراض العنصریّة ، وهی الحاملة لصور والمثل العرشیّة عندنا ، وعلی التقدیرین موجود بین العالمین ، ویکفی هذا القدر فی هذا المقام الی ان تصیرا حاله ، واذا كانت الاشیاء فی الوهم بنوع ثان متوسط ، ومن شأن النفس كما بیّنا سابقاً أنّها کأنّما توجّهت نحو شیء تصیر کأنّها ذلک الشیء ، فلما کانت قوتها هی هنا لیست کالقوة العقلیّة الّتی لها تشبّهت بالاشیاء السماویّة والارضیّة تشبّها ما غیر تام ، ای لا علی نحو الاتحاد ، بل تصیر کأنّها ذلک الشیء .

«ودن آن هیولای لأبشر نبت بصور ادراکی بهر صورتی که متقوم شود همان شود وبا آن متحد گردد .

والحجّة فی ذلك، انَّ وجود الوهم وجود امر متوسط ، فایس له من الثبات واثبات على حال مثل ما فی العالم العقلي ، ولا من التجدد وعدم الثبات مثل ما فی العالم الحسی ، فهو امر بین، بین، وموجود بین العالمین، واذ قد تحقّق ان النفس نفسها جميع قواها، وانّها حيث صار مثلها الى العالم السفلی ، ولا يمكن ذلك الا بالنزول الى منزل بین المنزلتين ، وعالم متوسط بین التجرد والتجسّم ، وجد ذلك العالم الوسطانی من الباری الحق تعالی بتوسط النفس، لیکون له وجه الى العالم الأعلى ووجه الى العالم الأدنى، اذ لو لا ذلك، لزمّت الطفرة المعنویّة ، وهی اشدّ استحالة منها فی الحركة الحسیّة ، فاقتضى جود الباری العدل الحکیم وجود عالم صوری هو فی الحقيقة عالم النفس بما هی نفس مختصّ بها، كما ان العالم العقلي مختصّ بالعقل وبالنفس العقلیّة المجرّدة عن التلبّس بالمادة ، وقد قلنا : انّ هذا العالم عند الاکثر من الاشرافيّین وتابعيهم موطن صورة مخاولة بالمادة، والوضع مشروطة بهما بالنسبة الى آلتها، وعند بعض الفقهاء عالم الصور اللطيفة الشريفة، لكن مع المادة النوریّة المجرّدة وانّك اذا رجعت الى وجدانك وجدت جميع ادراکات الوهم والمتخيّلة محفوفة بمادة ماء، والوهم نفسه فی مادة لطيفة من الأرواح الدماغيّة انّی من سنخ هذا العالم المتوسط، وهم يقاون بذلك مع قواهم بتجرّد تلك الصور عن المادة، مع ان المدرك على الإسم الفاعل اشرف من المدرك على الاسم المفعول، لأنّه كالفاعل.

وبالحجّة، لمّا احدث الله تعالی ذلك العالم لمكان تصرف النفس بما هی نفس، فكانت الاشياء التي تطلبها النفس فی العالم الحسی وجدت بايجاد الله تعالی بتوسط النفس فی هذا العالم الوسطی بهذه الصور، قلنا على الاختلاف ، فكانت النفس هی العلّة القریبة لها، دامت النفس متشبّهة بها، اى صارت صوراً للمادة الشريفة المجرّدة النوریّة العرشیّة، وهو المشار اليه بقوله : على قدر ما ترى من تلك الاشياء فی ذلك العالم . كالصور المنتزعة من الحسیّ بعضها ، وهذا التشبيه غير تام بالنسبة الى التشبه الذي للنفس بالصور العقلیّة التي اتحدت بها، بخلاف الصور المثالیّة ، فانّها معاومات للنفس، وانما النفس قد ظهرت بتلك الصور ، لا انّها صارت متوحدة . والى ذلك اشار بقوله : ولا تخلص لاحدهما دون الآخر . اى بحيث لم يكن فيها اثر من الآخر، بل ان كانت تميل الى احد الجانبين ، فليست تترك الجانب الآخر ، والا لم يمكن لها التخاص من العالم السفلی والرجوع الى العالم العقلي . وظهر من ذلك ان النفس اذا ذكرت شيئاً من الاشياء صارت

مثل ذلك الشيء ، شريفاً كان ذلك الشيء كالسماويات، ام دنيئاً كالارضيات، لكن ذلك بتوسط العالم المثال الوسطى، كما حققنا ذلك بهذا البيان المبسوط .
قوله : « تريد^{٨٧} الآن ان ترجع ... » .

اراد بيان ان الوهم هو الذكر ببيان آخر غير ماذكر من البيانات .
قوله : « وانما^{٨٨} يأتيه اخير الاول ... » .

هذه هي المسألة الحادية عشر، وهى، ان ذكرت مقدمة لبيان المراد المذكور، لكنها فى نفسها مسألة شريفة عزيزة المنال، وهى ان لكل موجود وجهاً خاصاً الى الله ، به يصل الفيض منه تعالى الى ذلك الموجود من دون توسط الاسباب، وبه يتجلى الله تعالى لذلك الموجود سعة ورحمة ، لكل موجود وجهان، لست اقول : احدهما ، وجه الى ذاته، وهو السبب والعدم، ووجه الى الله وبه تحققه وجميع شئونه، فان اطلاق الوجه على انعدم لا وجه له، وانما هو عدم الوجه ، واى وجه للعدم واللا شىء ، بل احدا الوجهين ، وجهه الى مبدئه من دون توسط الاسباب والمسببات ، ومن ذلك ورد فى الصحيفة السجادية زبور آل محمد « صلى الله عليه وآله » حيث قال عليه السلام: كل شئ نعمك ابتداء. والوجه الثانى، وجه الشىء الى خالقه بتوسط الاسباب، وبذلك الوجه تصل افیوضات المتوقعة على ترتيب الاسباب والمسببات .

وذكر المعلم الاول هذا الحكم فى النفس، ومنه يعلم الحكم فى ساير الموجودات. بيان ذلك على ما قال : ان النفس اذا كانت فى العالم الاعلى، فربما اشتاقت الخير المحض وربما اشتاقت الى العالم السفلى ، فعلى الاول يأتيها الخير المحض ، اى يتجلى لها بتوسط العقل، بان تراه النفس ظاهراً فى المظهر العقلى متجلياً بانوار عظمتة فيه ، وعند ذلك يظهر لها الظاهر والمظهر، وهذا المقام وان كان المظهر مستهاكاً عند الظاهر، لكن لا يخلو من شائبة رؤيته الغير، وعلى الثانى - وهو الذى اشار بقوله : بل هو الذى يأتيها . وهو بأن يتجلى عليها من الوجه الذى لها الى الله تعالى من دون توسط شىء من عقل وغيره ، بل عند استهلاك الكل فى نظرها ، بل هلاك نفسها اولاً ، والى ذلك اشار بقوله : ان الخير المحض الاول لا يحيط به شىء ولا يحجبه شىء ولا يمنعه مانع من ان يهلك حيث يشاء ، اى من ان يتجلى كيف يشاء وأين يشاء . وفى خبر اهل البيت «عليهم السلام» فى بيان هذه الحالة لرسول الله « صلى الله عليه وآله » ، ولكن حيث لم يكن بينه « صلى الله عليه وآله » ، وبين الله، احد ، ولا يسع فى هذا المقام حجاب ولا مانع، اذ ليس

التجلی بأن یبقى ذلك الشيء ، والا فقد احاط به الشيء ؛ احاطة المحل الى الحال ، وهذا وجه معنى قوله : لا یحیط به شیء . فلذلك قال : فاذا اراد النفس اتاها . ای اذا اراد الله ان یظهر للنفس من الوجه الذى لها الى الله ، وهو الوجه الذى كانت هالكة الذات ليس لها من نفسها شیء ، وان الكل ، ای کل شئونها من الله اتاها ، بصیفة الماضی من الإبتان ، ای ظهر وتجلی لها ، وحينئذ لا شیء منها كما قلنا حتى ذات النفس فام یمنعه تعالى مانع من الظهور وفى خبر الدعاء : سجد وجهی الفانى اوجهک الباقي . اشارة الى الوجه الخاص^۳ الذى لا يتوسط شیء . قوله ثانياً : وذلك انّه انما سلك ای عدم المنع والحجب ، انما يكون اذا سلك الخیر الاول الى الشیء الأخير بتوسط ما بينه ، وهو الوجه الثانى من الوجهين اللذين بیننا ، واما اذا سلك الى الشیء الاخير بلا توسط ، فبالطريق الاولى ، اذ لا واسطة هناك حتى یتحقق المنع وعدم المنع ، هكذا ینبغى ان يفهم هذا المقام .

قوله : « فان^{۸۹} لم یشق النفس ... » .

قد عرفت ان الشوق شأن النفس ، لانّها مظهر المشبّه ، فهی لا تخلو من شوق ، فاذا لم یشق الى الخیر المحض ، بأن توجهت نحو العالم السفلى ، واشتاتت الى بعض ما فى هذا العالم ، وقد سبق انّها کلّما توجهت الى شیء ، تصوّرت به ، فانها يكون من ذلك الشیء ، ای تصویر بصورة ذلك الشیء على قدر ما تتوهّمه وتذكره ، لما قلنا انّها تصویر ذات ذکر حين اشتاتت الى العالم السفلى ، فانها متى اشتاتت الى العلو ، فنت عن نفسها وعن کل شیء ، ویبقى بقاء الله ، فلم یحتج الى الذکر ، فالذکر مع التوهم ، فیحدث من ذلك عالم المثل المنفصل ، فعالم المثل للنفس الکلیّة بمنزلة القوة المتخیلة منّا المسماة بالخیال المتّصل ، وكذا صار المدرك لذلک العالم هو تلك القوة منّا ، فتبصّر بعد قوله : فتصیر .

قوله : ومن اعجب العجائب ان- الشيخ الرئيس مع عظم قدره وجلالة مرتبة فکره فى الفلسفیّات لمّا لم یدق (الف) من اذواق هذا المشرب العذب الذى اذقناک منه رأس(ب)

(الف) - شیخ اعظم چون تحوّل ذاتی وحرکت جوهری را منکرست وازطرف دیگر تشکیک در ذاتیات را نیز روى اصول وقواعد خود نفی نموده است ، على المبنى اتحاد نفس با صور عقلی وعقل فعّال را شدیداً مورد اشکال قرار داده است ومسلماً اعتقاد بعالم مثال صعوداً وتزولاً با مبانی او منافات دارد ، وعجب از محشّی فاضل است که حرکت در جوهر را به تبع ملا رجب على

←

انملة ، حمل الشبه ههنا على ما يقرب من التشبه الذى يثبتون فى حركات الافلاك وقد سقط ما بين السماء والأرض قال فى التعليقة التى على قول المترجم ، اما ان تنحط الى الأجرام السماوية (الى آخره) ان الأنفس على السماوية من حيث هى جسيمة ومن حيث هى محرّكة لا على سبيل ما يتحرك المشتاق بل على سبيل ما يتحرك طالب الحركة ، فهى مدرّكة الأحوال الجسمانية بتوسط ادراكها لجسميتها ادراكاً جسمانياً جزئياً يفارق لإدراك الصّرف ، فهى تدرك جسدها وتحريكها وما يشارك اجسامها فى الحركة ، فتدرك نفس ذلك ما يازمها ممّا بعد اجسامها وما يتبعها من الامور التى ينتسب اليها اذا رفعت الى مبادئها ، فيكون ادراكها لاجسامها على ضرب يلبق اجسامها ، فيكون انما تشبه بالادراك باجسامها من حيث اخذ صورتها ، ويستبع من صورتها صورة غيرها ممّا يتولّد وما يقارنها ويشاركها فى التأثيرات الصادرة عنه تتشوّق المبادئ المفارقة على ضرب آخر ليس الآن الكلام فيه ، فيكون لها ذكر بذلك الحظ من الإدراك .

فاما الأنفس الأرضية فانها تشبه أيضاً بالامور المدركة الارضية ، وتوسطها يتوصل الى ادراك الشبه ، وكل واحد من الشبهين هو مرتبة نازلة بالقياس الى التشبه بالعقل . وذكر المعانى العقلية ، وهو الانتقاش بالمعانى المعرّاة عن انقشور المخالطة لها الغريبة منها المعرّاة عن الجزئية التى هى من غواشى المعانى المنزهة الكلية التى هى تجريد المعنى عن الواحق الغريبة . فللنفوس تشبهات ثلاثة : تشبه بالعقل ليكون فيه كالذكر للمعانى العقلية ، وتشبه بالأجرام السماوية ، وتشبه بالأجرام الارضية ، واستحصال كل تشبه بعد زواله هو تذكير ما دوامه ذكر وحفظ ما) انتهى كلامه .

→

شديداً مورد انكار قرار داده ومعذلك به اتحاد نفس با صور عقلى وازباب انواع قائل شده است وبا تفاخر وابتهاج بذات كلمات ملاصدرا را درباب اتحاد بدون ذكرى ازقائل به عنوان تعليق در اين جا آورده است مگر امكان دارد كه آدمى معتقد شود به تجرّد تام نفس درابتدای وجود و نیز قائل شود كه نفس هر صورتى را كه تصوّر نمايد بآن صورت درمیان نفس اگر درابتدای وجود جوهر مجرد بالفعل متحصّل باشد ، قهراً هر صورتى كه بر آن وارد شود عرض خواهد بود كه در وجود متأخّر از معروض ومنضم با آن مى باشد .

(ب) - تقليداً لاساتذه من دون ان يشعر بعدم ملائمته لمبناه او مبنی شیخه الملا رجعلی .

ثمَّ انَّه ذكر فى شرح قول المترجم : «انما يأتية الخير الاول بتوسط العقل ...» .

بهذه العبارة : «ان المتوسط يتوسط على وجهين، فان منه موصل، ومنه حاجب .
واذا كان المتوسط المتوسط موصلاً جانباه بعد الايصال كأنه غير متوسط ، لأنَّه اذا
وصل ما يصل بالمتوسط ، فمن حيث وصل لا يتوسط ، وان كان من حيث وصل لا
يتوسط، وان كان من حيث به الوصل توسط .

واما المتوسط الحاجب ، فهو الذى لولاه ، لوصل الشئ . والخير الاول يصل منه
ثلاثة اشياء : احدها - الوجود ، الثانى - كمالات الوجود ، والثالث - جلية ذاتها ونيلها
ومعرفتها على الوجه الذى يمكن، فالمتوسط الموصل اما ان يتوسط فى كمالات الوجود،
فيكون موصلاً لكمالات الوجود . واما ان يكون موصلاً لجلية ذاته، فهناك يكون الموصل
مرتفعاً اذا وصل، فيكون الشئ مشاهداً لجلية الحق مشاهدة بلا توسط من حيث هى
مشاهدة ، وان كانت بتوسط من حيث هى مشاهدة معلولة لجلية الحق غير محققة بذاتها
عن القوابل ، وان كان المقبول لا يقع الا بمتوسط، فذلك توسط الايصال ، وهو رفع توسط
الحجب، فيكون التوسط كأنه زوال التوسط، فيكون جلية الحق سارية الى اقصى ما
يصح ان ينالها نيل المعرفة سريعاً للحجب» انتهى .

والفرض من نقل هذين الكلامين ، ان يظهر للمنصف السالك سبيل الحق بنور الولاية،
ان اسرار هذا الكتاب ممّا لا يناله مثل هذا العظيم مع توغله فى الفاسفة ، وانَّه لمّا
اراد الخوض تكلف بمثل هذه التكلّفات وتعسف عن الحق ابعدهما بين الأرض والسموات،
فكيف الظنّ بساير اهل النظر ؟ وقد قال ارسطاطاليس على ما نقل عنه : «ان هذه
الاقوال المتداولة كالتساميح نحو المرتبة المطلوبة فمن اراد ان يصحها فليحصل لىفسه
فطرة اخرى» لعلَّه اراد بالاقوال المتداولة الحكمة الرسمية وهى كالمراقبة لما قاله هناك .

قوله : «فان ٩٠ قال قائل ان كانت النصـ بتوهم ...» .

هذه هى المسألة الثانية عشر، والسؤال توطئة وتمهيد لها، وهى ان البسيط الذى
حقّقنا بهذه البيانات ، انَّه كل الاشياء التى دونه بنحو جملى لم يحتج الى معرفة شئ
منها واستحصائها اذا كان فى موطنه ومرتبته ولم تنزل عن مقامه كالنفس حين كانت

فی العالم العقلى فانَّها لا تحتاج الى تذكر ما فيها من المعقولات ، وهذا العقل (الف) البسيط حرى بان يطلق عليه الجهل، لكن هذا الجهل اشرف من العلم الذى عندنا فى هذا العالم الجسمانى ، بل النفس حين كانت فى العالم العقلى كأنها يجهل مادونها من المعقولات التى اشتملت عليها وطلبت علم ما فوقها من العقل والعلة التى هى الغاية المطلوبة لكل شىء .

وصورة السؤال هى: انكم قلتم، ان النفس اشتاقت الى ما فى العالم الحسى بتوهمها له، والتوهم هو الذكر ، فاذا صحَّ ذلك قبل ورود هذا العالم ، فليجز بعده .

والجواب من هذا التوهم الذى كان قيل: انما هو توهم عقلى، بمعنى انها لما كانت كل الأشياء على النحو الجملى على قياس ما يقوله القوم من العلم الاجمالى . نعم من شأن ذلك العلم ان يتميز ويتميز، اذا توجهت النفس اليها، ولهذا كان هذا العلم جهلاً، لكنَّ الجهل الذى هو اشرف من كل صور مكتسبة تفصيلية ، لأن المعلومات كلها حاضرة لديه بحيث اذا ارادت واحدة منها ، امكنت ملاحظتها ، بمعنى اذا ذكرت الأشياء التى هناك ، اى من حيث انَّها من ذلك العالم الشريف ، لم تنحط الى اسفل، وهذا مثل ان يجهل العقل ما فوقه من العلة الاولى، فانَّه لما لم يصل العقل بكنهه، فهو جهل، لكن هذا الجهل من العقل لما فوقه اشرف جميع العلوم العلماء لانه مشاهدة للجمال وفناء عنده واضمحلال الكل لديه . وكذا اذا ذكرت النفس تلك الأشياء من حيث اقتضاها للجلاء والاستجلاء فى العالم السفلى ، انحطَّت ، ومن ذلك يظهر ان العقل الذى هو علة النفس

(الف) - حق آنستکه قداماً قاعده : بسيط الحقیقة کل الأشياء را درمسأله علم تفصیلی هر علت مجرد مقوم وجود معلول نتوانسته اند مورد استفاده تام قرار دهند، لذا در عقل بسيط اجمالی کشف تفصیلی صور را انکار کرده اند و گفته اند: حق در مرتبۀ ذات عالم است باشیاء بالاجمالی و تفصیل را در عقول مفصله جستجو نموده اند ، لذا در علم اجمالی چون صور مادون تمیز در مرتبۀ علم اجمالی ندارند ، قهراً این مرتبه اجمالی علم نسبت به تفصیل خالی از جهل نمی باشد ، چون شیخ اعظم دیده است که این علم اجمالی کافی از برای ایجاد اشیا می باشد در علم عنائی که «برنامج» وجود عالم است به صور مرتسمه قائل شده است .

لذا ملاصدرا گوید : این علم نسبت به تفصیل صور دست کم از جهل ندارد .

یجهل ماتحتہ جهلاً هو اشرف من معرفة كل عارف، لانه كل الأشياء، فلا يحتاج الى معرفته، لعدم باعث على التوجه الى ذاته، فانه مستغرق في نور عظمة الله بحيث لا يشغل شغل، فمعرفة الأشياء بعضها ببعض، جهل عندها العلة من العقل، لانها اكتسابي انفعالي، فليست بمعرفة صحيحة تامّة. وهذا الاصل، اي: كون البسيط الحقيقة كل الأشياء التي دونه، ومع ذلك لا يسمى علماً، على انه اشرف من جميع العلوم، ممّا قد ورد في حكمة اهل البيت عليهم السلام، حيث ذكر مولانا الرضا، عليه السلام، في جواب عمران الصابي، لما سأل عن العلم الاول تعالى شأنه قبل وجود الأشياء، قال عليه السلام: انما يكون العلة بالشئ لنفي خلافه اي الذي ذاته علم وكلّه علم مالم يظهر في الوجود غيراً لا بأس بعدم اطلاق العلم الذي (ب) هو التميز او ممّا يلزم التميز فتبصر هذا هو

(الف) - وليعلم، ان العلم يتبع الوجود، ويدور معه حيثما دار ويكون في مرتبة واجباً وفي مرتبة ممكناً في موطن جوهرراً او عرضاً وفي عرصّة الذات غيب محض وهو مقام متبوعه بحسب غناؤه الذاتي لذا كليه مراتب وجود، مراتب علم حقّند بمعنى عالميته لا معلوميته وتحت هذا سرّ عظيم، اشار اليه ثامن اقطاب الوجود. اما كيفيّة علم مجرد بذات خود وبعلات ومعاليل خود عبارتست از شهود معلول خود در مرتبة ذات خود تفصيلاً لكون البسيط كل الأشياء التي مادونه بنحو اعلى واتم وهذا علّة علمه بمعلول خود در مقام مرتبة معلول علماً تفصيلاً حضوراً اشراقياً. اما علم مجرد بعلة خود عبارت از انكشاف علت جهت معلول بقدر وجود معلول نه باندازه وجود علت، لذا از آن بملم بوجه تعبیر نموده اند. اما اطلاق جهل بر این علم از باب مسامحه است.

(ب) - شارح علامه در کتاب اربعین در شرح حدیث عمران صابی علم در مرتبه و موطن ذات را انکار نموده و کلام امام همام علیه السلام، را - العیاذ بالله - بر آن حمل نموده است. در موطن ذات اسماء و صفات تعیین ندارند و مقام ذات چون صرف وجود است صرف علم نیز هست ولی نه باحاط مغایرت بین عالم و معلوم - لان کمال التوحید نفی جمیع التبعینات - چون علم مثل وجود در این مرتبه بکمال اطلاقه العاری عن جمیع القيود حتی قید الاطلاق باید اعتبار شود، لذا اطلاق علم بلحاظ تحقق تعیین علمی بر مقام ذات با اطلاق ذاتی منافات دارد، لذا ذات ینبوع علم و قدرت و وجودست و اما توجیه کلام مؤلف اثولوجیا از جهت اطلاق جهل بر این مرتبه، نفی علم حصولی است کما تفتّن به الشیخ.

اللائق لشرح ذلك المقام .

والشيخ لمّا لم يذق هذا الذوق ولم يسلك طريق الاشراق : حمل الجهل على الجهل بالامور الجزئية ، ونحن ننقل عبارته بعينها ليكون عبرة لأهل الاعتبار ، قال في قوله : « غير انّ ذلك الجهل اشرف ... » ، جواب الشك ، ان النفس قسّى حد ذاتها لا يجوز لها ادراك جزئى معين ، فلا يكون لها شوق جزئى ، بل يكون نوع من الشوق الكلى ، وان كان الى جزئى كالشوق الى الغذاء مثلاً ، حتى يتعيّن بسبب عن الشوق ، ولا يكون اذن الشعور بالبدن بحسب ذلك التغذية شعوراً جزئياً ، كذلك لا يكون تذكّر البدن اذا بقى بعده ذكراً وهمياً بل عقلياً غير مخصص ، وهذا الضرب من الادراك وان سمّيته توهماً عقلياً ، فهو جهل بالجزئى من حيث هو جزئى ، الا ان ذلك الجهل ليس جهل نقص بل جهل مشرف . وهذا كما قيل : ان لا يعلم فى كثير من الاشياء افضل من ان يعلم .

والجهل جهلان : جهل ، لما هو فى الرتبة العالية ، وجهل بما هو فى الرتبة السافلة ، وكل واحد له حكم غير حكم الآخر ، فالشئ العالى قد يجهل كنهه لكونه مجهول الكنه

→

بايد توجه داشت كه بطور كلى حمل كلام اثولوجيا بر آنچه ارباب شهود راجع بمقام ذات ونحوه تمیّز معلومات در ذات واحد وعدم معلومات ومعلولات بوجود تمیّزى قائلند درست نمیشاند ، چون موطن ذات ونحوه علم ذات بذات وانطواء كثرات در وحدت اطلاقى ذات ، خالى از اشكال بل مناقشات نمى باشد ، چون اين كتاب از يكي از اتباع افلاطون است كه به علم تفصيلى از باب عدم تحقق معلولات در ذات قائل نيست ، اين كتاب بفرض آنكه از معلم باشد ، او چون تصريح بصور مرسمه نموده است ، وملاك علم تفصيلى را در صور مرسمه وعلم عنائى جستجو نموده است و افلاطون و اتباع او از اشراقيه ملاك علم تفصيلى حق را در مرتبه وجود مثّل نورى اعتبار کرده اند ، چون در علم بكثرات ، ملاك كثرات و تمیّز وجودى بايد واقعيت داشته باشد و چون علم بعموم مطلق تعلق نمى گيرد و اشياء به تفصيل در ذات وجود ندارند ، ناچار علم تفصيلى در آنجا نمى باشد . بهمين مناسبت صدر المتألهين تنها فيلسوفى است كه تمهيد مقدمات وتأسيس قواعد كلييه باثبات علم تفصيلى حق در موطن ومشهد ذات پرداخته است .

وهما ذكرنا ظهر ما فى كلام المحشى من الخلط والاشتباه وتحقيق الكلام تفصيلاً يحتاج الى مجال واسع .

والشیء السافل قد یجهل کنهه لكونه فی ذاته مجهول کنهه كالجزئی ...» انتهى .
قوله : لآنه لوعرفها معرفة تامة لكان هو فوقها وعلة لها .

دلیل علی ان العقل لا یعرف ما فوقها من العلة معرفة تامة ، وفی ذلك تصریح بان العلم التام بالشیء انما یكون بالاحاطة التامة ، والمحیط بالشیء یكون فوقه ، وهذا انما یصح فی العلة بالنظر الی معاولها ، اذا لشیء الی ما یشتمل علیها كالعقل بالنظر الی المعقولات الی احتوا علیها وان كان ذلك ترجع الی الملیئة ، لان ما فی ذات العقل هی الحقایق الخارجیة الی صدر منه بتوسط النفس .

وبالجملة فالعقل التام لا یتحقق الا بالایجاد المستلزم للاحاطة ، فلو كان العقل یعقل العلة الاولى عقلاً تاماً لكان محیطاً بها وعلة لها ، فتصیر العلة معاولاً والمعلول علة .

والشیخ الرئيس قال فی تعلیقه علی هذا القول بناء علی مذهبه من العلوم الصوری بهذه العبارة : «العقل لا یتصور فیة الحقيقة الالهیة الا بضرب من المقایسات واعتبار اللوازم ، وبالأشیاء الخارجة عنه كما یفطن من طریق الرسم ، ولو كان ذات العقل ذاتاً یتوصل من ذاته الی ان یتثبت له حقيقة کنهه الاول ، كان ذات العقل موجبة لذات الاول حین یازم عنها اکتناه ذات الاول ، واذا كان ماهیته غیر موجبة لماهیة الاول بل الأمر بالعکس ، لم یکن عاى ذات العقل للعقل نائل عن ذاته الی ذات الاول ، بل انما یطلع علیه حقيقة ذات الاول من ذات الاول من حیث یجب له لظوع علی کل مستعد قابل وجوباً من جهته ، وایس جهة القابل الا الاستعداد ، فیکون ادراکه من حیث ینال عنه فقط من غیر وجوب من ذات العقل ولا لمیته اصلاً ومن عادة القوم ان یجعلوا مثل هذا الإدراك فی التصورات والتصدیقات جمیعاً ناقصاً غیر مكتسبة . واما الکلام المفصل فیة فلیتأمل فی الكتب والمباحث المشرقیة» انتهى .

قوله : «اضطرت^{٩١} ان یكون هناك ایضاً تقبل الآثار ...» .

هذه هی المسألة الثالثة عشر وهی ، ان النفس اذا صعدت الی العالم العالی ، فلا تحس ولا تنوهم . وبالجملة لا تذکر شیئاً من العلوم الانفعالیة المكتسبة فی هذا العالم الحسی ، بل المعقولات الی هناك کنها علوم فعلیة فی ذات النفس العقلیة ، وان كانت نتائج لما اکتسبته هی هنا فعال اذا صارت فی العالم العالی لم تذكر شیئاً مماعلمته ، ولا سیما اذا كان العلم الذی اکتسبته ذیئاً ای عاماً متعلقاً بالامور الخسیة کقوانین الطبابة والبیطرة

ومعرفة الصناعات بل على رفض جميع الأشياء التى نالت من هذا العالم ، والا لزمها بالضرورة ان تكون فى عالم العقل الذى هو عالم الفعلية والشهود، والحضور اثر الصورة والقبول والانفعال وامارة الاستعداد والامكان الاستعدادى لانها مرتبة متأخرة الوجوب بل عالم الوجوب على ما يراه اهل الحق وهذا قبيح لكونه خلاف مقتضى طبيعة العالم العقلى على ان الله لو قبلت تلك الآثار لكان ذلك بتوسط الوهم ، وقد سبق ان النفس كلما توهم شيئاً صارت متشبهة به متصورة بصورته، فياخذ ان يكون اذا كانت النفس فى العالم العقلى الصرف، يضطر ان يكون فى عالم المثال والخيال بل فى عالم النحس وموطن الزوال .

ثم ان الشيخ الرئيس جزاه الله خيراً قال فى بيان تلك المسألة : « ان المراد بذلك نفى العلم بالجزئيات » وانت خبير ان الشأن اعلى من ذلك قال بهذه العبارة : « اقول ان النفس لا تذكر احوال العالم من حيث هى جزئية ، وبهذه الجهة يكون مذكورة ، والا لوجب ان تعرض لها الانفعالات الجسمانية ، لان ادراك امثال هذه الأشياء يكون بانفعالات جسمانية ، فانها انما يمكنها ان يتصورها التصور المشوب الى القوة المتوهمة المتصورة ، وذلك انما يكون لها اذا انفعلت بتوسط آلة بدنية وصار لها الآثار الخاصة بالعالم الجسماني ، فتكون المفارقة كأنها مواصلة ... » .

ولم يدرك الشيخ ان هذا العالم كلها شهود فى شهود وتجلي فى تجلى، والنفس فى هذا العالم الشريف لم تتوجه الى غير انوار العظمة والجمال وسطوات العزة والجلال، وقد ذهلت عن نفسها وتركها فى جانب فكيف بغيرها فلا تغفل (الف) . قوله ٩٢ : « ونريد الآن الخ » .

هذه هى المسألة الرابعة عشر والخامسة عشر، اما الاولى فى توحيد النفس ذاتياً وصفاتياً وفعلياً ، وهذا احسن ، حيث عبر عن هذا التوحيد بذكر العلة التى لاجلها وقعت الاسامى المختلفة على النفس، لان ذلك يفيد، ان النفس فى كل موضع كأنها بتمامها فيه، وبذلك سميت باسم يناسب ذلك الفعل، وهكذا فى موضع آخر . وهى مسألة عظيمة شريفة فى معرفة النفس قد اشير الى مقدمتها فيما قبل، وهى ان النفس كل قواها لا

(الف) - هرنفى با حفظ نيل بمقام تجرد بمقام فناء تام نميرسد تا غير حق را نبيند وفناء اختصاص به عقول اصلية وعقول لاحقه سالك طريق باطن دارد نه عقول متحلى بصور عقلى انفعالى ومجرد قابل هيئات مكتسبه، از اعمالى كه بين او وحق حجاب اندر حجابند .

بمعنى أنّها مجموع قوى كانتّها اتّحدت معها، بل على معنى أنّ لها قوة واحدة هي ذاتها، فهي بذاتها النامية الحساسة الدراكة الفعّالة لجميع أفاعيلها، لكن صدور تلك الأفاعيل بعضها عنها وظهورها منه من دون توسط آلة وأداة، وبعضها بتوسط، والمتوسط ليس لها فعل أصلاً، بل بعضه كالنفاس للتّجار، وبعضه كالشبابيك والروازن للمناظر.

وأما الثانية، فهي أن النفس مع كونها من عالم القدس والتّجشّد وموطن الوحدة والبساطة الحقّة، فهي تتجزّى وتقبل القسمة بالعرض، والجسم لما بيّنا أنّها كلّما توجهت إلى شيء فهي تصير كانتّها هو، وهذان الاصلان عظيمان في معرفة النفس طريقان لمعرفة الربّ وتوحيدهاته الثلاثة، وبها يدفع كل رأى من الآراء الباطلة في النفس كما يظهر للمستبصر.

قال بعض الاساتيد الاعلام وهو ممّن (الف) وصل إلى ذروة هذا المقام: «الحق أنّ الإنسان له هويّة واحدة ذات نشأت ومقامات وابتدى وجوده أولاً من أدنى المنازل ويرتفع قليلاً قليلاً إلى راحة العقل (ب) والمعقول كما أشار إليه سبحانه بقوله: «هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً» إلى قوله: «أما شاكرًا وأما كفورًا» ولم يكن للنفس مع البدن رابطة اتحادية لا كرابطة اضافيّة شوقيّة، كما زعم أنّها كمن يعشق مجاوراً لم يكن سوء مزاج البدن وتفرق اتصاله هو، لا للنفس الاحساس كآلام عقليّة أو وهميّة، فالنفس الانسانية لكونها جوهرًا قدسيًا من سنخ الملكوت، فلها وحدة جمعيّة هي ظل الوحدة الالهية، فهي بذاتها قوة عقليّة إذا رجعت إلى موطنها الأعلى متضمّنة لقوة حيوانية على مراتبها من حد التخيّل إلى حد الاحساس المسمى، وهو آخر مرتبة الحيوانيّة في السفالة، وهي أيضاً ذات قوّة نباتيّة على مراتبها التي ادناها الفاذية واعلاها المولّدة، وهي ذات قوّة محرّكة طبيعيّة قائمة بالبدن، كما قال فيلسوف الأعظم ارسطاطاليس من: أن النفس ذات اجزاء ثلاثة، نباتيّة وحيوانيّة ونطقيّة،

(الف) - أراد به صدر أئمة الحق واليقين صاحب الاسفار.

(ب) - الرواحة: وجدانك السرور الحادثات عن اليقين - م.

(ج) - س ٧٦، ي ٤١.

لا بمعنى تركيبها من هذه القوى، لأنها بسيطة الوجود، بل بمعنى كمال جوهريتها وتامة وجودها وجامعية ذاتها لهذه الحدود الصورية، وهذه القوى على كثرتها وتفنن افعالها معانيها، كلها موجودة بوجود واحد فى النفس، ولكن على وجه بسيط لطيف يليق بلطافة النفس، كما ان معانى الأنواع الجسمانية توجد فى العقل متحدة لكن بوجود عقل تام الوجود صابرة ايّاه بعد ما ارتفعت عنده من حد المحسوسية الى حد المعقولة، وكما توجد فى العقل جميع الأنواع الطبيعية على وجه ارفع واعلى، فكذلك توجد بوجود النفس جميع القوى الطبيعية والنباتية والحيوانية وجوداً نفسانياً ارفع من وجودها فى موضعها. وبالجملة النفس الادمية تنزل من اعلى تجردها الى مقام الطبيعة ومقام الحاس والمحسوس ودرجتها عند ذلك درجة الطبايع والحواس، فتصير عند اللمس مثلاً العضو اللامس، وعند الشم والذوق عين الشام والذائق، وهذه ادنى الحواس، واذا ارتفع مقام الخيال كانت قوة مصورة، ولها ان يرتفع عن هذه المنازل الى مقامات العقل القادسة، فيتحد بكل عقل ومعقول...» انتهى كلامه، اعلى الله مقامه.

قوله ٩٣: «والجسم يحتاج الى النفس ليكون منبثة فى جميع اجزائه...» .

فى بعض النسخ يحتاج الى الجسم، ليكون منبثة فى جميع اجزائه. ويؤيده ان الجملة السابقة عليه ذكر بيان احتياج الجسم اليها بقوله: اذا رأينا طبيعة الأجسام تحتاج الى النفس لتكون حسية. فالظاهر ان الجملة الثانية لبيان حاجة النفس الى الجسم وعلى الجملة سر ذلك هو ما قال الشيخ اليونانى على ما نقل عنه: «ان الفلك موضوع فى وسط النفس» ومعناه على ما ارى المجرد الذى هو النفس الكلية الالهية التى تلك الأنفس اشعة نورها واضواء شمسها، لَمَّا كان نسبة المجرد الى ذى المقدار نسبة واحدة فاذا نسب هو اليه يكون ذلك باحاطة الشبهة باحاطة الدائرة لما فى وسطها، والا لاختلفت النسبة، وهذا واضح. فشروق نور النفس على الجسم الكل من جميع جهاتها يتحصص لا بذاتها، بل باعتبار نور المحاط، وفى كل شبكة ووزن يظهر ضوء حسب استعدادها شدة وضعفاً وياخذ ذلك المقدار من الكل نصيبه قدر سعة درجته، فتلك الضوء التى هى عبارة عن النفوس الجزئية المنبعثة عن النفس الكلى السماوية والارضية فى كل واحد من حصص هذا الجسم الكلى يتحصص ايضاً حسب تجزئه.

قوله: «وانما التفاوت بين النور الاصل وتلك الاضواء مع اشتراكهما فى التحصص»

يظهر من ان النفس الكلية لشدة نوريتها الذاتية لم ينحلَّ ولم ينزل من مقامها العقلي، بخلاف الأنفس الجزئية كما دريت سابقاً فتبصّر .

قال بعض العارفين في كيفية تكون الجنين، ان المادة تستعدّش لأمر واحد هو النفس، ولكن النفس لها آلات ولوازم قوى متخالفة يتحدّ نحواً من الإتحاد ، فوجب ان يكون في المادة استعدادات بالقوة مختلفة، يتحدّ على ضرب من وجوه الوحدة ، وهي كيفية المزاج ؛ كاتحاد اشياء فيها تركيب .

ثم كل قوة يجب ان تكون فيها هيآت هي لوازم لتلك القوة بها تصوير فعالة، فسبب هذه الآلات ينقسم عضواً واحداً الى اعضاء بشره، وبسبب اختلاف ترتيبات القوى يختلف اوضاع هذه الأعضاء ، وهذا كما انّه بهيآت وجدت في الاول والعقول الفعالة اعني المعقولات ، وجد ما بعدها ، وكأنّه ينتقش في العقول تلك الصّور على سبيل اللزوم ، فكذاك ينتقش في القوة الفاذية مثلاً صورة شكل الانسان بشركة المادة لوجود هذه القوة في المادة ...» .

والفرض هي الإستبعاد فيما نحن فيه ، واذ كان كلامه في مقام آخر وهو صدور الأفاعيل عن النفس بتوسط قواها وهيآتها .

قيل : وسبب ذلك ، ان جميع الموجودات التي بعد الأول تعالى يشتمل بوحدته على لوازم وهيآت ومعاني كثيرة بحسب مقام ومرتبة في الوجود يحاكي السبب الاول في كونه واحداً ، ومع وحدته عين جميع الصفات الالهية والاسماء الربانية ، وانّه الكل في وحدة . فالنفس الانسانية مجتمع في ذاتها جميع ما يتفرّق في البدن وصور الأعضاء ظلال لاختلاف القوى المدركة والمحركة المنبثة آلاتها في ساير الأعضاء انبثاث الروح المنبعث من القلب في الاوردة والشرائين ، وتلك القوى مع اختلافها وتشعبها يجتمع في البدن وصور الأعضاء من القوى في وجود النفس ويتحدّ بها النفس كاتحاد العقل بالمعقولات» .

اقول : فكان البدن والقوى والأعضاء هي تفاصيل ما اجمل واندمج في النفس ، لكن لضيق درجة الجسم انبثت النفس حسب مراتب قواها، وبيانها التي في ذاتها في الجسم، كالجوهر الذي يضع واحداً واحداً من جواهر المخزون في بساط الشهود لكن لما خلق له . قوله : «فان^{٩٤} قيل: النفس لا يتجزى في حسب اللّمس ...» .

لعلَّ مبنى السؤال أنَّه لما كان عارضاً لمجموع البدن من حيث هو مجموعه كما قيل فى الشكل المخروط وامثاله .

فالجواب : انَّ هذا قياس مع الفارق ، فان المخروط قد حلَّ لا من حيث ذاته المنقسمة ، بخلاف قوَّة اللَّحمس ، فانَّها قد عرض للبدن من حيث أنَّه جسم متجزى باعضاء واطراف ، وهذا هو المراد بقوله : لانها ابدان . اى كائنها صارت عين البدن وكل جزء من اجزائه (فتدبر) .

قوله : « فكذاك ^{٩٥} قوَّة النفس النامية ... » .

اعلم انَّ هذه القوى انَّما امتازت بعوارض انسانية من تقدَّم بعضها على بعض واستخدام بعضها قبل بعض كائنها بمنزلة اجزاء النفس الانسانية بالمعنى الذى قلنا فى صدر المسألة ، وانبثت فى اجزاء البدن كل قوَّة فى موضع يليق بها ، فيقسم النفس اولا الى اجزاء ثلاثة : نفس نباتية ، وموضها الكبد ، ونفس حيوانية (الف) ، وموضها القلب ، ونفس انسانية ، وسلطانها الدماغ . وهذه النفوس متعاقبة فى الحدوث والبقاء ، فالانسانية مخدومة القوى كلها تخدم العقول وتستخدم قوتان : محرركة ، ومدركة . والمحرركة اما باعثة ، او فاعلة . والمحرركة الباعثة يسمَّى بالشوقية ، ولها شعبتان : احديهما - شهوانية ، والاخرى - غضبية يخدمها المحركة الفاعلية ، وهى تستخدم الاوتار والرباطات المتصلة بالاعضاء المستخدمة لها ، وفى خدمة الشهوة يجذب الاوتار الى جانب المبدأ وهو القلب ، وفى خدمة الغضب يوجبها ويمددها الى خلاف تلك الجهة الدفع .

واما المدركة فقسمان : قسم يدرك من خارج ، وقسم يدرك من داخل . والمدرك الداخلى الطف واشرف من المدركات الخارجية ، وهى بمنزلة القشور والنشالات ، وكل منهما ينقسم باقسام مشهورة . وهذا تعديد القوى على سبيل التصنيف ، اى جعلها صنفاً صنفاً ، لا انواعاً حقيقة .

اذا عرفت هذا فاعلم ، ان العقل الذى مخدوم الكل مجرَّد عن هذا العالم ذاتاً وتعلقاً ، وموطنه العالم العقلى .

(الف) - موضع نفس النباتية الكبد والحيوانية القلب والانسانية الدماغ .

والنفس لما عرفت أنَّها هبطت بتوهمها ذلك العالم، فهي مجرَّدة عن العالم ذاتاً لا تعلّقاً، وهي في موطن الوهم، فالوهم مجرَّد الذات عن الجسم لا مجرَّد التعلّق، فعالمه عالم المثال المجرَّد عن انمواد العنصريّة، لا عن المادة اللطيفة التورانيّة. وكذا الخيال حكمه حكم الوهم، والصّور التي في هذا العالم المثالي صور نوريّة جسمانية، لا كتعشّد العالم العنصری، لأن صور الخياليّة وان كان يتميزّ الأجزاء فيها بعضها عن بعض، الا أنَّه لا تراحم ولا تضایق هنا، بل الصّور كلّها في هذا العالم في حضوره واحدة، وهذا من التوسع الالهی حيث يكون ذلك العالم المثالي اوسع من هذا العالم الجسمی العنصری باضعاف مضاعفة، ومع ذلك يكون في جنب العالم العقلي في حيز خردلة، فكيف حال الصّور التي فيه. فالروح الدماغي هو كرسى سلطان النفس وموضع قواها الإدراكيّة من سنخ هذا العالم، ولذا يشاهد فيه الكبير والصغير، ولا مزاحمة ولا ممانعة.

واما القوّة النباتيّة والنّاميّة والحيوانيّة، فهي الطّف من الحواس الظاهرة، وهي اشدّ تجسّماً لكونها في ظاهر البدن الكثيف، وهي من القوى الباطنة، وهذه النسبة وفعت بين النباتيّة والحيوانيّة، لأن موضع النباتيّة الكبد، وهي: جسم كثيف بالنسبة الى جسميّة القلب الذي هو موضع القوى الحيوانيّة من الشهوة والتغضب: والدليل على لطافتها: أنَّها لا يفعل افعالها بالآلات البدن من الحواس والأعضاء الظاهرة.

فقد ظهر: ان قوى النفس على نحوين: احدهما - ما يتجزّى بتجزّي الجسم، الا ان بعض ذلك اشدّ تجسّماً، وبعضها اقلّ.

والقسم الثاني، وهي التي يخدمها الحواس، ويرد عليها ما اكتسبها، وهي لا تتجزّى كالأرواح الدماغيّة، كما بيّنا في الوهم والخيال، وهذه الحسايس كلّها ينتهي الى تلك الحواس الباطنة، فيعرف تلك الأشياء الواصلة اليها وتميزها ويتصرّف فيها من غير قبول وانفعال، بل من قبيل الفعل كما يزعمه الظاهريون من الفلاسفة، بان ادراكها بانتقاش الصّور الذي يلزمها الانفعال، بل ادراكها كما قلنا بتوجّهه لا الى الظاهر، ومشاهدتها لما فيه، وذلك فعل. وتحقيق عالم المثال على النحو الذي ذكرناه، وان كان قد مضى ما يشير وجوده، لكن سيجيء تفصيل القول في ذلك في مقامه انشاء الله تعالى.

قوله: « فنقول^{٩٦} ان لكل قوة من النفس موضعها... ».

اراد ان ذلك التجزّي وحصول المواضع لا لحاجة النفس اليها لان تبيّن فيها قواها،

بل قد علمت أنَّها تفعل قُوة واحدة افاعيلها، لكن لما كان كونها فى البدن اضطرَّها الى انبثاث تلك القوى وانتشارها اما ليس البدن مقام الجمعِية والاتحاد ، بل هو عين مرتبة الخلاف والافتراق، فلذلك جعلت النفس كل واحد من تلك المواضع مستعدة، لان تظهر منها افاعيلها ، فاذا هيَّأتها على النحو الذى يلايم لقبول فعلها، اظهرت قوتها من تلك الاعضاء ، والا فليس للنفس كما بيَّنا مراراً قوى مختلفة، ولا هى مجموع قوى حتى اذا تعلقت بالبدن، انتشرت تلك القوى المجموعة فيها ، بل تلك القوى فى النفس بنوع بسيط هى ذاتها الوحداينة البسيطة، فلما كانت هى الفاعلة المعطية تلك القوى للأبدان، نسبت اليها لانها جهات افاعيلها، فهى اولى بان ينسب الى النفس، والا فهى قوى الأبدان، وكل شئ ما فى المعاول من الخيرات والامور الشريفة فهى اولى بان ينسب الى العلة، وان كلَّه من العلة ، لكنَّ النقصانات والخصايس لما نشأت من ضعف استعداد المعول او خسئتها، لم يجز ان ينسب الى العلة .

قوله : «ان لم^{٩٧} يكن كل قوة من قوى النفس فى مكان ..» .

اراد ان كون القوى فى مكان، انما هو لاضطرار كون النفس فى البدن بوجوه :

الأول - انَّه لو لم يكن كذلك، لم يكن فرق بين النفس فى عالمها العقلى، وهبوطها الى العالم السفلى ، فيكون وجود البدن لها امراً باطلاً معطلاً ، ولا تعطيل فى الوجود .

والثانى - انَّما جاء فى البدن لتكتسب من هذا العالم الجسمانى بالتحريكات والادراكات اشياء يستعد بها للصعود الى عالمها، ولم يمكن تحصيل ذلك الا . بذلك القوى ولذلك قال ارسطو : «من فقد حساً، فقد عاى» .

قوله : «فان^{٩٨} بعض قوى النفس فى مكان ...» .

السؤال واضح ، وجوابه انَّه لو كان كذلك لكانت النفس لم يكن بتمامها فى البدن، بل بعضها فيه وبعضها خارجة، ولما كانت قوى النفس ليست غير ذاتها لزم من ذلك تجزئ ذات النفس وذلك قبيح .

قوله : «ونقول بقول^{٩٩} مستقصى ...» .

هذا باطن المسألة التى سبقت ، وهى المسألة السادسة عشر فى الحقيقة ، وهى ان قولها : سابقاً ان النفس تتجزئ بالعرض حسب تفرق قواها فى مواضع البدن ، انما هو قول ظاهرى ، وان كان لا يخلو من تحقيق، لكن الحق الحقيق بالتصديق، ان النفس ليست فى البدن، ولا قواها فيه، سواء كانت داخلة فى البدن، او خارجة عنها وفى عالمها،

بل تلك المواضع انما جعلتها النفس في البدن وعينتها كالروازن والرواشن بظهور افاعيلها، وان النفس وقواها كلها مجردة عن المادة، مقدسة عن الجسمانية والعرضية، وذلك لأن المكان مطلقاً يحيط بالشئ المتمكن وذلك يتوقف على كون المتمكن جسمانياً، فكل شئ ذي مكان جسم، والنفس وقواها التي اتحدت بها ليست جسماً ولا جسمانياً . وقولنا : ان كل قوة من النفس في مكان من البدن ، لا نعني بذلك، بل اردنا انّها يظهر فعلها الخاص من هذا المكان، وفعلها الآخر من ذلك المكان ، وذلك لضيق درجة الجسم وعدم سعته الذاتية، لأن يجتمع فيه الأفاعيل المتفنّنة، وهذا معنى قوله : لان الكل من الجرم لا يكون في المكان الذي فيه الجزء . فاما النفس ، فكلها حيث جزئها، لا ان ههنا جزءاً وكلاً في الحقيقة . فتبصر - وكيف يكون النفس التي هي عين قواها في مكان، وهي علّة المكان ، ولا يحيط المعلول بالعلّة ، بل العلّة محيطه بالمعلول احاطة خارجة عن الآين، اذ هي قبل الآين. اما كون النفس علّة للمكان، فلانها علّة للجسم حيث جسمت، وتعطى الصورة للهولي، وفتحقق الجسم والمكان على الاطلاق من لوازم الجسم، وعلّة المازوم علّة لجميع لوازمه على ما هو التحقيق .

قوله ١٠٠ : «ونقول : ان النفس ليست في البدن ...» .

هذا القول وما قبله وما بعده تنبيهات على تجرد النفس .

اقول : هذه وان كان استحسنات ومقبولات ، لكن لما ذهب بعض الاقدمين على ما نقل الشيخ في الشفا عنهم الى كون النفس كالأجسام والاعراض ، سلك في الإبطال على ما يوافق زعمهم . فمن القائلين بالجسميّة من جعلها من الاجرام الذي لا يتجزى كريّاً ، ليستسهل دوام الحركة ، وزعم ان الحيوان يستنشق ذلك بالتنفس ، وان النفس غذاء النفس يستبقى النفس بادخال ما يخرج من ذلك الجنس من الهباء عند الأجزاء التي لا تتجزى التي هي المبادى ، وانّها متحركة بذاتها كما ترى من حركة الهباء . ومنهم من قال : انّها ليست هي النفس، بل ان محرّكها هي النفس، وهي فيها تدخل البدن بدخولها .

ومنهم من جعل النفس ناراً ، ورأى النار دائم الحركة .

ومنهم من رأى الشئ يدرك ماسواه، لأنّه متقدّم عليه ومبدأ له، فوجب ان تكون

النفس مبدءاً ، فجعلها ناراً ، او هواءً او ارضاً او ماءً .

ومال بعضهم الى القول بالماء لشدة رطوبة النطفة هي مبدأ التكوّن .

وبعضهم جعلها جسماً بخاريّاً ، اذ كان يرى البخار مبدأ الأشياء ، الى غير ذلك من الآراء الفاسدة ظاهرها . ففى هذا الكتاب سلك فى الابطال على مسلك ما يعتقدون ، فقال اولاً : ان النفس ليست فى البدن ، كما يكون الشيء فى الظرف ليشمل تلك الآراء جميعاً . ثم ابطال بوجوه بعضها خاص وبعضها عام .

الوجه الاول : انّه لو كان كذلك لكان مماسّاً لها بسطحه ، فيكون البدن فارغاً عنه ، فيكون غير ذى نفس ، فلا يكون كمالاً له ، اذ الكمال ما يصير له الشيء نوعاً ، اى الامر الناقص المبهم تامّاً وحقيقة نوعيّة ، وظاهر ان المكان مبين للمتمكّن ، ولا يحصل من اجتماعهما نوع محصّل ، اذ صورة الاستدلال على وجود النفس صدور الآثار من الاجسام لاعلى وتيرة واحدة ، واذا ليس من المادة المشتركة والجسميّة العامّة ، فهى لخصوصيّة فى الاجسام وقوّة فيها ، وكل قوة يصدر عنها الآثار لاعلى وتيرة واحدة ، يسمى نفساً ، فهى اسم لها لا من حيث ذاتها ، بل لكونها مبدأ تلك الآثار ، فيجب كونها تقوى على تلك الأفاعيل قوّة ، وبالقياص الى المادة التى يجتمع منها جوهر نباتى او حيوانى صورة ، وباعتبار كون طبيعة الجسم الذى هو الجنس ناقصة ، وبانضياها اليها تكمل نوعاً خاصاً ، وكمالاً ، وليس للمتمكّن بالنسبة الى المكان هذه الخصوصيات فتدبر .

الوجه الثانى : لو كان كذلك ، لزم ان يسلك النفس الى البدن سلوكاً تدريجيّاً قليلاً قليلاً ، كما يسلك الماء الى الكوز ، ويجب من ذلك وجود الظرف بتمامه قبل المظروف الذى هو النفس ، وقد ثبت فى الاصول الفلسفيّة ونحن قد اشرنا الى بعضها سابقاً ، ان النفس هى الفاعلة للبدن بامداد كلمة الالهية واعانة ملك من الملائكة المدبّرة وقوّة من القوى السّماوية ، وانّ فيضان النفس دفعى ، بل غير زمانى فى النظر الجليل .

ثم هذه الحركة اما حركة اينيّة ، وهى مى قبيل الماء حقيقة ، كما هو ابسط من بعض الأقوال ، يلزم ان يبطل بعض النفس لنشف الظرف اياها ، كما يشاهد فى الكوز ، وهذا قبيح ، لانه يلزم ان لا يكون النفس بتمامها موجودة .

واما ان يكون حركة فى الإشتداد من الأضعف الى الأشدّ ، وقد بين فى مكانه انّ تلك الحركة يجب ان يكون فى كل آن نوع لا يكون قبل ولا بعد ، وبهذا المعنى عبّر عن انعدام النوع السابق بالنّشف والاضمحلال . وهذا ايضاً غير جائز ، لانه ان كان فى جميع مراتب الاشتداد يصحّ اطلاق النفس ، فيكون النفس انواعاً غير متناهية ، وان لم يصدق فى اثناء

الحركة (الف) ذلك الاسم ، بل يصير فى منتهى الحركة (ذلك الاسم بل يصير فى منتهى الحركة) نفساً فتلك الحركة يستدعى موضوعاً تتوارد عليه الصور الى ان تحدث النفس ، فذلك الموضوع اولى بان يكون بدنًا للنفس ، على انّه يلزم تقدم البدن على النفس ، وقد قلنا : انّه ليس كذلك .

الوجه الثالث : لو كان كذلك ، اى لو كانت النفس فى البدن كالجرم فى المكان ، فيكون هى لا جرمًا على ما يقتضيه السبقية ، ولعلّه كان بذمتهم ايضا بالدليل الذى ذكرنا فى اثبات النفس ، ومن البين : ان المكان هو البعد المجرد وهو المكان الحق ، وهو لاجرم ، والنفس ليست بجرم كما قلنا ، ينتج من الشكل الثانى ، ان المكان الحق هو النفس ، فلا حاجة للنفس الى المكان ، لانّه هى ، فالنفس هى الكل ، لأن المحمول اعم ، والكل محيط بانجزء يحصره ، ولعلّ هذا هو الذى قد نقلنا من الشيخ اليونانى احد تلامذة ارسطو ، من ان الجسم الكل موضوع فى وسط النفس . ولعمرى هذا غاية ما يقال فى حل هذا المقام .

الوجه الرابع : لعلّه اخذ من راس وغير بالسؤال والجواب بقوله : فان قال قائل : لابدّ من ان تقول ، ان النفس فى البدن كالشئ فى المكان ، ثم سلك فى الجواب طريقة القول بالسطح فى المكان على المذهب المشهور عن ارسطو وهو الصحيفة الاقصى ، اى الأبعد الذى هو السطح الباطن ، وهو ليس بجرم ايضا ، لكنه جسمانى ، بخلاف البعد ، فلو كانت النفس فى المكان ، لكانت فى تلك الصحيفة ويكون اثرها فى مكانها ، فيبقى ساير اجزاء البدن بلا نفس . وهذا الوجه غير الوجه الاول بادنى عناية كما ذكرنا من قيد التأثير .

الوجه الخامس : ان البدن يتحرك بتحريك النفس ايّاه ، فلو كان مكانا للنفس لزم ان يكون هو المحرك للنفس كما هو الشأن فى المكان والتمكّن ، ولكان اذا فسد البدن لزم ان يفسد النفس ، كما انّه اذا فسد المكان بطل المتمكّن من الحالة التى كان عليها ، وتلاشى كالماء اذا فسد الكوز ، وليس المتمكّن الذى هى النفس ك بعض الأمور الذى يمكن ان يقع فى اى مكان اتفق ، بل هى لو كانت كذلك لكانت خاصّة بالبدن ، بل نفس خصوصيّة المكان ، فيفساده يفسد حقاً ، والحال ان النفس عند مفارقة البدن اشدّ ثباتاً واطهر بقاءً للبرهان على بقائها بعد خرابه .

قوله ^{١٠١} : « ان المكان هو بعدها ... » .

على ما يراه افلاطون الالهى . غرض السائل ، اننا نقول : بان المكان هو البعد ، فاذا كانت النفس فى البدن كالشئ فى المكان ، يكون على القول بالبعد سارياً فى جميع اجزائه ، بناءً على ما قالوا : ان البعد المكانية اصل بعد المتمكن من دون امتناع ، لأن منشأ الاستحالة اليه اصل الذى هو المادية لا يوجد فى احدهما .

فالجواب : ان البعد المكانى الذى هو الفراغ قد شغله البدن وملاؤه ، فلو كان للنفس مكان يكون البدن الذى هو المالى مكانه ويلزم منه اليه اصل المستحيل اذ لم يبق للبعد المكانى فراغ حتى يكون مكاناً للنفس ولو بقى فراغ لكانت النفس فى هذا الفراغ دون البدن فلتيامل .

اقول : لم اجد لهذه الاقناعات الى الآن مَحْمَلاً يوجب الركون اليه لاحد من الناظرين فى هذا الكتاب ، وما ذكرته غاية ما يمكن ان يقال فى تصحيح تلك الخطايات .

قوله : « وليست النفس ^{١٠٢} ايضاً فى البدن كالشئ المحمول ... » .

يريد ابطال كون النفس عرضاً مزاجياً ، او غيره ، والدليل على ذلك : ان الشئ المحمول اما من آثار ذلك الشئ الحامل ، او من الخارج ، وعلى التقديرين يكون للحامل دخل فى وجوده ، اما على الفاعلية ، او القابلية ، ويشملها كونه اثرأ للحامل ، والشئ المحمول انما يفسد بفساد الحامل ، وان كان يبطل بغير ذلك ، فلا يضّر فى الدليل ، والنفس ليست كذلك ، لانها يفارق البدن من دون بطلان البدن ، بل ببطلان العلاقة فقط ، والبدن باق الى ما شاء الله تعالى .

قوله : « وليست النفس ^{١٠٣} فى البدن كالجزم من الكل ... » .

صورة الجواب ، ان الجزئية والكلية اما من قبيل التركيبات الغير الحقيقية كما قلنا فى كون النفس فى البدن كالشئ فى الظرف فقد بينا بطلانه ، واما ان لا يكون كذلك ، بل بحيث يحصل منهما مزاج ثالث كالمعاجين ، او نوع ثالث كالهبولى والصورة ، فيكون كل ما يفعل النفس من الافاعيل يصير موضوعات لنفسه ، مثلاً لو اعطت النفس شكلاً لبدن ، لكانت نفسها ايضاً موضوعة للشكل المذكور الى غير ذلك من الامور (الف) .

(الف) - واعلم ان البدن باعتبار كونه المادى المستعد لقبول النفس مقدم على البدن ، لأن

قوله : «ولیست ایضاً فی البدن^{١٠٤} کالکل فی الأجزاء ...» .

وتلك لاستلزامه المفساد السابقه سیما لزوم كونها موضوعة لنفسها، وهو فی هذا انقسم اظهر ، وكونها مركبة مع البرهان على بساطتها على ان الكلام فی الجزء الآخر من الكل^{١٠٥}، بل هو نفس او غيرها ينتهى الى مالا طائل تحته .

قوله : «ولیست النفس^{١٠٥} مثل الصورة فی الهیولی ...» .

وذلك لانها لو كانت صورة ، لكانت من صور النوعیات ، لانها مخصّصة للأجسام، وهو ظاهر، والصور النوعیة لا تفارق المادة الا بفساد انفسها، كما فی الاستحالة وفى الكون والفساد، والنفس تفارق البدن بغير فسادها ، بل يكون حينئذ اشدّ ثباتاً على ما ثبت من بقائها بعد فساد البدن. ويمكن تقرير ذلك :- ان الصور انما تفارق المادة بفساد تلك الصور والنفس بعكس ذلك، فانها مادة البدن بفساد تلك المادة .

وايضاً الهیولی وجودها الصدورى قبل الصورة ، لانها صادرة عن العقل، والصورة صادرة عن النفس، والبدن ليس قبل النفس، لأن النفس كما قلنا : هى التى تعطى الصورة للهیولی ، وتجعل الهیولی مصوّرة بالصورة، فيجعلها جسماً ، فالنفس تكون علّة للجسم ، ولا ريب ان البدن جسم ، فلا يمكن ان يكون النفس صورة البدن ، لانها او كانت كذلك ، لكانت محمولاً للبدن حالاً فيه، والمحمول معلول لأحامل فتصير العلة معلولة لمعلولها. ومن البیّن : ان المعلول اثر والعلّة مؤثّرة ، والعلّة مطلقاً سواء كانت علّة فاعلیّة او قابلیّة ، حكمها التأثير، والمعلول بالنظر الى العلة المطلقة كالتأثير ، فيازم ان يكون المؤثر متأثراً من متأثّرة ، وبالجمله یازم ان يكون الفاعل قابلاً لمفعوله، وذلك غیر معقول .

فان قال قائل :- هب - ؟ ذلك فی النفس الكلّیة، ولانسلّم ذلك فی الأنفس الجزئیة. اذ من المعلوم ان البدن باستعداده التام يصير قابلاً لفیضان النفس، وذلك ممّا اتّفق علیه اهل العقل وقامت علیه البراهین القاطعة فلا يكون النفس علّة للبدن ؟ قلنا : اما اولاً ، فلیست النفوس الجزئیة الا اشعة نور النفس الكلّیة الملكوتیة وخصوصیات تعلقاتها بحضیض المادة الكلّیة فحكمها حکمها .

→

النفس فی المادة فی الابتداء نفس بالقوة وبالحركة تصیر نفساً نباتیاً ثم حیوانیاً ثم نفساً انسانياً . ولا یخفى كه اطلاق صدور ووجود برهیولی قبل از صورت به نحو مجازست لانه امر عدمی صادر بتبع الصورة . هیولی مستند بجهت امكانی عقل وصورت بجهت وجوبی آن مستندست .

واما ثانياً ، فان المنى ليس فى ذاته جوهرأ تاماً الجوهرية فى تحصيله النوعى ،
ففى صورته الطبيعية حكمها حكم المادة الاولى فى قصور تجوهرها عن التمام ، الا بما
ينضاف اليه من الصور شيئاً ، فيصير بها شيئاً نوعياً ، ولا ريب ان اختلاف اشكال
الأعضاء وتعيين مواضع القوى وكون كل عضو على صورة خاصة ، لا بد ان ينتسب الى
امور نفسانية مستغنية عن اغراض علوية مؤدية على عالم عقلى وسر سبحانى ، وليست
مما ينسب الى المادة المنوية كما يقوله الاقوام مع اختلافهم فى ذلك ، ولا الى قوى
سفلية من الطبائع الى الجسمانية ، لان فعلها لا يكون الا على نمط واحد ، ولا يمكن فيها
فنون الاغراض فيجب ان يكون من النفس .

واما ثالثاً ، فنقول : ان السبب الفاعلى للبدن اما ان يكون امرأ عديم الادراك والقصد ،
او ذا علم وادراك . والاول يبطله شهادة كل ذى فطرة سليمة ان فاعل هذا التركيب
والترتيب البديع والنظام المحكم ، ان يكون امرأ عديم القصد والشعور .

والثانى ، اما ان يكون هو البارى ، او احد العقول او النفس ، لا سبيل الى الاولين ، لان
فعلهما لا فى المادة كما ثبت فى محله ، فبقى ان يكون النفس ، وليس النفس الخارجة
كالابوين ، او غيرهما ، لانه على القول بذلك ، لا يكون دائماً ، بل برهة من الزمان الى ان
يتقوى نفس المبادىء على هذا القول ، وهذا شنيع لاستلزامه ان يعتبر الفاعلان الطبيعيان
على الفعل الواحد ، ولا يجوز ذلك الا فى الصناعة ، فتعين ان الفاعل نفس ذلك البدن لا
محالة ، لكن فعلها اما ان يكون اختيارياً مسبقاً بارادة وعلم زائد على ذاتها ، وذلك
شنيع ، لان العلماء الذين خاضوا فى العلوم الطبيعية والإنهية ، لا يمكنهم معرفة كيفية
خلق الأعضاء واشكالها ومقاديرها واوزاعها وترتيب قواها كل فى الموضع اللايق به الا
قليلاً مع ممارسة التشريح ومزاولة التنفير والتنقيح ، فكيف يصح ان يكون فى ابتداء
التكوين يفعل ذلك (الف) بالقصد والارادة ، فاضطر الأمر الى ان يكون فعل النفس من دون

(الف) - ايها الجليل اذا افاض الله من خزائن جوده على البدن نفساً مجرداً تام الوجود
والتجرد ، انهم تجرد عقلا ، فمميز مانع تأثير او دربدن برسبيل افعال ارادى مى باشد ؟ ،
مجرد تام مبدأ وجود خود وآثار وجودى خویش را درك نمايد وعشق او بذات مبدأ و حب او
بوجود خود بالفعل است نه بالقوه ، چون نفس درصميم ذات ماده ندارد ؟ مگر آنكه قائل شوى
بمعطل بودن نسبت يا فاعيل خود ولا تعطيل فى الوجود فلامحيص عن القول بكون النفس فى ابتداء
الوجود عين المواد وكونها صورة مادية متهيئة لقبول الفعليات على سبيل التدرج والحركة الذاتية .

اعتبار القصد والارادة ، لا باعتبار عدم القصد والارادة ، و فرق ما بينهما .

وهذا أيضاً على تحوين : احدهما ، ان فعلها للبدن على سبيل الاستقلال ، او على ضرب من الطاعة والخدمة لأمر الله ، والاول غير جائز ، لأنها غير مستقلة في الوجود فضلاً عن الإيجاد ، اذا لكل لا يملكون لانفسهم ضراً ولا نفعاً ولا حياة ولا نشوراً . فظهر ان هذه التشكيلات والتصويرات بتقدير العزيز العليم ، وانها على يد صانع حكيم ، وهو امر من امر الله تعالى ، وكلمة من كلماته الفواعل ، وملك خلاق من الملائكة المدبرات باذن الله في الارض والسموات . وهى طلسم هذا النوع العظيم كما ورد في الخبر النبوي - ص - ، من ان بعد الأربعين من سقوط المنى يبعث الله مكنين خلاقين ، ولعل احدهما امر من الله تعالى ، والاخر قوة النفس الكلية وشعاعها الساطعة من تلك الكثرة المنوية ، وبالجمله ذلك الامر النازل من القوى السماوية باستخدام تلك النفس المطيعة لأمر الله الخادمة لارادة الله وحكمته ، وهذه النفس تنقلب في اطوار الكون كيف يشاء الله - ففي بعض - كذا - .

الثاني شأنها تصوير المواد بصورها المناسبة لإستعدادها ، كما في الأرحام ، وفي بعضها تصوير القوى الحساسة بصورها المناسبة لجوهر الحس من المحسوسات التي هى محاكية لمعقولات عالم النور ، وفي طور آخر شأنها تصور المدارك الباطنة تصور الخيالات والاهام ، وفي نشأتها الآخرة شأنها تصوير الذات بصور الحقائق والمعاني الالهية والعلوم الربانية ، ثم الى ما شاء الله من الدرجات العالية في رضوان الله تعالى والمنزلة الرفيعة : « الا الى الله تصير الامور » فاحتفظ بذلك في دفع الاهام والشكوك التي (الف) في تلك المسالك . الى هنا تم بيان ما في الميم الثاني والحمد لله .

(الف) - حكماى اشراق جميع امور مربوط بقواى مبادى را از تصوير وتشكيل وتنميه و ديگر افاعيلی كه مشائيه آنرا ب مواد ، و صور نوعيه اعضاء وقواى مبادى افاعيل نفس مستند ميدانند بر بـ نوع مستند نموده اند و در نتيجه بـ كلـى جهت و جنبه مقام تشبيه نفس را انكار کرده اند ، و حال آنكه نسبت رب النوع بـ كلـيه مواد وقواى مبادى افاعيل جهت سوافل نفس متساويست .

تعليقات بر ميمر ثالث

قوله : «وهذا^{١٠٦} يذكر مقالة الجرميين ...» .

الجرميون ، هم الذين لم يعتقدوا غير الجسم ، وزعموا ، ان كل موجود فهو جسم ، فقالوا ان النفس هي ايتلاف اجزاء الجسم ، فجعلوا اقوى الجواهر الروحانية اجساماً ، وافاعيلها صادرة عن الجسم ، اذ ليس شىء غير الجسم عندهم .

قوله^{١٠٧} : « فنقول ان افاعيل الأجرام انما يكون بقوى غير جرمانية ...» .

اثبات هذه المقدمة الجزئية يناقض كلامهم ان كل موجود جرم .

قوله^{١٠٨} : «والدليل على ذلك ...» .

اثبات للمقدمة المطلوبة باثبات وجود الكيفية الى قوله : كذلك يكون ساير الكيفيات كلها .

قوله^{١٠٩} : «ونقول : انّه لو كانت القوى اجراماً ...» .

دليل على كون النفس غير جرم ، بناءً على زعمهم ، ان الهولى فى الأجرام واحدة . وانّها الجسم ، وانّها تفعل بالكيفيات التى لها . وقوله : فانهم لم يعلموا ، بقولهم الآخر . وقوله : فان قالوا ، ان الحى ، بيان لدلياهم ، وقوله : قلنا ، جوابه . وقوله : انتفشت ، بالفاء والشين ، اى انتشرت وتفرقت . وفى هذه اللفظة تصحيفات لا يظهر لها وجه .

وحاصل الجواب : ان الحافظ للبدن والممسك له ليس تلك الاخلاط ، بل هي واشياء آخر ، على ان تكون الاخلاط بمنزلة المادة للبدن ، والنفس تصوورها بصور مناسبة ويمدّها بايصال ما يتحلّل من تلك الاخلاط ، لانّها دائماً فى السيلان والذوبان ، وكلّما تحلّل منها تحدها النفس التى هي غيرها ، والا ، لكانت الاخلاط اذا فنيت ، ولم يكن نفس تقيمها ، بطل الحى ومات . فالاخلاط عاتة هيولانية والنفس علة فاعلية .

وايضاً : بعض الحيوان لادم له ، كالحشرات ، وبعضه لا ربح اى مسرة صفراوية ومع ذلك لها نفس ، فالنفس غير الاخلاط .

قوله : « ونقول ^{١١٠} ان كانت النفس جرمًا ... » .

ابطال لكون النفس جسمًا ، اى ^{١١١} جسم كان ، وذلك لأن تأثير الجسم انما هو بالمماسه ، فوجب ان يكون كل جزء من النفس مماسًا لجزء من البدن نافذاً فى مسامه ، فيكون بالامتزاج ، ليتحقق التوحيد فيكون النفس فى البدن بالقوة ، لان العناصر فى الممتزج غير باقية بصورها ، كما هو الحق من مذهب ارسطو ، خلافاً للشيخ الرئيس ، حيث زعم ان بقاء العناصر فى الممتزج وبصورها ، من مذهب ارسطو ، وان الذى قلنا : من مخترعات من تأخر عن زمن المعلم الاول . وبالجملة فاذا لم يبق النفس على حالها لم يكن نفساً .

قوله : « ونقول ان الجرم ^{١١١} اذا امتزج ... » .

دليل آخر على كون النفس ليست بجرم وبيانه ظاهر .

قوله : « ان الجرم ... » .

دليل آخر ، بيانه ان النفس تأثرها فى جميع اجزاء البدن والجسم ينفذ فى الجسم

بحيث ينفذ فى تقاطعه فليست النفس بجسم .

قوله : « ونقول : ان الجرم ... » .

تقرير ذلك انهم زعموا ان الفضائل والكلمات المعنوية جسمانية ، وذلك باطل ،

لان النفس اذا نالت تلك الفضائل ، هل تنالها على ان النفس من الامور الدائمة التى لا تبید ولا تهلك ، او بانها هالكة . فعلى الاول ، يلزم ما قلنا من كون النفس غير جرمانية ، لأن الاجسام المركبة كائنة فاسدة ، وعلى الثانى يحتاج النفس الى المكون ، والكلام فى المكون ، كالکلام فى النفس ، فاما ان يبید ، وهو محال ، وان انتهى الى مالا تبید ولا تهلك ، فهو المطلوب ، والى ذلك اشار بقوله : فقد حادثوا عن قولهم بان الأشياء كنهها اجرام .

قوله : « فان لجوا ^{١١٢} وقالوا ... » .

اى ان لم يقبلوا هذه الادلة ولجوا فى تسمية هذه الافاعيل ، اى التسخين والتبريد

ونظائرهما ، من حد الجسم . فالجواب : ان لا نمنع ذلك ولا تضايق معكم ، بل نقول : ان الافاعيل التى من قبيل الفكر والمعرفة ليست من فعل الجسم ، بل لا بد ان يكون فاعلها خارجاً عن الجسم وهو النفس ، كما بين فى الكتب من ان محل المعقول يجب ان يكون مجرداً سيما اذا كان فاعلاً له .

قوله : « فاما الجرميئون ^{١١٣} ... » .

هذا استدلال متين على كون النفس ليست بجرم، صورته ان المؤثر فى الجسم وفى جميع اجزائه كما هوشان النفس بالنظر الى البدن ، لابد ان ينفذ فى جميع اجزائه التى يصل اليها تدبيره ، فلو كانت النفس جرماً ، لزم ان تنفذ ويتلاقى كل جزء ممكن من النفس فى كل جزء من البدن ، وقد ثبت بالبرهان ، ان الجسم قابل للتجزية الى غير النهاية ، فيلزم من ذلك ان ينفذ فى مقاطيع تلك الاجزاء ، وليس ذلك الا بان يصير تلك الاجزاء الغير المتناهية حاصلة بالفعل ، وهو ممتنع . بخلاف ان يكون النفس غير جسم ، فانه يحيط بجميع اجزاء الجسم احاطة خارجة عن احاطة الجسم بالجسم ، وهذه الاحاطة هى الاحاطة العلّة بمعلولها ، ولا يحتاج الى ان يقطع المقاطيع بالنفوذ الجسمانى ، بل بنوع اعلى واشرف ، وهو ان لا يعزب مثقال ذرة من المعلوم عن سلطان العلة ، وهذا سنة الله فى عباده المطيعين لامره .

قوله : « وان قالوا ان الطبيعة ^{١١٤} قبل النفس ... » .

اعل صورة استدلالهم بناء على ان المشهور عند الطبيعيين والاطباء ، بل الكل من ان فى المنى فى اول الامر قوة طبيعية جسمانية ، ثم قوة نباتية ، ثم حيوانية ، ثم يفيض قوة اخرى يسمى نفساً انسانية : فهؤلاء الجرميئون يقولون ، فالطبيعة متقدمة على النفس ، ثم اذا انضمت الطبايع ، اشتدت بعضها الى بعض حدثت النفس ، فيكون النفس من اتصال الطبايع ، لان الطبيعة اشتدت فصارت قوة نباتية ، ثم ازداد اشتدادها فصارت نفساً حيوانية ، ولا شك ان فى تلك المراتب تلك القوى جسمانية ، فاذا كمل الإشتداد تصير تلك القوة نفساً انسانية ، فهى ايضا جرمانية .

اقول : ومن ذلك ومما راوا فى الانسان آثاراً طبيعية كالحرارة والبرودة وآثاراً نباتية كالتغذية والتنمية وآثاراً حيوانية كالحرس والتخيّل ، ثم ادراكات نظقية وحركات فكرية ، فظنوا ان الانسان تركبت من صورة طبيعية ونفوس ثلاثة ومن ارتقى عن ذلك يسيراً رأى ان الانسان هو النفس العاقلة ، وسائر المقامات امور عارضة لها من مبدأ حدوثها الى آخر دهرها ، حتى يكون البدن وقواه بالنسبة اليها كالالات ذوى الصنایع من حيث لا مدخل لها فى حقيقتها ونحو وجودها . فهذان الزاعمان ان فى كل مرتبة اذا تم استعداد البدن يفيض عليه من المبدأ الفياض قوة تناسب ذلك الاستعداد ، كما هو مصرّح به فى كتبهم ومقالاتهم .

والاستاد المتأله صدر المتألهين - رحمه الله - مجيباً عن الاستدلال الجرمانيين ومتحاشياً عن زعم هؤلاء الزاعمين ، ذهب الى الحركة في الجوهر فقال الحق ان الانسان له هويّة واحدة ذات نشأت ومقامات ومبدأ وجوده اولاً من ادنى المنازل وهو الصورة الطبيعية عنده ويرتفع قليلاً قليلاً الى درجة العقل والمعقول .

[نقل ما ذكره صدر الحكماء في النفس الأدمية وكيفية تكوينها بالحركة الجوهرية]

وقال ايضاً: فالنفس الانسانية لكونها موجوداً قدسياً من سنخ الملكوت، فالها وحدة جمعية هي ظل الوحدة الالهية، فهي بذاتها قوة عاقلة اذا رجعت الى موطنها الاصلى، وهي ايضاً متضمنة لقوة حيوانية على مراتبها، من حد التخيّل الى حدّ الإحساس، وهو آخر مرتبة الحيوانية في السقالة، وهي ايضاً ذات قوة نباتية على مراتبها التي ادناها الفاذية واعلاها المولدة، وهي ايضاً ذات قوة محرّكة طبيعية قائمة بالبدن، كما قال الفيلسوف الاعظم ارسطاطاليس ، من ان النفس ذات اجزاء ثلاثة نباتية وحيوانية ونطقية ، لا بمعنى تركيبها عن هذه القوى ، لانّها بسيطة الوجود ، بل بمعنى كمال جوهريتها وتمامية وجودها وجامعية ذاتها لهذه الحدود الصورية، وهذه القوى على كثرتها وتفنن افعاليها، معانيها موجودة بوجود واحد في النفس ولكن على وجه بسيط يابق بلعاطة النفس .

وقال بعد ذلك في فصل آخر: فالنفس الأدمية مادام كون الجنين في الرحم، درجتها درجة النفوس النباتية على مراتبها، وهي انما يحصل بعد تخطي الطبيعة درجات القوى الجمادية ، فالجنين الانساني نبات بالفعل حيوان بالقوة لا بالفعل، اذ لا حس له ولا حركة ، واذا خرج من بطن امّه صارت نفسه في درجة النفوس الحيوانية الى او ان البلوغ الصوري ، والشخص حينئذ حيوان بشري بالفعل ، انسان نفسى بالقوة ، ثمّ تصير نفسه مدرّكة للأشياء بالفكر والروية ، مستعملة للعقل العملى الى او ان البلوغ المعنوي والاشدّ الباطني وذلك في حدود الأربعين، فهو في هذه المرتبة انسان نفساني بالفعل، وانسان ملكي بالقوة، او شيطاني بالقوة، يحشر في القيامة اما مع حزب الملائكة، واما مع حزب الشياطين . انتهى كلامه الشريف .

وانت اذا تذكرت ان المعلم الاول تكلم في هذا الكتاب من المعارف التي تناسب الفطرة الثانية دون الفطرة الاولى من الحكمة الرسمية، فاستمع لما يتلى عليك من الحقايق التي لم تفرغ سمعك من البارعين، وذلك من علم الراسخين ونحن نذكر اولاً جواب المعلم

عن هذا السؤال على محاذاة كلامه، ثمَّ نبيِّن السرَّ في ذلك بعناية الله تعالى ، فصوره الجواب : أنَّه اذا جعلت الطبيعة هي الفاعلية اولاً ثمَّ يحصل منها اى من اتصال الطبايع من النفس، فقد صارت الطبيعة فعل النفس وظاهر ممَّا قديمتنا سابقاً بالبيانات الفرقانية: ان النفس تتكامل الى ان يصير عقلاً ، فيكون العقل بعد النفس فصارت الطبيعة قبل العقل وذلك ممتنع، لأنَّه يلزم ان يكون الوجود من الآخر وانتهى الى الاشرف ، وليس كذلك ، اذ الوجود انما يبتدى من الاعم حيلة والافضل كمالاً وتمامية، الى ان ينتهى الى الاخص الاخر درجة وحيلة ، ومن ذلك يلزم ان يكون الله تعالى المحيط بالكل بعد وحاصلاً بالعقل كما زعموا من كل حصول لا حق من الترقى في كمات السابق ، ويلزم من ذلك امور شنيعة مستحيلة ذكر منها اثنين :

احدهما - ان يكون الاول تعالى واقعا تحت اكون والفساد .

والثاني - ان يكون عالماً بعروض العلم الذى استفاد من مرتبة العقل تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

وهذا الترتيب المستحيل انما ازم من اخذ الطبيعة مبدءاً مطلقاً ، فلو امكان هذا المحال ، امكن ان يقال ان لا استكمال ولا ترقى درجة من الطبيعة ، بل ليس الا الطبيعة، فلا نفس ولا عقل ولا شيئاً فوقهما، اذ غاية ذلك ان يلزم محال من محال. هذا بيان الجواب. واما السرُّ في ذلك هو، ان الخصم قد اذعن بحصول النفس العاقلة الدراكة من الطبيعة الغير الشاعرة ، وقد ثبت في المدارك واشير الى ما سبقوله ههنا في الأقوال السابقة ، ان هذا الترقى من الطبيعة الى الدرجة النفسية حق، لكنَّه بناءً على ان مبدء الوجود هو الاله تعالى وانَّه عاقل العقل وبتوسط العقل للنفس وبتوسطها للطبيعة ، بان النفس لمَّا كان وجودها وجوداً كلياً توجهت الى شىء (الف) واشتاقت اليه وصارت كأنَّها هو، فان طبيعة كأنَّها نفس بالذات ، والنفس طبيعة بالعرض . ففي مبدء التكوين وان كانت الطبيعة هي الفاعلة ، لكن بقوة النفس ، بل النفس هي الفاعلة متصورة بصورة الشوق عاملة عمل الطبيعة ، وكأنَّما استعدت المادة استعداداً اكمل، ظهرت آثار النفس

(الف) - ولما كان هذا الإشتياق في مرتبة جوهر النفس وصميم ذاتها ، فلا بدَّ ان يتحرك بحسب الذات الى تحصيل ما اشتاقت اليها وهذا غير متيسر فلا محيص عن الاعتقاد بوجود الحركة في ذوات المواد والصور والنفوس لأن يحصل قوس الصعود وبالحركة العرضية لا يتحرك الشىء ولا يخرج مما كان ولا يصل الى الفعلية .

اتم^۳ الی ان تصیر عقلاً وتسلك مسالك العقل ، ففی كل مرتبة یخلع لباساً (الف) ویظهر بصورة تلك المواطن، الی ان ینتهی انتمائیة المتصورة فی حقها، ویرجع الی مابدی منه، ویسافر الأسفار الی وجبت علیها بعد التمامیة المعبر عنها فی الشرع الحقیقی بالفناء عن نفسه، وعن الكل من الجلیل والقلیل، وصرف الزاد وكل ما اكتسب فی هذا السبیل «الا الی الله (ب) تصیر الأمور» ، وهذا هو الحق المبین والله المعین.

ولیعلم ان الذی لزم من الرأی الذی فی سؤالهم لعائنه مذهب الملاحدة القائلین بان^۴ المبدء هو النقطة او الوحدة ، وانته صار بالاستكمال الی المرتبة الی یقولها الموحدون انه المبدء العلیم الخبیر ، والذارد^۵ علیهم فی الكتاب ، انه اذا امکن هذا، امکن ان لا نفس ولا عقل ولا اله تعالی عما یقولون الملحدون .

وبالجمله فطریق الموحدین هو انه لو لا الترتیب فی السلسلة البدویة علی النهج الذی دللت الشرايع والعقول المرتاضة من وجود الصانع الذی هو اول الاوائل، ثم^۶ النور العقلی، ثم النفس، ثم الطبيعة ، لم یتحقق سلسلة العود علی الترتیب الالیق الذی هؤلاء الجرمیثون والملاحدة الخاصة یزعمون ایضاً ، فالوجود دائرة ظهرت من العقل وانتهت به، والله سبحانه هو الاول والآخر والظاهر والباطن وبسطوع نوره الذی هو كالمركز المعنوی داراب الدار اندیا ودار الآخرة .

(الف) - لا یخلع لباساً بل یلبس لباساً وفی الحركة الذاتية لبس بملبس ، واللازم فی الحركة الطولية زوال العدمیات والنقصانات والشور وبقاء الفعلیات ، لأن الكون والفساد غیر معقول فی الصور الطولية بل العرضیة .

(ب) - عجب از محشی فضل بل اعجب العجاب آنكه برطبق مبنای ما(صدرا ونقل عبارات كتاب اسفار وشواهد ما(صدرا برطبق مبنای او حرکت جوهر مراتب تکامل واستکمالات و درجات و مراتب ترقیات نفس را تقریر نموده و در پایان گفته است در تصویر صعود وجود بحرکت جوهر احتیاج نمیباشد . اگر مختصر تأمل در قوس صعود ونزول بعمل آید، واضح میشود كه در نزول نیز وجود خالی از حرکت نمیباشد ولی حرکت بمعنای تنزل اصل ذات وجودست در مراتب علل و معالیل و در صعود چون جهت قوه واستعداد مقدمه تکامل است چارهئی جز اذعان بحرکت جوهر نمیباشد . چون در تکامل نفس کون و فساد معقول نیست ونفس باید بحرکت ذاتی و معنوی مراتب و درجات وجود را به پیماید و در ترقیات معنوی سکون وجود ندارد .

واذا عرفت الأمر بهذا الوجه المحقق العرشى، ظهر لك ان لا حاجة فى تصحيح مراتب النفس فى النشأة الاولى والنشأة الآخرة، الى القوابل بالحركة فى الجوهر، وارتكاب التكلّفات وركوب التعسّفات، لأنّك اذا عرفت كيفية الصدور والنزول، يظهر لك حقيقة مراتب الصعود، وكما لم يحتج الأمر فى السلسلة الاولى الى تلك الحركة فقس عليه امر السلسلة الثانية حدواً وحدواً، وسيجىء بيان المرتبة النزوليّة فى الأقوال التالية فتبصّر . قوله : «والطبيعة^{١١٥} علّة للأكوان الجزئيّة كلّها...» .

المراد هى القوة الباطنة فى الاجسام الممسكة لنظامها الحافظة لصورها النوعيّة التى عبّر عنها بالأكوان الجزئيّة ، ويسمّيها الطبيعيّون السبب الممسك ، وبها بقاء الاجسام حيث لا تنهات ولا تتلاشى، والالهيّون بالعناية الالهية الممسكة لنظام العالم، وهى آخر درجات الفواعل المرسلة .

قوله : «والدليل^{١١٦} على ذلك...» .

اى على هذا الترتيب فى صدور الاشياء من الاول تعالى . صورة البرهان ، أنّا نرى الاشياء الكائنة الفاسدة كانت بالقوّة المحضة ، ثمّ وجدت، والقوة بنفسها لا تقدر ، اى تقوى على ان تصير بالفعل ، اذ القوة عدم والعدم يستحيل ان يصير وجوداً بنفسه ، ولا باعتبار الشئ المعدوم، اذ لا اثر للمعدوم . والى هذين الاعتبارين اشار بقوله : «لأنّ الله اذا لم يكن شيئاً بالفعل» فأين تلقى القوّة بصرها على شئ ، وهو الاعتبار الاول، واين يأتى الشئ ، اى الى الفعل، وذلك باعتبار الشئ بالقوة ، وكلّ شئ ذلك واضح ، مع أنّه مفروغ عنه ، فلا بدّ من الاضطرار من مخرج لما بالقوة الى الفعل، ولما كان ما بالقوة جسمانيّاً، فلا محالة يجب ان يكون ذلك المحرك المخرج، مباشراً لتحريك ، وهو الامر الباطن فى الاجسام، المسمّى بالطبيعة (الف) لان الفعل المنسوب الى الطبيعة وهى الفاعلية بارادة الله . ثمّ رأينا تتدرج فى الاستكمال الى ان تصير نفساً يصدر عنه التغذية والتنمية والحس والحركة الارادية ، ورأينا النفس تتصاعد فى الكمال من التغذية والتنمية الى الحس والحركة ، ومنها الى الادراكات الفكرية واستكمال العقل العملى، الى ان (ب) يصير عقلاً،

(الف) - ان كان مراده فى المقام ان الطبيعة محرك للاجسام، فهو كما ترى ، لأنّ المحرك يجب ان يكون مجرداً عن المادة .

(ب) - والنفس اذا استكملت الى ان يصير عقلاً محضاً مجرداً فى صميم ذاتها عن المادة وثم

ونرى العقل يصير فى المعقولات وفى المراتب العقول ودرجاتها طولاً وعرضاً الى ما شاء الله تعالى ، وهذه كلها مراتب القوة على اختلاف درجاتها فى الخسنة والشرف والإشتداد والضعف . ومن الواجب انّه لابدّ فى كل مرتبة من هذه المراتب التى للقوة من مخرج ايّاها الى الفعل فى كل مرتبة ما يناسب ذلك الشئ ، ففى اخراج الطبيعة الى فعلية النفس يجب ان يكون ذلك المخرج غير جسمانى ، والا لكانت طبيعيتة ، اذا فاعل الجسمانى منحصر فى المادة ، ولمّا كان فعليّة فى المادة وجب ان تكون مجردة الذات مادى الفعل وهو النفس ، لا النفس التى كانت فى الطبيعة بالقوّة ، لاستحالة كون الشئ فاعلاً لنفسه ، بل النفس التى كانت بالفعل وفى خروج النفس فى كمالاتها الى فعلية العقل ، يجب ان يكون المخرج ايّاها ليس هو ولا فعله فى المادة لأنّه فاعل النفس المجردة الذات وهو العقل ، اى العقل الخارج عن ذلك وفى درجات الفعل وسيره الأنوارى يجب ان يكون المخرج خارجاً عن الكل وعن نسخ الأشياء اذا الحقايق الامكانية سبباً الفواعلى لا يزيد على ما ذكرنا ، والمادة قوّة محضة لا فعل لها ، وانما يكون الافاعيل وهذه الإخراجات انما وقع فيها بالحقيقة (صلب - هك-) من وجود الإله الصانع الخارج عن حدود الأشياء الممكنة والمفيض على الكل هويّاتها وماهيّاتها وانبياتها وصورها ، وتحقق من ذلك وجهه ساسلتى البدو والعود فالمخرج فى كل مرتبة (الف) من القوس النزولى والخارج الى الفعل من القوس

→

استكملت لان تتصل بالغاية الاصلية واتصفت بمقامات الفناء ، هل هذه الاستكالات التى تتصف بها فى مقام سيره الاستكمالى فى درجات العقول الطولية لتحصيل مقام الفناء ، تقع فى صفاتها العرضية التى تكون من الكمالات الثانوية او تشدد وتترقى بحسب نحو وجودها العقلانى باعتبار اتصال جهت سافلها بالمادة ؟ ولا شك ان الاستكالات العرضية لا تصير سبب عروجها الجوهرى فلا بد ان تكون هذه الترتيبات من الكمالات الاولى للنفس ، فلا محيص للمتدرب الا الاذعان بالحركة الذاتية والاعتقاد بان الوجود الواحد على نحو الاتصال كما انّه محفوظة فى القوس النزولى هو بعينه سار فى القوس الصعودى ايضاً بآلات تفاوت . واذا فرضنا الحركة فى الوجود العام يكون للوجود الواحد درجات صعوداً ونزولاً وحفظ الوحدة فى الصعود لا يمكن الا عن سبيل الحركات الذاتية - ج ل - .

(الف) - حفظ اتصال در درجات صعود وجود ، بدون حفظ وحدت دراصل وجود صاحب

←

الصعودی ولعلم ان هذا الطريق شریف اظنه لم یسلکه احد ولم یصلوا الی مقصود المعلم فی هذا البرهان .

قوله : « فاما الشیء ^{۱۱۷} الکاثر بالفعل ... » .

یرید بیان کیفیة الصُّدور ، وانه لیس ذلك كما یزعمه جمع من انه فیض من العلة شیء الی المفعول - وجوداً کان او غیره - او انه یضم الوجود من خارج الی المعلول ، فان الاول یوجب التعمین والانتقاسم وان کان معنویاً ، والثانی یتلزم الحاجة الی امر خارج عن العلة المعینة بذاتها وفی افعالها .

وتحقیق الحق فی ذلك ، ان الفاعل علی قسمین : فاعل ذوات الأشياء ، وفاعل صورها ، ونعنی بفاعل الصور ، هو فاعل الكمالات الاولية للأشیاء وتعییناتها ، مثل ما یعطى النفس علی المادة الحسیة صورها الطبیعیة ونفوسها الجزئیة ، وما یعطى العقل علی المادة العقلیة من الصورة النفسیة الی هی مبدأ التشوق الی الكمال والتشبه الی ما فوقها فی البهاء والجمال ، ففاعل الذوات ینبغی ان یشتمل فوق الذوات وفوق جمیع العقلیات بحیث لیس فیہ جهة وجهة لا حیث و حیث ، وفعله هو النظر الی نفسه فقط ، وهذا النظر هو وجود المعلول عنه دون (الف) ملاحظة امر خارج عن نفسه ، اذ لیس فوقه شیء ، لانه منتهی العلل كما سبق بیانہ ، اذ الخارج عن کل الأشياء لا یتعدد ، وهذا هو المراد من قول

→

درجات متّصف بوحدة سعى تشکیکی معناه نداد و حصول و تحقق و حدث و اتصال در مراتب صعود بدون استکمال ذاتی واقع در ماده جهت عروج ترکیبی در مراحل اشتداد امکان ندارد . چه آنکه حرکت متصل واحد است و جمیع مراتب حاصل از حرکت در سلك وجود واحد رفیع الدرجات قرار دارند و چون حافظ اتصال و وحدت اصل وجود عام است و ماهیات امور اعتباریه اند ، ناچار وجود متّصف به تشکیک خاصی ساری در کلیه مراتب از ماده نفس تا مقام فناء فی الله محقق قوس صعودی است و چون تشکیک در این مقام خاصی است ، اشتداد حاصل در وجود از ناحیه استکمالات شأن حقیقت و ذات وجود است نه اوصاف عرضی آن مع ان العرضیات فی الدرجات الصعودیة متحدة مع الذاتیات آنچه که مؤلف در این مقام تقریر نموده است مطالب صدر الحکماست که در نحوه تکامل نفوس تقریر نموده است و مؤلف عنایت نقرموده است که صحت آنچه را که تقریر فرموده است بر حرکت ذاتی و جوهری نفس مبتنی است - ج ل - .

(الف) - هذا ما قبل بفیضان المعلول عن العلة ، فیضاً المسبوق بالعلم والاختیار .

المعلم الثانى: «لا ميز فى صرف الشئ، وليس مادونه خارجاً عنه، اذ الكل منه» وهذا معنى قول المعلم الاول فيما سياتى فى آخر هذا البحث، لانه ليس خارجاً منه شئ آخر هو اعلى منه او ادنى فتبصر.

واما فاعل الصور، فانه لما لم يكن ذاته منه فلم يكن نظره الى ذاته بل نظره الى مذوت ذاته فلو نظر الى ذاته فكذلك ايضاً نظر الى مذوته، لان ذاته هي كونه لمذوته، فكأنه هالك فى نفسه، وانما الفعل لمذوته، فالعلة الاولى هو مذوت الذوات وجاعل الصور الكمالات فى الحقيقة بغير وسط، وانما الوسائط منه، وله فلا وساطة، وانما الحكم بالتوسط فى اول النظر، لكن يظهر ثانياً انه تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن، وهو بكل شئ محيط. فلا تفعل.

قوله: «ان الشئ»^{١١٨} الكائن بالفعل افضل...».

اي الشئ الذى حصوله بدون القوة والاستعداد كالامور الواقعة فى سلسلة البدو من العقل والنفس والطبيعة المرسلة المحكمة لنظام العالم، ولذا قال: والطبيعة الكائنة بالفعل غير طبيعة الاجرام. اي الطبائع الجزئية التى فى كل جسم، فالكائن بالفعل بهذا المعنى افضل، لان وجوده دائم لا يعرضه الكون والفساد، ولا يحتاج الى القوة والاستعداد.

والضمير فى قوله: لانه راجع الى الكائن بالفعل وكذا هو اعم اى اشمل حيطة ولهذا يقال العقل الكل والنفس الكلية والطبيعة المرسلة.

قوله^{١٢٢}: «غير انه ينبغي ان تعلم...».

يريد ان يبين كيفية الامر فى كل من العقل والنفس فى العلية، فقال: اما النفس فانها وان كانت هي بالفعل - اى من جهة ذاتها وانيتها - لكنها معاملة من معلول فان شأنها الاخراج والتحرك لما بالقوة فى كمالاتها الى الفعل، لا ان يفعل الشئ الذى تخرجه الى الفعل، لان الفاعل مطلقاً هو البارى عز وجل فى كل شئ، واما العقل فانه وان كان هو ماهو بالفعل من جميع جهاته لا من جميع الجهات، فافهم - فانه لما كان معلولاً، فانه لا يفيد الانسية، اى الذات والهوية، بل انما يفيض على النفس ما صارت ووصلت اليه من الفيوضات الإلهية.

قوله^{١٢٠}: «بالقوة» اى بالفيض.

قوله^{١٢١}: «التى صارت فيه من العلة الاولى وهى الانسية...».

اي تلك القوة هي الإنية الصادرة اولا من الحق ، وهي الانية العقلية ، ويسمى ايضا بالمادة العقلية ، فتلك الانية لما حمت صورة الشوق، جعلت فصارت نفساً ، كما قلنا سابقاً ، ان النفس عقل بالذات، كما ان العقل نفس بالعرض. ولا يتوهم ان قوله : وهي الانية . بيان للعائنة الاولى كما لا يخفى، ويؤيد ما قلنا قوله في الميمر العاشر : «فلما صار العقل ذا قوّة عظيمة ، ابدع صورة النفس من غير ان يتحرّك تشبّها بالواحد الحق، وذلك انّ العقل ابدعه الواحد الحق وهو ساكن، فكذلك ابدع العقل النفس وهو ساكن ايضا، غير ان الواحد الحق ابدع هويّة العقل وابدع العقل صورة النفس في الهويّة التي ابتدعت من الواحد الحق بتوسط الهويّة العقل» انتهى.

وليعلم ان الذي قاله المعلم في الميمر العاشر حسب ما نقاناه انّما هو بيان لحصول السلسلة العودية والقوس النزولى ، وما قاله هيمننا وشرحنا ، انّما هو بيان لحصول السلسلة العودية والقوس الصعودى . والفرقان فى ذلك ، ان كل لا حق فى السلسلة الاولى كانت صورة لاسبق، وفى السلسلة الثانية كل سابق تصير مادة لما هو لاحق، كما صرح بان النفس تخرج الطبيعة من القوة الى فعلية النفس ، والعقل يخرج النفس من القوّة الى الفعلية العقل، فتصير الطبيعة مادة للصورة النفسية ، والنفس مادة للصورة العقلية، والعقل لما شاء الله ان يعطيه من الفيوضات الالهية ، فتكون النفس كأنّها صورة فى المادة الطبيعية ، والصور العقلية صورة للمادة النفسية ، وهكذا، بخلاف السلسلة الاولى ، فان هناك كان العقل صورة للانبة العقلية والنفس صورة لتلك المادة بتوسط العقل والطبيعة صورة للنفس .

ويؤيد ما قلنا ما قال فى الميمر العاشر : «فاما الواحد الحق، فأنّه ابدع هويّة العقل، ولمّا نظرت تلك الهيولى على الواحد الحق ، تصورا العقل» انتهى .

قوله : «تصور العقل ...» اي صار ذا صورة فتبصّر ، فان ذلك ممّا لا تناله ايدى الخالصين فى الاسرار . [لا تناله الا الأيدى الخالصين فى ...]
قوله : «غير أنّه^{١١٩} وان كانت النفس ...» .

قد عرفت ان البيان فى هذا الميمر لبيان سلسلة العود، لأن الكلام فى ذلك، ويؤيد استعمال لفظ العقل فى كل المراتب لأجل الكلام فى حدوث هذه الامور، وكذا تقدّم حكم

النفس على العقل وما فوقه، وان حمل على المعنى الاعم الشامل للبدء والعود كما يؤمى اليه قوله فى منتهى هذا البحث ، والله تعالى مبدع ومتمم معاً ، ليس بين ابداعه الشئ واتمامه فرق ولا فصل، فلا محذور لانطباقهما من وجه، فاذا حمل على اليجاد الابتدائي، فالعقل يعطى الصورة للهوية العقلية ، بان يشاق الى اظهار ما اودع فيه من الجواهر العقلية فى عالم الشهود فوجدت، والنفس افاضت ما استفاضت من العقل من القوة على الهيولى فتصورت الهيولى فحدثت الطبيعة ، وان حمل على الظهور العودى فالامر ، ان النفس فعلت الصورة فى المادة التى كانت فى حكم الطبيعة بان صارت صورة لهما بفعل ما فعلت الطبيعة مع زيادة من التنفيذ والتنمية ثم الحس والحركة ثم الادراك والمعرفة على اختلاف مراتب النفس ثم يصير الامر الى العقل ففعل هو فى النفس صورة بان يصير صورة لها ويصير النفس عقلاً بانفعل، ثم الى المراتب العقلية على درجاتها .

قوله : « فاما البارى ^{١٢٣} عز وجل ... » .

اى ليس فعل العقل والنفس الاحداث، وانما شأنهما الإتمام ، مثل اعطاء الصور لا من قبل انفسهما ، بل بما يصل اليهما من فيض البارى عز شأنه . وانما البارى فهو الفاعل الحقيقى باطلاق والمتفرد باحداث ذوات الاشياء وهو الابداع، واحداث الإنسيات وباعطاء الصور سواء كان بواسطة او غيرها، وعبر عنه بالإتمام كما عبر عن الاول بالابداع . فقوله: بل هو الفعل المحض . معناه هو الفاعل المطلق فى جميع المراتب، بمعنى ان الفعل المختص به لا يتجاوزه ، وانما الفواعل آلات محضة لا تأثير لها اصلاً حتى الالهية ، وانما هى اسماء سميتوها انتم وآباؤكم ، وعبارات يعبر عنه فى كبرياء الربوبية بالآلات .

قوله ^{١٢٤} : « لانه ليس خارجاً منه شئ هو اعلى منه ولا ادنى ... » .

اشارة الى احاطته تعالى وقبوسيته لاشياء كما يقولون مالك الاشياء هو الاشياء كلها . وفى الآيات القرآنية تصريحات واشارات غير عديدة ، قال تعالى : « ولا يعزب عنه (الف) مثقال ذرة » وقال عز وجل : « وهو (ب) بكل شئ محيط » وفى اخبار اهل البيت عليهم السلام، ما لا يحصى كثرة ، كيف وهو التوحيد الخالص والتفريد الحقيقى ، وغير ذلك لا يخلو من شائبة شرك او كفر، وهذا سر قول المعلم قبل ذلك : انما يفعل

(الف) - س ٣٤، ي ٣. « لا يعزب عنه مثقال ذرة » .

(ب) - الا انه بكل شئ محيط .

فعله وهو ينظر الى ذاته. وظاهر انك اذا نظر الى ذاته فيفعل فلم يخرج منه شيء ، فكل ما ظهر فهو منه فهو الكل فى وحدة .

قوله ١٢٥ : «وان كانت النفس هى ماهى بالفعل ...» .

اى لما ظهر من البيان المذكور ان العقل قبل النفس والنفس قبل الطبيعة والطبيعة علّة الاكوان ، ظهر ان وجود النفس ليس متعلقاً بالكون واستعداد المواد ، لانها قبل ان طبيعة المعدّة للاكوان والمواد ، وكل ما كان وجود ذاته غير مسبوق بالمادة ، فهو بالفعل ، فان القوة انما هى من قبل المادة ، فصحّ من ذلك ان النفس ليست بجرم ، لان الجرم قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل ، وليست النفس عين الروح الفريزى الذى هو جوهر سماوى ، ولا بجرم كلاً منهما تصحبه القوة لا محالة .

قوله : «فقالوا انها ١٢٦ ايتلاف الاجرام ...» .

ذكر الشيخ مذهبهم فى الشفاء بقوله : «ومنهم من قال ، بل النفس تأليف ونسبة بين العناصر ، وذلك لاننا نعلم ان تأليفاً ما ، يحتاج اليه حتى يكون من العناصر حيوان ، ولان النفس تأليف ، فلذلك تميل الى المؤلّفات من النعم والارائيح والطعوم وتلتذّ بها ...» . وبطلانه ظاهر ، لان ايتلاف لا بدّ له من مؤلّف ، ولما سبق وسيأتى ان النفس قبل الطبيعة التى هى الفاعلة فى الاجسام بالايتلاف والافتراق ، فالنفس تكون علّة للايتلاف ، فلو كانت ايتلافاً ، لكان ايتلاف فاعلاً للايتلاف ، الى غير ذلك من المفاسد الشنيعة ، ولهذا جعل بعض الاعلام لكلامهم تأويلاً ، فقال : «واما من قال : ان النفس تأليف . اراد به المؤلّف بالكسر ، لانها يؤلف بين عناصر البدن واجزائها على نسبة وفقية فيها احديّة الجمع ، كما فى اوتار العود ، او اراد به المؤلّف بالفتح ، لان جوهرها من معان وصفات على نسبة معنوية شريفة ينشأ منهما النسبة الاعتدالية المزاجية فى البدن ، وهذا كائنها ظلالهما وحكاية عنهما ، فان جميع ما يوجد فى العالم الادنى الطبيعى من الصور واشكالها واحوالها ، يوجد نظائرها فى العالم الاعلى على وجه اعلى واشرف» انتهى .

قوله : «ان كانت ١٢٧ النفس ايتلاف الأجسام ...» .

هذا متفرع على قولهم : ان التأليف بلا مؤلّف . فيلزم ان يكون ايتلاف من نفس الأجسام على ما يراه اصحاب الطبيّاع والقائلين بالاجزاء من القدماء ، فمع استحالة ذلك وانّه مما فرغنا عن ابطاله فى العلوم الطبيعية والالهية ، يلزم ان يحدث النفس من لا نفس ، وان الاشياء فى اوائل اليجاد كانت طبيعياً . هكذا فى النسخ ، ولعل المراد به

کونهما جماداً بلا شعور و ارادة من ذی نفس، كما يشعر هذا المعنى ما عطف عليه للبيان، وهو قوله: ولا شرح. لأن الشرح والبيان والتعبير والكشف شأن النفس.

قال فی القاموس: الشرح: الكشف، والفتح والفهم، ثم طُغست على المجهول، أي: انكشفت وانشرحت بدون مطلق، أي، شارح، وهی النفس، وهذا ممّا قد ابطال حين ابطال البخت والاتفاق.

قوله: «على ان النفس^{۱۲۸} تمام البدن...».

لعل صورة السؤال على ان المقرر عند افاضل الفلاسفة فی تحديد النفس والمتفق عليه بينهم: انها كمال اول لجسم ذی حياة بالقوة. وكمال الشئ بمعنى تمام الشئ وما به يتم الجوهر الذى هو الجسم يجب ان لا يكون جوهرًا، بل يكون مثاله ومن توابع جوهر الشئ، وتوابع الجوهر ينحصر فی الأعراض، فالنفس لا يكون جوهرًا والا لزم ان يتم الشئ بنفسه. هذا غاية تصحيح السؤال.

فالجواب: ان افاضل الفلاسفة كما قالوا: ان النفس تمام الجسم، كذلك قالوا: ان النفس فی الجرم انما هی بمنزلة صورة بها يكون الجسم متنفسًا، وذلك لانهم شاهدوا اجسامًا يصدر عنها آثار لا على وتيرة واحدة من غير ارادة، مثل الحس والحركة والتغذية والتنمية، وایس مبدأ تلك الآثار الجسمیة لانها مشتركة، ففی الجسم مباد غیر جسمیة، اذ لیست تلك المبادى اجسامًا، والا یعاد المحذور، فمبدأ تلك الآثار قوى متعلقة بالاجسام. وقد جرت عادتهم بان یسموا القوة التى يصدر عنها الآثار لا على وتيرة واحدة نفسًا، من حيث كونها مبدأ تلك الآثار، ولما رأوا للنفس حیثیات متعددة، سموها بحسبها باسم مختلفة:

وهی - القوة، لكونها تقوى على الفعل الذى هو التحريك وعلى الانفعال من المحسوس والمعقول.

والثانى - الكمال، لانه يكمل به الجسم نوعًا.

والثالث - الصورة لانها بالقياس الى المادة تحللها، ويحصل منهما نوع من الانواع صورة، الى ان یبین حال الصورة. ومن البین، ان الحياة فی الحيوان صفة ذاتیة مقومه الجسم الحيوان بالمعنى الذى هی مادة لصحة قولنا: بعض الجسم هو جسم حيوان، وكل حيوان حی بالذات. ثم ان ماهیة الحيوان مندرجة تحت حقيقة الجسم، والحياة ذاتیة له، ولیست الحياة بسبب الجسمیة، والا لكانت الاجسام كلها حیوانًا،

فهی بواسطة امر مقوم لهذا النوع من الجسم ، ومقوم النوع الذاتی للجوهر لا محالة جوهر ، فمبدأ الحیاة فی الحيوان صورة جوهریة ، وهكذا الکلام فی الجسم النامی . واذ قد تحقق ان تلك الصورة جوهر ، وقد بیننا انه یقال له ، الکمال ایضاً ، واختاروا فی تحديد النفس لفظ الکمال بوجوه ذكرت فی الكتب ، ولئلا یتوهم ان النفس صورة البدن مثل ما یقال للصور الطبیعیة (الف) والصناعیة . وبهذا الوجه اشار صاحب الكتاب الی الله ، وان كانت النفس صورة الجسم ، فانها لیست بصورة لكل جسم بانّهُ جسم ، بل هی صورة لجسم ذی حیاة بالقوة . ثم اشار الی رجحان الکمال بقوله : وان كانت تاماً علی هذه الصفة لم یکن من حیز الأجرام ، ای قبیل الصور الطبیعیة الجوهریة ، والا لتجزّت بتجزی الجسم ، وانقسمت بانقسامه ، ولیس الأمر فی النفس كذلك .

ثم قال : انما هی تمامه ای متممة ومقومة للجسم ذی الحیاة ، فیکون جوهرأ غیر جسم ، فتصیر هذا الذی قلنا الی الآن بناءً علی التفسیر الذی ذکرنا للسؤال .
ویحتمل ان یكون المعنی : انّ افاضل الفلاسفة اتفقوا علی ان النفس تمام البدن ، وتام الشئ لیس جوهرأ غیر ذلك الشئ ، فیکون النفس من جوهر البدن ، فیکون (ب) جسمأ .

(الف) - والحق ان النفس صورة للبدن مثل الصورة الطبیعیة الی تحل فی المادة ، بل هی عین الصورة الطبیعیة ومن جهة العینیة تتحد مع المادة وملاك الاتحاد عبارة عن صحّة الحمل . چون مجرد از ماده ، چه مجرد عقلائی تامّ التجرد وجه صورت مجرد برزخی در ماده حلول ننماید و از باب آنکه ذاتاً مترفع از ماده است و حالت منتظره ندارد ، هیچ امری سبب التجای آن بماده نمیشود . و این از اغلاط است که انسان معتقد شود ، نفس صورت مجرد صادر از عقل است که جهت کسب کمالات عرضی متأخر از جوهر ذات آن بماده ملتبجی می شود .

حکماً چون بدلائل ملزمه به تجرد نفس قائل شده اند و در ضمن آنرا بدن مرتبط دیده اند تعلّق آنرا تدبیری جهت کسب کمالات ثانویه دانسته اند . نفس در ابتدای وجود عین ماده و متحد با بدن است و تجرد آن ، از ناحیه حرکات ذاتیه حاصل شده است - ج - ل .

(ب) - والحق انّها جسم و صورة حالة فی البدن متحدة معه اتحاداً وجودیاً باعتبار تقوّمها البدن وجعله من الأنواع المتحصلة الخارجیة و مادام کونها فی الدنيا لا یزیل عنه جهة العینیة والاتحاد وهی امر منبثّ علی القوى الظاهرة و یحصل لها التجرد بعد تمامیة قواها المادیة و یحصل لها الادراک واستعدادها للادراک وهو مادة الصور العلمیة المجردة والعلم صورة متممة و کمال اول للمادة النفسیة

وهذا اقرب، فلا يحتاج الى تجشّم اثبات الجوهريّة ، فيكفى بيان كونها ليس كالصور الطبيعيّة والصناعيّة كما قلنا فى آخر البيان ويؤيّد ذلك : قوله : «واو كانت^{١٢٩} النفس تماما للبدن بانه بدن ...» .

وانّما اخرنا هذا الاحتمال مع كونه اقرب لخفّة المؤنة . وقوله : «انطلاسيا» لفة يونانيّة ، بمعنى التمامية والكمالية .

قوله : «وكذلك^{١٣٠} فعلها فى اليقظة اذا رجعت الى ذاتها ...» .

استدلال آخر على كون النفس غير جسم، وهو اعراضها عن البدن فى النّوم واليقظة. اما فى النّوم ، فانّها تجول بالجسم من الجولان فى البلدان التى لم يكن تراها وروؤية بعض الامور التى سيكون ولذلك ايضا اسباب مثل صفاء النفس بحسب اصل الفطرة والاكساب بالرياضات العلميّة والمجاهدات الشرعيّة . وكانزعاج النفس وانزجارها بما يكّدرها من المولمات والمنفرات الدنيويّة ، قهرت من الظاهر، ومثل الموت الارادى الذى تكون للاولياء ، ومثل النّوم الذى هو اخ الموت فى كونهما عبارتين عن ترك النفس استعمال الحواس فى الجملة ، فحينئذٍ اى حين الانحباس والشّركود وارتفاع الحجب المانعة بقيت النفس فارغة عن شغل الحواس ، وانهزت الفرضة واستعدت للرجوع الى نفسها ، فان كانت ممّن يسير بها الترقى الى ما ابتدأت منه من العالم الاعلى الذى هو المقام العقلى او الى ما هو اسفل منه من عالم الملكوت والاخبار بها كما فى الرؤيا الصادقة الصعود الى المقام الاعلى من عالم الملكوت ، وترى الاشياء التى هناك من الوقائع التى لم يوجد بعد ، ثمّ توجد اما على النحو الذى راتها، او بما يعبرّ به عنها ، وهى لم تفارق بدنّها بالكلّيّة، بل بما ورد فى اخبار اهل بيت العصمة ، عليهم السلام، ومن مولانا الصادق عليه السلام : ان المؤمن اذا نام ، خرجت من روحه حركة ممدودة صاعدة الى السماء . قيل كيف يخرج ؟ فقال : انّما ترى الشمس فى موضعها من السماء ، وهى فى موضعها وضوءها وشعاعها فى الارض، وكذلك الروح اصلها فى البدن وحركتها ممدودة ، وقال عليه السلام، مثل المؤمن وبدنه كجوهرة فى صندوق، اذا خرجت الجوهرة منه طرح الصندوق ولم يُعبّاه» .

وقال عليه السلام : «انّ الارواح لا تمازج البدن ولا تدخله، انّما هى كالكل للبدن محيط به» .

والبيان التفصيلى بان يتذكّر ، ان النّوم هو احتباس الروح من الظاهر الى الباطن ،

والمراد من هذا الروح هو الجوهر البخارى الحار المركب من صفو لا خلاط، وقد ثبت ان الله جوهر سماوى منبعث فى البدن عن النفس، ويفعل به النفس الافعال الطبيعية والنباتية والحيوانية، وقيل ببساطته وعدم تركبته من الاستقسات، والله خليفة النفس ومتصل بها، وهو مطية للقوى النفسانية، وهو بوساطة المروق الضوارب ينشر الى ظاهر البدن، وقد تحبس الى الباطن باسباب، مثل طلب الاستراحة لكثرة الحركة، كالاشتغال بالتأثير فى الباطن لفتح السدد، ولهذا يفلب النوم عند امتلاء المعدة، ومثل ان يكون الروح ناقصاً، فالما يفي بالظاهر والباطن جميعاً، فاذا انحبست الروح الى الباطن وركدت الحواس بسبب من الأسباب وارتفعت الموانع من عالم الملكوت الذى هو المقام النفسى او الى البرازخ العلوية من النفوس السماوية، كل لما يسر له، فترى النفس بقدر صفائها ومرتبها من تلك المواطن المختلفة المراتب ما هو الواقع ومطابق نفس الامر، او ما هو مثال حقيقى له كاللبن للعالم، وهذا الاتصال هو المراد من الحركة الممدوحة المشبهة باشعة الشمس باحسن التشبيه فى كلام مولانا الصادق عليه السلام، وقد تقرر ان كل ما فى هذا العالم، فله صورة حقيقية متأصل فى العالم النفسى، ونور عقلى فى العالم العقلى، وان ما عندنا صنم وشبح لما هناك، فقد ترى الشئ بحقيقته، وتارة يرى بامثله واشباحه، فيحتاج الى التعبير، وان كان الانسان ممن ليس لنفسه تصلب من ذنك العالمين النوريين، فاما ان يكون قد تجاوزت من عالم الحس الى عالم الخيال، فيكون سيرها فيما بين الارض والسماء، وهو الذى لم يتجاوز نظره من ظاهر عالم الملكوت، فقد يكون ما يراه مطابقاً اذا لم يتصرف المتخيلة فيه كل التصرف، وقد يكون اضعاف احلام، وذلك حين ما يخنر بدعابة المتخيلة وشيطنتها، وخصوصاً اذا كانت النفس ضعيفة ومنغمرة فى شهوات الدنيا وخيالاتها التى هى اباطيل كآلهاء، فيرى ما يناسب حالها، ولم يصل الى ذاتها فضلاً عما فوقها.

اذا عرفت هذا من سبب اطلاع النفس بالمفيزات فى النوم لاجل ركود الحواس وارتفاع الموانع ورجوع النفس الى ذاتها والى الجواهر العقلية والحقايق الملكوتية، فاعلم ان ذلك ممّا يمكن لبعض النفوس فى اليقظة بسببين.

احدهما - قوّة النفس الشريفة بحسب فطرتها واكتسابها بالرياضات العلمية والعملية بحيث لا يشغلها جانب عن جانب، بل تسع قوتها للنظر الى كل جانب من العلو وانسفل، ومرتبة الغيب والشهادة، كما يرى من بعض النفوس القويّة الاشتغال بعدة

امور، فیکتسب ویتکلم و یسمع ویشم^۵ ویری، فمثل هذه النفوس يجوز ان يرجع الى ذاتها ويطّاع عالى عالم الغیب فی الیقظة فیظهر لها الامور الفیسیّة ، لكن ورد أنّها یكون کالبرق الخاطف، وقديكون بطريق المحاکاة فيكون حياً باقسامه، وقد يتفق ذلك للأولياء والنفوس المرتاضة السعيدة .

والسبب الثاني- يكون من انحراف مزاج كغلبة اليبوسة والحرارة وقلة الروح البخارى وغلبة السوداء وغير ذلك، كما يوجد فى امثال المجانين والمصرّوعين والكهنة ، فيحدثون بما سيكون، وليس ذلك بكمال ولا يتعلق به المقال .

فذلك حاصل الاستدلال. ثم ان الجرميين قالوا: انّ المتفق عليه فى تحديد النفس ، أنّها كمال اول لجسم طبيعى آلى^۶ ذى حياة بالقوة. وقد عبّروا عن هذا المعنى بانطلاسيا فى اليونانية، وعنوا بذلك انها تمام البدن، اى ما يصير به الجسم نوعاً حقيقياً مخصوصاً، اذ الكمال والتمام يستعملان بمعنى واحد .

ثمّ ان التمام للشيء انما يكون من سنخ ذلك الشيء وكالجزء منه، لانّ المراد انّ بالشئ وكماله يتم نوع من الجسم فيصير واحداً من انواع الجسم فان لم يكن جسماً فلا اقلّ^۷ من ان يكون (الف) جزء للجسم فلا يكون مجرداً .

وصورة الجواب انّ هؤلاء الافاضل قالوا: ان النفس بالنسبة الى الجسم بمنزلة الصورة للهوى فى ان بها يصير الجسم متنقّساً يكمل بها ويتمّ^۸ بها ، كما ان الهوى يصير بالصورة جسماً ، وانما جسم التشبيه باعتبار التماميّة والكماليّة ، ولا يلزم من ذلك كون النفس كمالاً لكل جسم، كما ان الصورة كمال لكل جسم، ولا أنّه يلزم ان يكون للجسم بما هو جسم، كما ان الصورة كذلك. بل النفس كمال وصورة للجسم ذى حياة بالقوة ، فلا يكون جزءاً للجسم ، بل جزء الجسم كذا ، ولا يلزم ان يكون جزءاً للجسم بما هو جسم ، حتى يكون جسماً او جزءاً للجسم بما هو جسم، بل بما هو ذونفس. ولا يفهم من كون الشئ كمالاً - الا أنّه بوجوده يصير الشئ نوعاً تاماً، ولا يفهم بعد أنّه جوهر او عرض

(الف) - والحق مع هؤلاء الافاضل، لأن جهة نفسيّة النفس غير متجردة عن المادة بل متحدة معها والتجرد غير حاصل لها من جهة اتحادها مع المادة البدنية بل الجهة التى متحدة مع المادة مادة رجوعها الى الآخرة . نفس بهمان اندازه كه بمقام تروحن وتجرّد ميرسد بآخرت وملکوت رجوع می کند وتجرّد، اعم از برزخی، وتام از درجات آخرت وملکوتست نه از مراتب دنیا وشهر دیجور مزاج وطبیعت .

او غیر ذلک، بل یحتاج اثبات کل من ذلک الی دلیل، فان الکمال قد یكون جوهرًا، وقد یكون عرضًا ، والجوهر قد یكون مادیًّا ، وقد یكون مجردًا .

وقول صاحب الکتاب : «وذلك انَّها لو كانت صورة للجسم ...» بیان واضح ، ولمَّا ابطال ذلك بیَّن معنی التمام ، بان النفس متمِّمة للجسم ، ای مفیدة للجسم امرًا به، يتمُّ نوعًا ، وبه یصیر ذا حسٍّ وعقل، وهذا المعنی یُشعر بأنَّها معرَّاة عن الجسمیَّة ، لأنَّ ذلك یدلُّ علی ان فعلها فی المادَّة بتوسط امر یفیض منها الی تلك المادَّة ، وكل ما كان فعلها باستخدام قوَّة أخرى متوسطة ، تكون تلك الصوِّرة اعلی مرتبة من تلك المادَّة، فكان تلك الصوِّرة مرتفعة الذات عن المادَّة کمالا یخفی .

وقوله : «ثم یقول : ان ١٣١ كانت النفس صورة لازمة ...» .

بیان آخر لكون النفس ایست كالصور الطبیعیَّة ، بأنَّ الصوِّرة الطبیعیَّة لا تفارق المادَّة من وجهه، والنفس انَّمَّا تفارق البدن ، فلیست صورة طبیعیَّة لازمة ، وذلك لما بیَّنا من حقیقة النوم (الف) وانَّه مفارقة ما النفس من البدن فیجول فی البلدان ویتحرك فی اماكن لم ترها، ثم اذا رأتها طابقت ما رأتها فی المنام، وكذلك رجوع ارباب الریاضات الی انفسهم بحیث یكونون من ابدانهم، ویرتقوا الی عالم القدس، ویروا ما فیها من الانوار والاعوام والاسرار ، سیَّما فی الآوقات التي یسكن الحواس عن افاعیها ، ویعطل قواها، واو كانت مثل الصوِّرة الطبیعیَّة لما فارقت البدن فی النوم ، ولا فی الیقظة .

قوله : «وتعرف ١٣٢ الآثار التي یقبل الحواس ...» .

بیان آخر لكون النفوس غیر الحواس، والبیان الاول انَّ للنفس افعالا واحوالا مبائنا للحواس ویدرك الشیء الفیر الحاضرة عنده ، والحواس لا یدرك بالمقابلة والمباشرة والحضور . وایضًا یعرف النفس الآثار التي یقبها الحواس وتدرکها بالقبول والانفعال

(الف) — ما هو المتقوم للمادَّة البدنیة باعتبار كون تعلّقها وتقومها له تعلّقًا طبیعیًّا غیر اختیاری لا یفارق البدن اصلاً ، وما هو یفارق البدن درجة اعلی من الصوِّرة الحالّة .

چون نفس بعد از اشتداد وقبول تجرّد، دارای مراتبی از وجودست که مرتبة اعلای آن در حالت یقظه و بیداری نیز از بدن مفارق است .

وان لهذا البحث صدرًا وذيلاً طويلاً ، وان شئت تفصیل هذا البحث فراجع الی ما حققه صدر الحكماء وقد فصلنا البحث فیما الفناء فی المعاد .

والمعرفة والتميز فعل، فهي غير الحواس .

ثم يفرع على ذلك بأنه ليست النفس صورة طبيعية للبدن مزاجاً أو غيره لما خالف البدن في شهواته وكثير من حركاته، ولما يجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة عند العرشة .

وهذا يقرب مما قاله الشيخ في الاشارات : « ان الحيوان متحرك لشيء عن مزاجه الذي يمانعه كثيراً حال حركته من جهة حركته، بل في نفسه حركته ... » انتهى وبأن القوى البدنية لا يزيد على الحساسات ، فلو كانت النفس من هذه الطبيعة ، لم يكن الانسان ذا فكر وعلم وروية ، بل ذا حاسيس فقط .

ويمكن ان يشير بذلك الى الدليل المشهور في تجرد النفس من : ان ادراك المعقول لا يكون الا من المجرد ، ومحل المعقولات لا يكون الا (الف) مجرداً . قوله : « فمن اجل ١٣٣ ذلك اضطرروا .. الى الاقرار ١٣٤ » .

يعنى : ان الجرميين لما راوا ، ان المعرفة والعقل لا يتأني من الجسم ولا من القوى الجسمانية وان الرجوع الى الذات في اليقظة والجولان في البلدان في النوم لا يكون من القوى البدنية ، اضطرروا الى القول بنفس اخرى غير الانفس البدنية ، وعقل آخر اى قوة عقلية لتلك النفس النباتية ، او عقل آخر مدبر لهذه النفس ، واعلم صاروا الى وجود الانفس الثلاثة للانسان كما نقل سابقاً عن اكثر الحكماء الظاهرية ، ولم يصلوا الى جامعية النفس للدرجات الثلاثة ، وان الفعل كله للنفس ، وانما النسبة الى الآلة محض الاعتبار لا الحقيقة .

ثم قال : واما نحن اى اهل الحق ، فلا نرى الا نفساً واحدة هو تلك النفس المجردة المسماة بالناطقة المدبرة للبدن تديراً - طبعياً نباتياً حيوانياً انسانياً بقوة واحدة (ب) هي ذاتها البسيطة، وهي التي قالت الفلاسفة الافاضل ، انها انطلاسيا البدن بطريق

(الف) - بل اولى بان تكون مجرداً ، ومن هذه الناحية يقيم البرهان على اثبات فوق التجرد للنفس العاقلة .

(ب) - نفس متعلق به بدن باعتبارى متعدد وبمحاطى واحد است وحصول تعدد از ناحية حركت و وحدت بلحاظ وجود جمعى صاحب درجات است ، كالعالم الذى خلقه الله وجعل النفس

الاضافة، ای انْهَا صورة تمامیة بنوع آخر، وان يكون غير المعنى الذى فهمه الجرميئون، اعنى انْه ليست بتمام كالتمام الطبيعى المفعول به. ای ليس كالصورة الطبيعية اتى من وجه معلولة للمادة، وان كانت تماماً للمادة، بل انْما هى ای النفس تمام ای فاعل لتمامية المادة، بأن يفيد البدن ما يتم به شئونه من التغذية والتنمية والحس والحركة والقوة الفكرية، كل ذلك للبدن من قبل النفس، بخلاف الصور الطبيعية. وبهذا المعنى قالت الأفاضل: انْها انطالسيا وتمام البدن الطبيعى الآلى ذى النفس وبقوة الفكرية. فتبصر. اقول: حال هؤلاء الجرميين مثل ما فى اخبار اهل البيت «عليهم السلام» من ان قوماً فيما مضى انكروا البعث واليوم الآخر واحوال القيامة، فسأط الله عليهم الرؤيا بدعاء احد من الانبياء، عليهم السلام، فلما رأوا الرؤيا، آمنوا بالنشأة الأخرى. وذلك لان حقيقة النفس ودرجاتها يتحقق عالم الآخرة، ولذلك قال تعالى يوم القيامة: «انا نسيناكم (الف) كما نسيتم انفسكم» وذلك طائفة لم يعرفوا انفسهم مادامو فى الدنيا. وبالجمله، ففى علم النفس عالم المبدأ والمعاد، «اعرف نفسك يا انسان تعرف ربك» الى هنا تم بيان الميمر الثالث بعون الله تعالى.

→

مرآة له. همانطورى كه باعتبارى عقول ونفوس در طول وجود باعتبارى واحدند، چون همه در سلك وجودى واحد قرار دارند و متكثرند باعتبار حدود حاصله از مراتب تجليات وتحقق حدود متعدد بعدد عقول از ناحیه جهات عدمیه لازمۀ تنزل فیض وعروض تكثر ماهوى در مراتب ومظاهر وجود.

ماده منوى بعد از طى درجات معدنى وارد عالم نبات ميشود واز اين عالم بعالم حيوان وبعد از طى درجات حيوانى، انسان ميشود، لذا از هر مرتبه ئى حدى ونفسى منتزع ميشود و اين نفوس سه گانه در سلك وجود واحد كه نفس ناطقه باشد قرار دارند لاشتمال العالى واحاطته بالسافل والنازل وهر مرتبه آثار خاص دارد.

(الف) - ولذلك يقول الله يوم القيامة على ما روعن النبى -- صلوات الله عليه - ان الله يقول للأشقياء: انا نسيناكم كما نسيتم انفسكم - . واما قال سلط الله عليهم النوم، لأن عروض النوم للانسان امر طبيعى ولكن تسلط النوم عليهم، لأن تتوجه نفوسهم الى النشأة الباقية - فتأمل - .

تعليقات بر ميمر رابع

قوله : « فيرى^{١٣٥} حسنه وبهائه ... » .

وذلك لانَّ كلَّ حسن وبهاء فائما يظهر من النفس في هذا العالم ، وكل ما في النفس العقلية فهو انما يفيض عليها من العقل الذي هو سرها وباطنها، ويرقى من ذلك الى انَّ ما في العقل من الأنوار ، فهو انما يفيض عليه مما فوقه الذي هو نور الأنوار العقلية والحسية ومبدأ المبادئ ومنتهى العلل .

قوله : « احدهما ملازم الآخر^{١٣٦} ... » وفي بعض النسخ ملازم الآخر ، او ملازم للآخر ، والمراد واحد . ذلك لان الظاهر لا يكون الا بالباطن الذي هو ما كوته ، ولكل باطن ظهور وتجلي ، وهذا هو الايمان بالقيب رداً ، على من اعتقد انَّ عالم الوجود هو المحسوس فقط ، وكل ما هو موجود فهو محسوس ، والأنبياء عليهم السلام والحكماء انما امرؤا ، ليرشدوا الناس الى الايمان بالقيب ، ليهتدوا بذلك الى الله عالم القيب والشهادة ومن له الخلق والأمر . قوله^{١٣٧} : « يشبهان حجرين ذوي قدر ... » .

وجه التشبيه بالحجر ، هو كونهما بحيث لا يكون لهما في انفسهما ومن ذاتهما شيء من الخيرات والفضائل والحسن وانباء الظاهر فيهما الا محض قبول ظهور الأنوار الالوهية ، والتهيؤ الذاتي لتجلى حقايق الكمالات الربوبية فيهما ، كلاهما تشتر كان في الجمود على القوة القابلية للفيض ، والتهيؤ الذاتي ، لأن هما مكونا مجالي الأنوار القدسية ومرآئ للصور الاسمائية والصفائية ، الا انَّ احدهما في كمال القوة القربية من الظهور بحيث يكاد زيت قابليته يضيء ، واو لم تمسسه نار من المبدأ ، والآخر ليس بتلك المثابة ، بل يحتاج مع تلك القابلية الذاتية ، بورود استعدادات وتحريكات وانتقالات ، الى ان يظهر فيه اثر من تلك الآثار ، ونور من هذه الأنوار ، وعبر عن الاول بالحجر المنهدم ، وهو

قوله (س ٧) : لان الظاهر الخ. نفى مجردات غيبى معتقد كثيرى ازمعدعيان معرفت ازعلمای اسلام است ، غير ازطائفة شيعه كه بملاحظه متابعت از محققان اهل بيت ، امير مؤمنان ، وفرزندان او عليهم السلام از بطن ←

الذى من صفاء قابليته يهتدأ بسند وكيفية يمكن ان ينقش فيها كل ما يراد تصويره فيه لفرط قابليته و صفاء جوهره الذاتى من دون ان يتحول من حال الى حال، او ينحت منه شىء، او يلزمه حركة او استعداد غير قوته الذاتية ، بخلاف الآخر. هكذا ينبغي ان يفهم .

قوله : «وانما فضل ١٣٨ ...» بالضاد المعجمة ، اى فضيلة احد الحجرين ليس بالحجرية ، لانهما فيها سواء ، بل بقوة القابلية ، و صفاء الجبائية وضعف ذلك . قوله ١٣٩ : «وهذه الصورة التى أحدثتها الصناعة ...» .

اراد ان يبين ان الصور الحسنة التى فى عالم الطبيعة ، انما هى اثر لما فى خيال الصانع والقوة المتخيالة التى شأنها التريب والتفصيل ، وهذه التى فى الصانع اى قوتها المتخيلة ، انما هى اثر لما فى الصناعة، اى القوة العقلية والعلم الاجمالى، فاصل الصور هى التى فى العقل ، وهى اشرف وافضل مما فى الصانع فى قوته الخيالية ، والتى من الطبيعة اقل حسناً ، واضعف مما فى الصانع ، والصورة العقلية لم تتحرك من موضعها العقلى ، فصارت فى الحجر الذى هو الطبيعى ، بل يأتى فى الحجر صورة اخرى هى مثال وصنم لما فى قوة الصانع ، والتى فى الصانع مثال لما فى القوة العقلية . هذا من مراتب النفس وقس عليه ما فى الوجود من ان كل ما فى عالم الطبيعة فهو اثر وصنم لما فى عالم النفس المسمى عند بعض بعالم المثال والخيال المنفصل ، وكل ما فى عالم النفسى فهو مثال وشبح لما فى اعالم العقل ، وكل ما بعدت عن المادة كانت احسن وافضل ، وكلما قربت منها يظهر ضعفها وقل حسنها، وذلك ان المراتب المذكورة كمراتب متحاذية ، يكون ينتقل الصورة من واحدة الى اخرى، وكلما تعددت الحوامل قل حسن الصورة وضعف صدقها، اى ضعف فى ان يحاكي الصورة الأصلية ، كما هو الواقع ، فلا يكون صادقة حقاً ، بل من وجه .

قوله : «وذلك انّها ١٤٠ ان كانت صورة صناعية ...» .

هذا هو الذى قلنا من ان التمثيل وقع اولاً فى الصناعة الظاهرة من التجارة والكتابة وغيرها، فانما كانت تلك الصورة الصناعية اثر لما فى عقل الصانع بالترتيب الذى قلنا، وكذا الصورة التى من الطبيعة فانما كانت ايضاً حاصلة من الصورة العقلية نازلة فى المراتب

→

سديقة كبرى روحى لها الغداء ازاين قبيل از اغلاط مصون مانده اند .

المتحاذية ، فالصناعة انما يأخذ من الطبيعة ، والطبيعة مثال لما فى العقل ، والصورة المعمولة فى الصناعة مأخوذة من علم الصانع ، فكل متأخر اضعف من المتقدم ، فالعقلية افضل من الطبيعة ، وهى افضل ممّا فى علم الصانع : حيث اخذ جميع الصناعات من عالم الطبيعة ، وما فى علم الصانع افضل من الصورة المصنوعة من الحديد والخشب وغيرهما مثلاً .

قوله : « ونقول : ان الصناعة^{١٤١} اذا ارادت ... » .

يريد ان يبين ان الصناعة وان اخذت من الطبيعة ، لكن للطبيعة ظاهر وباطن ، فكلما جهدت الصناعة ان تنظر الى باطن الطبيعة والفضائل والكمالات التى احتفت فيه ، فهو احسن وافضل ، بل ربما كان الشئ الذى يريد الصناعة ان يأخذ رسمه ومثاله ، وجهده الصناعة عمّا كان ينبغى عليه ذلك الشئ ناقصاً او قبيحاً ، فيتم الصناعة نقصانه ويجعله حسناً على نحو ما ينبغى . وذلك لما جعل الله تعالى فى الصناعة اى فى عقل الصانع من حسن هذا الشئ وجماله الفائق ، فيظهر الصناعة بما فى عقله من حسن هذا الشئ وجماله ، وان كان وجود ذلك الشئ بحسب الظاهر لم يكن عليه ، وسيأتى تحقيق ذلك فى ذكر المرء الفاضل القبيح الظاهر . فتبصر .

ثم رجع فى بيان المطلب الاول ، وهو ان ينظر الصانع الى باطن الطبيعة والكمالات المحتفية ، وحكى فى ذلك صنعة - قدارس - الصانع امّا صنع هيكل المشتري ، ترفسى وصعد من المحسوس الى مأكوت الطبيعة ، فصوّر المشتري بحيث لو فرض ان المشتري اراد ان يتصور بكمالاته وفضائله وما يترتب عليه من الحسن والبهاء ، لكان بهذه الصورة . قوله : « ونحن^{١٤٢} ذاكرون ... » .

يريد ان يبين ظهور الحسن والبهاء والفضائل والكمالات فى عالم الطبيعة ، بحيث بصير العقل تائهة حائرة ، ويضطرم بسببها نار الحروب من اليونانيين وغيرهم ما بقى الزمان وظهر الحسن فى مجاليه من نوع الانسان فى الأثنى وغيرها ، حتى الحيوانات لمن تأملها ، فسبحان من جميل ما اجمله ومما يشاهد فى هذه الأزمنة وما يحكى فى السوالف من حكايات «سلامان وابسال» و«ليلى ومجنون» و«خسرو وشيرين» و«عذرا و وامق» وغير ذلك ممّا هو مشهور وينتهى الى ان يظهر الفتن والخصومات ، وتشتعل نائرة العداوة من الحسن الذى يظهر فى افراد البشر ، وانما هو ذرة من تلك الأنوار العقلية ، وليس ذلك الا ائتاليف والتخطيط وتناسب الأجزاء ، بحيث ان لكل جزء حقيقة عقلية ، وكمالاً

قدسيًا ، وإشارة روحانيّة ، وكذا جمال الروحانيين وحسنهم حيث أرادوا ان يتراى لأحد كل ذلك أنّما هو اثر لما هو فوقه من الفواعل، لما قلنا : ان كل ما فى الطبيعة فإنّما هو اثر ومثال لما فى عالم فوقها، فالصورة المصنوعة والصورة الطبيعيّة وان كانت حسنة، لكنّها محفوفة بالف غواشى وكدورات وتقصّانات من قبل المواد ، فكيف بحسن الصورة التى تقدس عن الهوى ، وهى التى فى الفواعل العالية ، فما احسنها وما ابهاها . وفى المنشئ المعنوى :

هر كس از عشق كاوخى، سينه چاك
باده خاك آلود تان مجنون كند
قوله : «والدليل^{١٤٣} على ذلك ...» .

اي على ان الحسن والجمال كما ليس من قبل الدم الذى هو المادة القريبة الحاملة للحسن ، ولا المادة مطلقا ، ولا الجسّة ايضاً ، بل هو معنى يفيض من المبدأ فى محل قابل، لذلك يحاك اثرًا من آثار ما فى العالم الذى فوقه، فذلك الحسن من قبل ذات الصورة حيث كانت مثالا لما فى العالم الأعلى. وذكر وجهين :

الاول، ان كبر الجسّة وصغرها اذا كانت محلا للصورة الواحدة ومظهرًا للحسن والجمال ، لا تفاوت فى نظر النفس الى ذلك ولو كانت من جهة الجسّة لكانت كلّما عظمت كانت احسن، والنظر اليها اكثر ما ميل .

والثانى، ان الحسن والجمال انّما ينال من جهة البصر ، والبصر لا ينال الجسّة ، فالحسن والجمال انّما هو للصورة، وذلك ظاهر .

فقوله : «ان الشئ^{١٤٤} مادام خارجاً منّا، فلسنا نراه ...» .

يدلّ على ان الابصار ليس بان يأتى الصورة الخارجة الى المدرك، وذلك ظاهر، ولا بأن ينطبع مثل صورته فى الرطوبة الجليديّة التى تشبه البرود الجمد، كما ينطبع فى المرأة، لأنّه يستلزم ان يكون المرئى ذلك الشبح دون الصورة الخارجة . والإعتذار بالعلم لا يجدى نفعا ، لأن الكلام فيه ايضاً كما فيما نحن فيه ، وقد بينّا فى غير هذه الطور حقيقة ذلك ، فهو كما قال : واذا صار الشئ فينا ، رايناه وعرفناه ، فلا بدّ ان ينظر فى صيرورة ذلك الشئ فى المدارك من طريق البصر، كما هو صريح قول ارسطو هنا . ومن الممتنع انتقال المنطبعات ، ولا معنى لادراك الشبح المماثل ، اذ من البديهي ان الابصار انّما هو للنفس

صورة الشیء الخارجی، لا الشیء، واذ ليس هناك دخول شیء ولا خروج شیء فی النفس، ولا من النفس، ومن البیِّن انَّ فی حالة الابصار حدث امر لم یکن قبلاً، فحكم شیخ الاشراق بانَّه یقع للنفس علم اشراقی حضوری علی المبصر، فتدركه النفس مشاهدة جلیَّة عند مقابلة المستنار القصد الباصر الذی فیهِ رطوبة صقیلة مع وجود الشرائط وارتفاع الموانع. وذهب الاستاد صدرائمتألهین، ان الابصار بانشاء صورة مماثلة للمبصر بقدرة الله من عالم الملكوت النفسانی مجرَّدة عن المادة الخارجیَّة حاضرة عند النفس المدركة قائمة بها قیام الفعل بفاعله، بل الادراك مطلقاً عنده انَّما یحصل بان یفیض من الواهب صورة اخرى نوریَّة ادراکیَّة یحصل بها الادراك والشعور، فهي الحاسَّة بالفعل والمحموسة بالفعل، كما فی العقل والمعقول، واما وجود صورة فی مادة فلا حس ولا محسوس.

اقول: ویقرب منه قول ارسطو هناك حیث قال: «ولا یمنع كبرانجثة صورته ان تصل الینا من تلقاء ابصارنا، ولا صفرانجثة، وذلك ان الصورة اذا حادثت البصر، حدثت الصورة التي صارت فیهِ وصفرها» انتهى.

وفی بعض النسخ جاءت الی البصر بالهمزة، وكأنَّه تصحیف، ولكن مبناه علی الانطباع اظهر، حیث قال: حدثت فی البصر. اللهم الا ان یقال لاشك فی انطباع الجلیديَّة بالصورة، لكن هل هی مناط الابصار ام لا؟ فذلك محل نظر.

وقد عرفت طريقة اهل الحق فی ذلك فی سوابق الکامات.

قوله: «ویقول^{۱۴۵} ان الفاعل...».

یرید ان یبیِّن ایضاً ان الفعل عبارة عن ابراز ما فی باطن الفاعل من الحسن والقبح و غیر ذلك، وهذا هو المراد بما فی التنزیل الاسمانی «کل یعمل علی شاکلته» فقسَّم الفواعل علی ثلاثة، ولمَّا کان الحسن والزینة والجمال الظاهری الذی ذکر نبداً منها فی سایر الاکوان من اثر الطبيعة، فلا ریب انَّ ذلك فی الطبيعة احسن وافضل وابهى واجمل، لكن لیس یقدر کل احد ان ینظر الی باطن الشیء، فجمدوا علی الظاهر، ولم یطلبوا البواطن وانسرائر، فلو حرصوا علی رؤیة البواطن، لرفضوا الخارج الظاهر، وعدوه حقیراً من اعجاب منه. قال الموالوی:

تو نقش صورت جان را چه دانی

از این نگذشته ای آن را چه دانی

تو نقش نقشبندان را چه دانی

تو نامی کرده ای این را و آن را

قوله^{١٤٦}: «والدليل على ان باطن الشيء احسن وافضل من خارجه الحركة...» .
 المراد بالحركة هنا الطاب والشروع الباطنى لوجدان الشيء ، فانَّها يبدو، اى يظهر
 الشوق اولاً من الباطن لطلب ما رأى فى الظاهر من انشئ المتصل الى باطنه، فيبتدى من
 الباطن وينتهى الى الباطن ايضاً ، مثل ان رأى مرئياً ممّاً يرى صورته ومثاله الظاهر ،
 فيترك النظر فى الصورة الظاهرة ، ويتحرك لطلب معرفة المصور الذى هو باطن الصورة،
 اذ الصورة اثر لما فى باطن المصور ، فالمحرك لطلب هو المصور . واما الصورة الظاهرة
 فليست هى المحركة، بل السبب الباعث عليه؛ لأنَّ الباطن لا يقع تحت الإبصار حتى يكون
 هو الواسطة ، لكن بعد رؤية الظاهر يصير الباطن محركاً ومهيّجاً لطلب ، فالحركة انما
 يظهر من الباطن وينتهى الى الباطن الذى هو الطبيعة ، فحيث كانت الحركة فهناك الطبيعة،
 وحيث كانت الطبيعة فهناك الفعل الشريف، وحيث كان الفعل الشريف، فهناك اصل الحسن
 والجمال ، ومن ترقى بهذا المسلك الى ما فوق الطبيعة ومنه الى ما هو اعلى منه، رأى ،
 مالا عين رأت ، ولا اذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر .

قوله: «ونقول انّا قد^{١٤٧} نجد...» .

غرضه انَّ ظهور الحسن لا يختص^ش فى الاجرام، بل يكون فى الاعراض خصوصاً فى
 التعليمات والصور التى يختلنها الرجل المزوق - على اسم الفاعل من التزييق وهو
 التحسين والتزيين فى السيماء والشكل والكلام والحركات والسكنات - ومثل الصور
 الحسنة من الكمالات المحمودة والصفات النفسانية فى المرء الصالح من المحام والوقار
 وسلامة النفس وغير ذلك .

قوله: «فانك^{١٤٨} ربما رأيت المرء ثيماً...» .

دليل على ما قلنا من ان الحسن قد ظهر فى نفسه ظهوراً تاماً ، مع كون ظاهره قبيحاً
 مشوّهاً . قال الشيخ الرئيس فى تعليقه على هذا المقام: «اورد ضرباً من التقريب للحسن
 ان باطن ليس على سبيل القياس ، بل على سبيل المشاهدة التى ئيس يتيسر كل اها، بل
 انما يتيسر لها صاحب النفس يقيناً له هذا العالم المستحيل وخساسة مبلغ شهواته
 والإعراض عن الفضب والطمع ، وغير ذلك. وانَّ جميع ذلك دون الذى يستحق الإعتكاف
 عليه، فاذا زكّى نفسه، وطرح عنها هذه الأغشية ورافها وهذّبها ، اعتدّها لقبول الفيض
 العلوى ، فرأى اول شيء حسن نفسه فى مرتبتها واعتلائها وعافها عمّاً بعدّها غيرها ،

وصار اليها من الله تعالى نور يصرفها عن كل شيء وحقر عندها كل شيء حسن، فابتهج واغتبط وعزَّ عند نفسه وعلا ورحم ذو وهوة الملكوت المردودين في لا شيء المشاعرين عليه بنيانهم في ذلك التخيُّط، اذ صاروا الى البوار، وصلَّ عنهم ما كانوا يطلبون، ورحمهم من حيث هم محفوفون بكل غمٍّ وخوف وحسد وهمَّ ورغبة وشغل في شغل، وذلك بهجة ونور يأتي من عند الله بتوسط العقل، ليس يهتدى اليه الفكر والقياس الا من جهة الاشارة. واما من جهة خاص ماهيَّة وكيفية، فانَّما يدلُّ عليه المشاهدة الا من استعداد لها بصحَّة مزاج البدن، كما انَّ من لم يذق الحلو فيصَّدق بانَّه لذيذ بضرب من القياس او الشهادة، ولا ينال خاصية الالتذاذ به الا بالطعم ان كان مستعداً بصحَّة مزاج البدن، فان كان هناك آفة لم يلتذَّ بها ايضاً، ووجدت المعاهدة مخالفة لما كان وقع به التصديق السالف» انتهى.

قوله ١٤٩: «وانَّما يحسن الحق هو الكائن في باطن الشيء».

لمَّا بيَّن ظهور الحسن في ظواهر الاجرام وغيرها، وترقى من ذلك الى حسن النفس في كمالاته وصفاته الحسنة، وقد سبق ان الظاهر عنوان الباطن، وانَّ ذلك اثر من آثار الحسن الباطن، اراد التوصية والترغيب لطَّاب الانوار الباطنة والشوق الى الحسن والجمال والبهاء في الامور الملكوتيَّة لان ما في الظاهر انَّما يبيد وبهلك بخلاف ما هناك «ما عندكم ينفد وما عند الله باق» لكن اكثر الناس جمدوا على الظاهر، ولم يطلبوا ما فوق الحواس، بل انكروه الا القليل ممن سبقت لهم العناية، واكتحلوا بانوار الهداية، وقادهم النوفيق الى الفحص عن دقائق الامور، والفوض في ابحار النور، فبشَّروهم ربَّهم بسرور فوق سرور، وهم الذين ارادهم ارسطو في مخاطبات هذا الكتاب، واظهار اسرار المبدأ والمآب فهو كما قلنا فاسفة خاصَّة يحتاج فهمها الى فطرة ثانية والله المعين.

قوله ١٥٠: «انَّا نجد في الاجسام صوراً حسنة...».

كأنَّه نتيجة لما سلف من الاقوال تأكيداً او تشييداً للطريق الموصل الى حسن الباطن الذي في النفس من تصفية الباطن وتهذيب الاخلاق وتخليه من مدام العقائد ومساوى الاخلاق وتحليه بالاعمال الشرعيَّة الناموسيَّة والصفات المحمودة الشبيهة بذلك بالامور العالية، فيستعدُّ لان يفيض عليه من النور الاول ما يبصر بها الانوار والحسن والبهاء الكائنة في النفس ومنها الى المرتبة العقليَّة ومشاهدة جمال الحق وانور والبهاء المطلق وانحسن الفائق والجمال الذي فوق كل حسن وجمال ومبدأ كل بهاء وكمال، كما قيل:

وكل الى ذلك الجمال يشير .

قوله^{١٥١} : « والنور الاول ... » .

قال الشيخ الرئيس : « لما اشار الى النور الاول الذى يسنح على النفوس الزكية من نور الحق ، قال ان النور الحق الاول جائت عظمتة ليس نوراً على الله نور فى شىء ، فيصل الى ما يصل اليه ذلك الشىء ، ويكون وصول ذلك الشىء وسبب وصوله ، وايضاً ليس هو نوراً بصفة من صفاته حتى يكون هو شىء ليس له النور فى هويته ، بل فى شىء من صفاته ، بل هويته نور من حيث هو هويته ، وذلك ان الشىء من حيث هو واجب الوجود هو ذات الحق الاول ، وهو الجمال والكمال ، والترتبة والبعد عن المخالطة للمادة والعدم وما بالقوة وما يسنح به وجود الشىء وينزل ويسفل ، واذا كان شىء نوراً بذاته ليس لغيره ، جازان يصل الى كل شىء من طريق كل شىء ، فانه ساطع على كل شىء ، سار عنه الى كل شىء ، لكن هويات الاشياء يقتضى ترتيباً خاصاً فى النيل لا لسبب هويته واحتجابها فهو المتجلى بكل شىء » انتهى كلامه .

اقول : فى قول المترجم : لانه ليست فيه صفة البتة ، اشارة الى ما هو المعبر عن عند اهل المعرفة الايمانية من انه ليس فى مرتبة الهوية المحضة اسم ولا رسم ولا وصف ولا نعت ، وانه كلما يفعل فعلاً ، كان ذلك مظهراً لصفة من صفاته ، لا انه فعل بتلك الصفة التى فى ذاته ، فانه تعالى غنى ببلاته عما سواه مطلقاً .

قوله^{١٥٢} : « فلذلك صار فاعلاً اولاً ... » .

يشير الى ان المبدأ الاول هو الواحد المبسوط الذى ليس فيه كثرة لا فى ذاته ولا فى جهة وحيثية ولا بوجه من الوجوه ، وكذلك ينبغي ان يكون ، والا لم يكن اولاً ، وذلك ايضاً ليس باولية قائمة به ، بل باولية بنفسه ، كما ان فاعليته بنفس هويته . قوله : « واما الفاعل الاول ... » .

قال الشيخ الرئيس : « ان كانت فاعليته لا بذاته بل بصفة فيه ، ليس مبدؤها من ذاته ، على ان يكون الصفة لازمة لذاته من ذاتها ، وكان ما يلزم عن ذاته بسبب تلك الصفة يكون مبدؤها الاول ، فانه لا باعتبار تلك الصفة لكانت الصفة التى له الشىء بها يفعل ليست من ذاته ، بل من غيره ، فصارت فاعليته من غيره ، فلم يكن فاعلية الاول .

ونقول : ان المبدأ الاول عزت قدرته ، اما ان لا يكون له صفة البتة ، بل يكون ذاتاً مجردة عن صفات ان امكن ذلك ، واما ان يكون صفة معلولة لذاته تابعة له لازمة ، فان

كثيراً من الصفات يتبع الذوات ، مثل الأمر الذاتى للانسان الذى من هوية ذاته يتبعه انه ممكن والله كذلك من الخواص والاعراض اللازمة التى ليست مقومة له ، بل تابعة لوجوده متقومة بوجوده ، فانه جعل الاول صفة ليست حلوله لذاته عليها بالعلية، وجوب الوجود وانما هو لذاته فقال وان كانت له صفة فهى واجبة بوجوب ذاته وهذه هى المعلولية واذا كان فيها النورانية المشرقة على القوابل فان مبدؤها الاول يكون ذاته لا تلك الصفة ان كانت» انتهى .

اقول : هذا كلام لا يخلو من سقم ولا تشويش، ولعل غرضه ان يبين امتناع نفى الصفات ، بل يدعى انها لوازم ذاته (الف) بطريق المعلولية ، كما صرح بذلك فى بعض كتبه حيث قال : ان كانت الصفات عازضة لذاته تعالى فوجود تلك الصفات اما عن سبب من خارج يكون واجب الوجود قابلاً له ، ولا يصح ان يكون واجب الوجود قابلاً لشيء ، فان القبول لما فيه معنى القوة ، واما ان يكون تلك العوارض يوجد فيه عن ذاته، فيكون اذن قابلاً لما هو فاعل، اللهم الا ان يكون الصفات والعوارض لوازم ذاته، فانه حينئذ لا يكون ذاته موضوعة لتلك الصفات لانها موجودة فيه، بل لانها عنه، وفرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض لان البياض يوجد فيه من خارج ، وبين ان يوصف بانه ابيض ، لان البياض من لوازمه ، واذا اخذت حقيقة الاول على هذا الوجه، ولوازمه على هذه الجهة ، استمر هذا المعنى فيه، وهو ان لا كثرة فيه، وليس هناك قابل وفاعل ، بل من حيث هو قابل وفاعل ، وهذا الحكم مطرد فى جميع البسائط، فان حقايقها هى انها يلزم عنها اللوازم، ومن ذواتها تلك اللوازم على انها من حيث هى قابلة فاعلة ، فان البسيط عنه وفيه شيء واحد . انتهى كلامه ملخصاً .

وقال بعض الاعلام المتأخرين رداً عليه : ان ايجاب الفاعل للشيء متقدم على قبوله، فلو كان الواحد الحقيقى الذى لا تعدد فيه بوجه من الوجوه، فاعلاً لشيء وقابلاً له ،

(الف) - واعلم ان الرئيس لا يقول بزيادة جميع الصفات من النعوت الكلية الاصلية السمات بامتهات الأسماء ، لان جميع الصفات الذاتية متحدة مع الذات ومن جملتها العلم الذاتى . وما هو من لوازم ذاته عبارة عن صور الأشياء التى تكون منشأ صدور الأشياء من ذاته وقد اطلق عليه العلم العناثى وبرنامج الكثرة التى صدرت عنه تعالى بالترتيب على سبيل الاشرف فالاشرف واما ما نقل فى هذه الصفحة والظاهر انه ليس اثر الرئيس قطعاً .

لكان فيه للفعل والقبول جهتان ، جهة بها يوجبه ويفيضه، وجهة أخرى يستحقّه ويمكن حصوله فيه . انتهى

والمعجب من بعض الأساتيد كيف اذ عن ذلك من الشيخ واستحسنه وفرّق بين القبول بمعنى الانفعال ، والقبول (الف) بمعنى الاتصاف وهل الاتصاف الا الخلو بذاته عن الشيء وان كان في بعض الملاحظات العقلية المطابقة لنفس الامر وكفى بذلك شناعة مع قطع النظر عن لزوم المحالات الآخر .

قوله : «فالحق الحقيق (ب) بالتصديق ...» .

الايمان والتوحيد الخالص عن شوب الكثرة مطلقا هو ان ليس للصفات الزائدة باى وجه من الوجوه او جهة من الجهات، سبيل الى حضرة الهويّة، والا لم يكن اولاً، اذا اوليّة الحقيقية انما يلبق بالواحد الحقيقى كما هو المقرر فى شرع الايمان المصطفوى والمصرح به فى كلام هؤلاء الافاضل الاقدمين، واذ عنه اهل المعرفة والولاية والكشف الصحيح وان كل ماهو من الصفات والكمالات فانما هي (ج) بعد الذات ، ويسمى عند بعضهم بالمرتبة

(الف) - قبول بمعنى اتصاف منشأ انفعال در حق ذمى باشد كما فى لوازم الماهيات وان هذه الصور غير مجعولة بلا مجعولية ذاته كما هو الامر فى الأعيان الثابتة على مشرب العرفاء .

كلّما قيل او يقال فى الأعيان ، يقال فى الصور المرتسمة اللازمة للحق وجون حق اول غير مجعول است ومستغنى از علت، اين صور نیز که لازم ذاتى غير منفك از ذات حق است غير مجعول است بلا مجعولية ذاته المقدسة الاحدية كما قيل فى الأعيان والاستعدادات اللازمة لها. از ناحیه اجتماع قبول وفعل چون در بسيط قيام فيه وغنه واحد است اشکالى بهم نمیرسد ، اشکال فقط اینست که حق چون عین خارج وتحقق وبالجملة وجود صرف است صور ذهنی ندارد از باب نهایت تمامیت واین صور ناچار لوازم خارجى وجود حقند ومتعلق علم حق، حاق اشیاست نه صور کلى ذهنی عرضی اضعف وجودات فیلزم صدور الكثير عن الواحد وعدم وجود الانکشاف التفصیلى وعلم عنائى در مشهد وموطن ذات .

(ب) - فالحق الحقيق بالتصديق يا كلام ملا صدراست ويا از بعض الاساتيد است که ميرداماد باشد، چون ميرمفصل درصدد دفع اعتراضات متأخران بر قول بصور مرتسمه برآمده وبکلمات شيخ در تعليقات استشهاد نموده است واثبات کرده است که شيخ خود کاملاً متوجه کليۀ اشکالات که شيخ اشراق وخواجه وديگران نموده اند بوده است .

(ج) - هذا من احدى الموارد التى زلّ قدم المحشى وبعد عن الحق وانكر صريحاً الصفات

الواحدیّة . فما روى : «أنّه علم كله وقدرة كلّّه» ما قيل : «انه لابدّ فی الوجود من علم بالذات وقدرة بالذات وحياة بالذات» فذلك لمّا كانت ذاته مستجمع جميع الفضائل والخيرات بنفس ذاته البسيطة ، وهو مبدأ كلّ خير وفضيلة ، فله بحسب كل ذلك محمولات كثيرة وصفات الهيّة متغايرة المعانى مع اتحادانذات ، فالذات المأخوذة مع كل منها اسم ، ونفس المحمول العقلى صفة، وكلّها ثابتة فى مرتبة الالهوية التى (الف) هى مقام جميع الوجود والحقايق ، فهى فى تلك المرتبة موجودة بالذات لا بوجود الذات ، كما أنّ الكلّ موجود به لا بوجوده سبحانه، ولا يلزم ثبوت المعدوم ، ولا القول بالاعيان الثابتة وليست موجودة بانفسها ولا معلولة ولا عارضة ولا قائمة به تعالى، فهى باعتبار نفسها لا شىء محض ازلاً وابداً ، فذلك صار فاعلاً اولاً ، اى لكونه بمحض الهيّة ائذانيّة البسيطة من دون اعتبار جهة او خصوصيّة او مناسبة، عبّر عن ذلك كلّ بقوله: «يفعل الشىء بغير صفة» وهذا هو الذى يصطّح عليه بأنّه الفاعل بذاته وبالذات ، فمن هذا الوجه اى كونه فاعلاً بالهيّة المحضة ، صار فاعلاً اولاً ، فصار فاعل الحسن الذى هو العقل بالفعل الذى هو عقل دائماً ، وهو الجوهر الواحد البسيط المقدس عن جهات القوة والنقص المنزّه عن شوب الكثرة وعن مخالطة المادة، مع كونه بوحدته وبساطته كل الأشياء، ومجمع وجوه الحسن والجمال والبهاء والكمال، حتى كأنّه الحسن والجمال ، وانّ كلّ مادونه فهو اثر ورشح وفيض وانموذج من هذا الحسن، فمن كان فعله بجهة غير ذاته، فليس بفاعل اول، اذ التركيب باى وجه كان يشعر بالاثنيّة ، فلا يابقى للاوليّة . ولهذا المطلوب بيانات اخرى ليس هناك محل ذكرها .

قوله : «ونحن^{١٥٤} ممثّلون ...» .

اراد التمثيل للحسن والجمال الصادر اولاً ، واعتذر بان التمثيل بالمحسوسات لا يفى بحكاية الشىء الثابت المقدس عن الاكوان ، فينبغى ان يؤخذ التمثيل بالروحانيّات التى

→

الكمالية فى موطن الذات . فرق است بين آنكه بگوئيم ذات چون مطلقاً تعيّن ندارد ، در آن اعتبار صفت وموصوف نمیشود . واينكه بگوئيم ذات خالى از صفات است درحالتى كه صفات كماليه نيز درعرصه ذات تعيّن ندارند . وقد ذكر ما قرره فى هذه التعليقة فى بعض مسفوراته .

(الف) - ولأحدان يقول : اذا كانت المرتبة الالهة مقام جمع جميع الصفات الكمالية ، چرا مقام ذات ، مقام خلوّ از صفات كماليه است .

هى اقرب الينا من وجه، وان كان ابعد من اكثر العقول والافهام .
قوله^{١٥٥}: «غير انه ان الفى الذهب ...» .

الفى بالفاء ، على صيغة المجهول ، وقوله: وشبهاً بالشين المعجمة والموحدة، عطف تفسيري للمثال ، وفى بعض النسخ بالواو والسين والحاء المعجمة ، بمعنى : الدنس .
وقوله^{١٥٦} «مشوباً» على الاول مفعول الفى، وعلى الثانى يكون وسخاً، مفعوله الثانى والمعنى واضح. يعنى: ان الذهب الذى يُمَثَّل به لو وجد وسخاً مشوباً ببعض الاجسام الدنسة الكثيفة ، يمكن تنقيته بالفعل، بان يذاب ويسبك .
واما بان يقال : ان الذهب الجيد هو الذى فى باطن هذا الجسم ، وانما غشيته الكدورات الخارجيّة من اختلاط الاجسام الكثيفة .

قوله : «وذلك^{١٥٧} ، لاننا تأخذ المثال من العقل النقى الصافى ...» .
جعل الروحانيات والحسن والجمال الذى فيها مثلاً وشبهاً لحسن العقل والجمال والبهاء الذى فيه ، فينبغى ان يكون هذه بعد مرتبة العقل وفوق الطبيعة ، وليس ذلك الا مقام النفس الذى هو العالم المتوسط وعالم المثال، بل عالم المثال الافلاونية عند بعض فالروحانيات، عبارة عن النفوس المجردة والارواح النورية التى هى الكلمات الفواعل باصطلاح صاحب الكتاب كما سيجىء، وهى المدبرات بامر الله فى الارض والسموات، وهى اصناف كما سيصّرّح به فبعضها يتعاق بالاجسام كما نبّه بذلك .
قوله : «يشقاق^{١٥٨} النظر اليها ...» لا - لان لها اجساماً ، لكن بانّها انوار صافية بقيّة كما يشقاق النظر الى المرء الفاضل الشريف لا من اجل حسن جسمه بل من اجل عقله وما اكتسب من جواهر المعقولات وارتاض حتى جعل نفسه كالمرآة المجلوة المحاذية لسطح الحق والانوار الالهية .

وقوله^{١٥٩}: «وهو ان ينظر فتصير اليها ... والناظر يشقاق^{١٦٠} الخ» .
اشارة الى الشوق الى رؤية الروحانيات هو ان يقصر نظر عقله اليها وما يفيض منها فى العالم من الحسن والبهاء والنظام المحكم فى تدبير الاشياء فيصير اليها ، اى ادامة النظر والفكر فى حسنها وبهائها يوجب ان يصير الناظر المشتاق الى عالمها كأنه يكون منها ومن جملتها، كما قال المولوى فى النظم المثنوى :

تو قيامت شو قيامت را به بين ديدن هر چيز را شرطست اين
ثمّ بيّن كون حسن الروحانيين فائقاً حدّ انهم دائم التعقّل للأنوار الالهية لا يفترّون

عن ذلك لكونهم مستغرقين فى مشاهدة ما فوقهم من الأنوار ورفضوا عن ذواتهم الخواطر المانعة عن المشاهدة واجتهدوا على ادامة النظر الى ما هناك واستفاضة الفيوضات الغيبية وافاضتها على ما تحتها من الحقائق الكونية، فكانت لهم ممثلة نوراً وسروراً وحسناً وبهاءً من فيض نور الأنوار وفتوا عن نفوسهم حيث لا يشغلهم حال عن حال . وبذلك عرفوا الأنوار الشريفة الفائضة عن العالم الإلهي ، والتشذوا بها اجلّ التذاد . وهذه الأنوار العقلية التى لا يعرفها ولا يبصرها الا العقل الخالص، وهم قد جهدوا الى ان خاضوا عقولهم وقصروا نظرهم الى تلك الأوار ، حيث عرفوا من اى موطن جاءت ومن اى مرتبة نزلت، فصاروا بعد العقل مظاهر تلك الأنوار الالهية ومجالى لتلك الجواهر العقلية، فمن قدر ان ينظر الى هؤلاء الروحانيات والحسن والجمال الذى ظهر فيها بان يصير من جملتها بالرياضات الشرعية الناموسية والمجاهدات العقلية ، يمكن له ان ينظر الى الحسن والجمال العقلى الذى هو فوق كل حسن وجمال بل اصل كل ذلك وحقيقته وروحه .

قوله ١٦١ : «الروحانيون اصناف ...» .

قال الشيخ الرئيس : «ترك الصنف الذى عقلته وعرفته وهو العقول والنفوس، وذكر الصنف الذى هو كالنفوس فى العقول والنفوس الزكية ، فان العقل بالفعل منتقش بماهية كل موجود، وانه ليس الامر على ما يقوانونه انه كثرة هناك، ولا ايضاً الكثرة هناك بحيث يكون اجزاء الذات، بل هى لوازم للذات وبعضها لوازم لبعض فى عالم العقول على ما فصل فى الحكمة المشرقية خاصة ، فاذا كان كذلك، فالعالم المحسوس منقوش فى العالم المعقول، كذا يصرف من روحانيات تلك النقوش المجردة عن المادة الجسمانيات، والفرق بينها وبين نقوش العالم الجسماني ، ان نقوش العالم المحسوس زينة وفضيلة وشرف للذوات المادية التى نقوش لها هناك ، فان نقوش المعانى التى للعالم المحسوس ليست بزينة للذات التى يلزمها تلك النقوش العقلية التى يلزمها من حيث يعقل ذاتها ، الا ان يكون النقش لماهية اعلى، فيكون زينة وجلالة لماهية السافلة، تجلى هوية الحق الاول، وانه ينالها ذات العقل ، وكذا صورة العقل اذا نالها النفس من حيث هى صورة العقل ، فهناك صورة السماء والعالم وصورة ما فى السماء والعالم بنوع اعلى واشرف، فاذا انطبع مادة العالم الجسماني شرف بها، الا انها لا ينالها كما هى بل كما يمكن لها وكما يصير به جزئية ملابسة للفواشى وتلك الصورة التى فى عالم العقل ليست تتميز وتنفرد ويقوم كل منها بمعزل من الآخر، كما انك ترى الشمس فى العالم الجسماني بمعزل عن القمر ،

وزيداً عن عمرو، بل كلها معاً ، وكل منها فى كل الآخر، ولو جازان يكون لكل واحد منها هناك قسمة ، فلا يثبتونه الا بالمعنى فقط . واما هذه الأجسام ، فهى متباينة فى المعنى وفى غير المعنى اذا كانت اجساماً ، فاما اذا لم يكن اجساماً فربما كان الكثير منها معاً كاللون والرائحة فى التفاحة فهذا ربما اشار الى تفهيم شىء ممّا هناك ممّا لا تباين الا بالمعنى وتلك لا منافرة فيها ولا مخالفة وهى بعيدة عن منافرة تجرى بين تفير الاجسام من الصورة المضادة والمتنافية التى لا يجوز اجتماعها فى ذات واحدة، بل صور المضادات والمتنافرات هناك متساملة متساعدة لا كمال كل واحد بانّه مجامع للآخر وبحيث يصلح ان يجامع الآخر ويكون معه لروحانيّته» انتهى كلامه رفع فى الخاد مقامه .

ولا يخفى ما فيه من عدم الوصول الى غرض المترجم ، فانه حسب ان العالم العلوى منقوش فيه صور الجسمانيّات على ان الاصل فيه العالم الجسمانى، وانّما العالم العقلى انتقش وانطبع فيه من حيث كون العقل من شأنه ان يعقل كل شىء وتفرعه المراتب الآخر على ما حسبه، وايس ذلك الجسمانى ولا الصور ما تفرع عليه بحق ولا هو مقصود صاحب الكتاب ، وانّما الحق ان كل ما فى العالم العقلى فانّما هو الاصل والحقيقة ، وان الحسن والبهاء والجمال هو الذى هناك، وان ما فى الجسمانى فهو اثر وشبح ومثال لما هناك، وان تلك الجواهر العقلية كلّها يتنزل فى مرتبة من المراتب ، قلّ حسنها وبهاؤها ، الى ان ينتهى الى المادة ، ففشيها الفواشى المادية بحيث لم يظهر ذلك الحسن والجمال الا للاقل من القليل ، ولذلك احوال النظر الى الباطن والملكوت والتهيو للانخراط فى سلك الروحانيين الذين ساكنوا العالم الأوسط، ليستعد السالك للنظر الى العالم العقلى والصقع الربوبى الى ما فوق ذلك من الموطن الذى انبجست الاشياء منه وهو المنبع والمعدن لكل شىء كما قيل بالفارسى :

«صورتى درزير دارد هرچه دربالاستى»

(الف) - واعلم ان ما اورده على الرئيس بالمؤاخذه اللفظية اشبه، لأن الحقائق المادية لها مور علمية ذهنية ادراكية وهى عبارة عن الوجود الظلى لها ، وباعتبار آخران الحقائق التى نزلت هذه الماديات عنها بمنزلة الأصل لهذه المايات .

اما فرعيّتها باحاط ان ما فى العالم العقلى ليس وجوداً للماديات ، لأن الوجود الخاص لكل حقيقة، ما يترتب عليها آثارها، واما اصليّتها، باعتبار ان الوجود فى العقل اتمّ واعلى مما فى المادة.

فكل ما فى العالم الجسمانى فهو اثرو مثال لما هناك. وفى التنزيل الكريم «ما عندكم ينفد، وما (الف) عند الله باق» اذ ما عند الله هى الحقايق المتأصلّة التى لا يعترىها الفساد والتفيسر، وما عندنا هى القشور والأمثلة والأشباح. فليتأمل .

قوله : «وذلك، ان منهم من يسكن السماء التى فوق هذه السماء النجومية...» .

لما بين ان لكل ما فى هذا العالم الجسمانى فهو مثال وشبح لما فى العالم الروحانى وهو عالم المثال عند بعض ومن البين ان فى هذا العالم الذى نحن فيه سماء ونجوم وملائكة مدبرة وارواح مسخرة باذن الله ، وفى عالم الملكوت الروحانى سماء ونجوم وروحانيات مدبرات الكلية ذلك العالم النورى الذى هو ملكوت العالم الجسمانى والحاكم عليه ومدبر اموره والمتصرف فيه، وانما قيام هذا العالم الجسمانى بذلك العالم الروحانى. والروحانيون المدبرون للعالم الفوقانى، كل منهم فى كلية تلك السماء، مع ان لكل منهم مقاماً معلوماً، فلا يزاحم صاحبه، بل كل ما فى هذا العالم الروحانى يسالم الآخر ولا يمانعه، ولا يخفى واحد منهم على الآخر، فهم كالمرآيا المجلّوة شطرا الحق، وان كان مختلف بالتابعية والامتبوعية والقرب من الفيض والبعد منه، لكن كلهم كائنه شىء واحد، فكل فى كل ولذلك حكم بان كلهم فى كلية تلك السماء مع كون كل واحد فى مقام معلوم لا ينازع مقام الآخر ولا يزاحمه بخلاف ما فى السماء النجومية التى عندنا، فان موضع كل كوكب غير موضع الآخر، وليس ولا واحد منها فى كلية سمائه، بل فى مقام لا يتجاوزه، كما ورد: «ما من موضع قدم الا وفيه ملك رাকع او ساجد...» فالراكع لا يسجد، والساجد لا يركع، ولا يتبدل ما فيها مكانه .

واما السماء الروحانية، فليس كذلك، بل الكل فى الكل، وكل واحد يعلم ويعمل ما بعلمه الآخر ويعلمه ويقوم مقامه، لان التفرقة والجواب انما يكون للجسمية والمادية وليس تلك السماء الفوقانى جسماً فلذلك صار كل واحد منهم اى من الروحانيين الذين هناك فى كلية تلك السماء كما فى التنزيل : «اخواناً على سرر متقابلين» .

قوله ١٦٣: «ونقول وراء هذا العالم سماء وارض وبحر وحيوان ونبات واناس سماويون...» كنس عن الباطن والملكوت بالوراء، لان الظاهر والشهادة كالحجاب الواقع فى البين، وهذا مثل ماورد فى طريق اهل البيت، «عليهم السلام» بالفاظ مختلفة فى بعض الروايات: ان خلف هذا النطاق وان خلف مغربكم كذا مغرباً وان خلف مشرقكم كذا شمساً. وعن

الحكيم الغزنوى :

كارفرماى آسمان جهان

آسمانهاست در ولايت جان

وبالجملة ، لمّا كان عوالم الوجود ومواطن شروق شمس الشهود متحاذية المراتب متضاهية المقامات ، فكل ما يوجد فى عالم الشهادة من الأعيان والاجناس والجواهر والاعراض ، فاصل ذلك وحقيقته فى عالم الملكوت الأسفل الذى خاف هذا العالم الجسمانى ، وهكذا كل ما فى الملكوت الأدنى فاصله وحقيقته النورية فى العالم الأعلى الذى هى الملكوت الأعلى ، وهكذا الى العالم العاقى ، ثم انعالم الالهى التى سبع مواطن هى اصول النشآت ، والا فلكل نشأة مراتب لا تحصى كما ورد فى الخبر : الف الف عالم ، والف الف آدم انت فى آخر تلك العوالم وهؤلاء الآدميين الخبر . قال الله تعالى سبحانه : « ولقد (الف) خلقنا فوقكم سبع طرائق ، وما كنّا عن الخلق غافلين » فاسالك الى الله « جلّ مجده » لا بُدَّ له من سنوك هذه الطرائق كما قال عيسى ، عليه السلام : « ان يلج ملكوت السماوات من لم يولد مرّتين » .

قوله ١٦٤ : « وليس هناك شيء ارضى ... » .

المراد بالارضى هنا الجسمانى ، والا فكما كان فى ذلك العالم الشريف سماء ، كان لا محالة ارض يسكن فيه الحيوان والاناس والنبات الملكوتيون . وفى اخبار اهل بيت النبوة والعصمة فى قوله تعالى : « خلق سبع سموات ومن الارض (ب) مِثْلَهُنَّ » وقال الرضا عليه السلام : هذه ارض الدنيا والسماء الدنيا عليها قبة ، والارض اثنائية فوق سماء الدنيا ، والسماء اثنائية فوقها قبة ، والارض الثالثة فوق السماء اثنائية والسماء الثالث فوقها قبة والارض الرابعة فوق السماء الثالثة والسماء الرابعة فوقها قبة والارض الخامسة فوق السماء الرابعة والسماء الخامسة فوقها قبة والارض السادسة فوق السماء الخامسة والسماء السادسة فوقها قبة والارض السابعة فوق السماء السادسة والسماء السابعة فوقها قبة وعرش الرحمة فوق السماء السابعة » .

وروى شيخنا محمد بن الحسن الصفّار (رحمه الله) فى بصائر الدرجات باسناده عن الحسن بن على «عليهما السلام» قال : « انّ الله مدينتين : احدهما ، بالمشرق ، والاخرى ، بالمغرب ، عليهما سور ، وعلى كل مدينة منها سبعون الف الف مصراع من ذهب ، وفيها سبعون الف الف لغة ، يتكلّم كل امّة بخلاف صاحبه ، وانا اعرف جميع اللغات وما فيها

وما بينها، وما عاينها حجة غيري، وغير الحسين اخي» .

وباسناده عن امير المؤمنين «عليه السلام» قال : «ان الله بآلة خلف المغرب، يقال لها «جالبقاء» وفي «جالبقاء» سبعون الف امّة، ليس منها امّة الا مثل هذه الامّة ...» .

وباسناده عن ابي عبدالله «عليه السلام» قال : «ان من وراء ارضكم هذه ارضا بيضاء ضوؤها منه» .

وباسناده عنه عليه السلام : «ان من وراء عين شمسكم هذه اربعين عين شمس، فيها خلق كثير، وان من وراء قمركم اربعين قمراً، فيها خلق كثير» .

وباسناده عنه عليه السلام قال : «ان الله مدينة خلف البحر، سعتها مسيرة اربعين يوماً للشمس ...» الحديث بطوله .

وباسناده عن ابي جعفر «عليه السلام» قال : «ان الله خلق جبلاً محيطاً بالدنيا من زبرجدة خضراء، وانما خضرة السماء من خضرة ذلك الجبل، وخلق خلفه خلقاً لم يفترض عليهم شيئاً كما افترض الله على خلقه ...» .

وروى صاحب الكافي - رضي الله عنه - باسناده عن ابي حمزة الثمالي عن ابي جعفر «عليه السلام» قال : «في ليلة وانا عنده، ونظر الى السماء، فقال : يا ابا حمزة هذا قبّة ايّنا آدم «عليه السلام» وان الله تعالى تسعة وثلاثين قبّة فيها خلق ما عصوا الله طرفة عين» . قال بعض اهل المعرفة : في كل نفس خلق الله تعالى عوالم، منها خلق يسبحون الليل والنهار لا يفترون، وخلق الله من جملة عوالمها عالماً على صورنا وابصرها العارف يشاهد نفسه فيها .

وقد اشار الى ذلك عبدالله بن عباس فيما روى عنه في حديث «هذه الكعبة وانّها بيت واحد من اربعة عشر بيتاً، وان في كل ارض من الارضين السبع خلقاً مثلنا، حتى انّ فيهم ابن عباس مثلي» قال : وصدقت هذه الرواية اهل الكشف وكل ما فيها حتى ناطق وهي باقية لا تفنى ولا تتبدل، واذا دخلتها العارفون انما يدخلون بأرواحهم لا باجسامهم، فيتركون هياكلهم في هذه الارض الدنيا ويتجرّدون، وفيها مدائن لا تحصى، تسمّى مدائن النور لا تدخلها من العارفين الا كل مصطفى مختار، وكل حديث وآية وردت عندنا، فصرّفها العقل عن ظاهرها، وجدناها في هذه الارض، وكل جسد يتشكّل فيه الروحاني من ملك وجن وكل صورة يرى الانسان فيها نفسه في النوم، فمن اجساد هذه الارض .

وقال الفزالي في كتاب سرائر العالمين قال رسول الله «صلى الله عليه وآله» : ان بالمغرب

عنا لارضاً بيضاء من وراء قاف، لا يقطعها الشمس فى اربعين يوماً . الخبر .

والفرض من ذكر هذه الاخبار مع اشتراكها فى امر واختلافها من جهة ، ان يظهر للعارف السالك تفاوت ما بين علم العلماء من هذه الملّة المصطفويّة والولاية المرتضويّة ، وبين علم العلماء السابقين من الامم الماضية، وشتان ما بين ظهور العلم بكينته فى المدينة الطيّبة وبيت الحكمة، وظهور فى مدائن العالم واهل بيوتاته، حيث حكم فاضل اليونانيين بل افضلهم : «ان من وراء هذا العالم عالماً آخر ...» .

وفى اخبار اهل بيت العصمة والحكمة ما يدلّ على انّ هناك عوالم كثيرة من اربعين الى الف الف، فانظر ماذا ترى وما الفرقان بينهما .

وايضاً : ليظهر ان العلم ليس الا ما فى تلك المدينة الفاضلة من اهل بيت العصمة، وان ما فى بيوتات الانبياء السابقين والحكماء الفاضلين فهو ايضاً من شروق نور هذه المشكاة وضوءها ومن اشعة تلك الشمس الحقيقة ، حيث اضاءت ما حواها قبل طاوعها .

ثم انّا قد ذكرنا بعضاً من اسرار تلك الاعداد ووجه اختلاف الروايات فى ذلك فى شرح حديث الفمامة وفى كتاب الاربعين، بقى الأمر بتحقيق ان هذا العالم الذى وراء عالمنا هذا من المراتب الطوليّة من البدويّة والعوديّة ، او السلسلة العرضيّة . فبعض الناظرين فيه ذهبوا الى انّه العالم العلوى العقلى، وزعم جمع الى انّه عالم المثل النوريّة الافلاطونية وكلاهما ليس بحق لأن لكل من العوالم الالهية دلالات وعلامات واشارات ومقامات، ولكل سبيل الى معرفته وطريق الى كيفية وجوده، وقد اشار صاحب الكتاب فيما قبل الى العالم العلوى وكيفية الوصول اليه، وسنشير الى تحقيقه وكيفية الصدور من مبدئه .

واما المثل النوريّة (الف) فقد ذكرت بالبيانات المختلفة ، وليس يوجد منها فيه ، وليس بعالم المثل والبرزخ فى سلسلة العود ، لأنّ كل ما فيه فمن آثار النفس ، انما هى اعمالكم ترد اليكم ، وهى فى الموجوديّة اقوى واتم من موجودات هذا العالم ، وهى درجات بعضها صور عقائدية هى، جنّة المقربين، وبعضها صور حسنة ملّدة، هى اصحاب

(الف) - واعلم ان كلّما يوجد فى الوجود اما ان يكون من اهالى عالم المانة والقرية الفانية او يكون من سكان عالم العقل والمثال فى السلسلة النزول، او يكون من سكنة العوالم المثاليّة والعقلية فى قوس الصعود وازهمين قسم اخيرند نفوس كامله كه از درجات ومنازل عقول عبور نموده وبمقام فناء فى الله رسيدماند وبعد ازطى كثرات اسمى بمقام جمع الجمع واحديت پيوسته اند.

جنة اصحاب اليمين، او مولمة هي، جحيم اصحاب الشمال .

وليعلم : ان ليس محسوساتها ممّا ترى بهذه الابصار الفانية والحواس الدائرة كما زعمه الجمهور ولا أنّها امور خياليّة لا وجود لها فى العين كما يراه بعض الرواقيين، ولا أنّها امور عقليّة وكمالات نفسانية وليست بصور واشكال جسمانيّة وهيآت مقداريّة، كما عليه جمهور المتفلسفين بل، انما هي صور عينية جوهرية موجودة لا فى هذا العالم الهولانى محسوسة لا بهذه الحواس الطبيعيّة ، بل موجود فى عالم الآخرة محسوسة بحواس اخرويّة، وعالم الآخرة جنس اموالم كثيرة، كل منها مع تفاصيلها اعظم واشرف من هذا العالم . وكذلك للانسان وحواسّه نشآت كثيرة غير هذه النشآت الدنيويّة انمستحيلة ، قال الله تعالى : «والآخرة اكبر درجات (الف) واكبر تفصيلاً» وعندى انّ ذلك من قبيل ما قاله الشيخ محيى الدين فى فتوحاته هكذا :

«اعلم ان الله تعالى امّا خلق آدم «عليه السلام» الذى اول جسم انسانى تكون وجعله اصلاً لوجود الاجسام الانسانيّة وفضات من خميرة طينه فضيلة خلق منها، النخلة وهى اخت لآدم «عليه السلام» وهى لنا عمّة ، وسمّاها الشرع عمّة ، اكرموا عمّتكم النخلة ، فانّها من بقيّة طينة آدم، وشبّهها بالمؤمن ، ولها اسرار عجيبة دون ساير النبات ، وفضل من الطبيعة بعد خلق النخلة قدر الشمسة فى الخفاء ، فمدّ الله من تلك الفضيلة ارضاً واسعة الفضاء ، اذ جعل العرش وما حواه الكرسي والسموات والارض وما تحت الشرى والجنّات كلّها، والنار فى هذه الارض، كان الجميع فيها كحلقة ملقاة فى فلاة من الارض ، وفيها من العجائب والغرائب ما لا يقدر قدره ، ويبهز العقول امره، وفى هذه الارض ظهرت عظمة الله ، وعظمت عند المشاهدة قدرته وكثير من المحالات العقائيّة التى قام الدليل الصحيح العقلى على احالتها هى موجودة فى هذه الارض ، وهى مَسْرُوح عيون العارفين العلماء بالله تعالى وفيها يجاون ، وخلق الله من جملة عوالم لها صوراً عالى صورنا ، اذا بصرهم العارف يشاهد نفسه فيها .

ثمّ قال : اخبر بعض العارفين بامر اعرفه شهوداً ، قال : دخلت فيها يوماً مجلساً يسمى مجلس الرحمة ، لم ارجلساً قطّ اعجب منه، فبيننا انا فيه، اذ ظهر لى تجلّ الهى* ، ولم تأخذنى منى، وهذا من خاصيّة هذه الارض ، فان التجليات الواردة على

العارفين فى هذه الدار وفى هذه الهياكل ، يأخذهم عنهم ويفينهم عن شهودهم من الأنبياء والاولياء ، وكل من وقع له ذلك . وكذلك عالم السماوات العلى والكرسى الأذهى وعالم انعرش المحيط الأعلى. اذا وقع لهم تجلى الهى اخذهم عنهم، فصعقوا . وهذه الارض اذا حصل فيها صاحب الكشف العارف ووقع له تجلى لم يفنه عن شهوده، ولا اخطفه عن وجوده، وجمع له بين الرؤية والكلام، وفيها من البساتين والجنّات والحيوان والمعادن ما لا يعلم قدر ذلك الا الله تعالى ، وكل ما فيها من هذا كله حى ناطق كحياة كل حى ناطق ما هو مثل هذه الاشياء فى الدنيا ، وهى باقية لا يفنى ولا يتبدل ولا يموت .

وبالجملة من وصف هذه الأرض اكثر ممّا ذكر صاحب الكتاب فى وصف ذلك العالم واشترائها فى الاوصاف الآخر، فاحدها ، انّه قال : فى تلك الأرض صور عجيبة النشأة بديعة الخلق قائمون على اقنوا السكك المشرفة على هذا العالم الذى نحن فيه من الأرض والسماء والجنّة والنار، فاذا اراد واحد دخول تلك الأرض من العارفين فيتبادر واحد منهم الى هذا الداخل ، فخلع عليه حلّته على قدر مقامه، واخذ بيده بحوله ...» . وقال صاحب (الف) الكتاب : « والروحانيون الذين هناك طائون للانس الذى هناك، لا ينفر بعضهم عن بعض وكل واحد لا ينافر صاحبه ولا يضاده بل تسريع اليه، وذلك ان مولدهم من معدن واحد وقرارهم وجوهرهم واحد، وكل واحد منهم يبصر ذاته فى ذات صاحبه، لان الأشياء التى هناك نيرة مضيئة ، وايس هناك شىء مظلم البتة ، ولا شىء جاس، اى جامد يجور لا يطيع، بل كل واحد نير ظاهر لصاحبه . » انتهى .

وقال (ب) الكاشف : « ورايت فيها ارضاً من الذهب الأحمر اللّين، فيها اشجار كلها ذهب ، وثمرها ذهب، فياخذ الشفاحة من الشجر ، فتأكلها فتجد لذة طعمها ، وحسن رائحتها ما لا يصفها واصف يقصر فاكهة الجنّة عنها، فكيف فاكهة الدنيا، والجسم والشكل والصورة ذهب، والصورة والشكل كصورة الثمرة وشكلها عندنا، وتختلف فى الطعم، وفى الثمرة من النقش البديع والزينة الحسية ما لا يتوهم ، ولو جعلت على الأرض لفضلت عليها اضافاً ، واذا قبض عليها الذى يريدأ كلها بهذه المعهودة فى القدر عمّها، وهذا مما يحيله العقل هنا فى نظرها . ولمّا شاهدتها ذواتون المصرى نطق بها ايراد الكبير على الصغير ، من غير ان يصغر الكبير ويكبر الصغير » انتهى .

هذا كله فى مقابل قوله - صاحب الكتاب - : اذ ليس نظرهم بالأعين الدائرة الجسدانية الواقعة على سطوح الأجرام المكنوفة ، بل انما نظرهم بالأعين العقلية الروحانية التى اجتمع فى الحاسة الواحدة جميع القوى التى للحواس الخمس مع قوة خاصة السادسة ، لكن الخامسة السادسة مكتفية بنفسها مستغنية عن الاغراق فى آلات الحمية» انتهى والله اعلم واحكم .

قوله : « اذ ليس ^{١٦٥} بين مركز دائرة العقل وبين مركز دائرة ابعاده ابعاد ولا خطوط خارجة عن المراكز الى الدائرة ... » .

يحتمل ان يكون تعليلاً لإجتماع القوى فى قوة واحدة هى القوة السادسة ، اى القوة العقلية ، وان ليس بعضها فى موضع وبعضها فى موضع ، بل الكل فى الكل ، لان النفس بما تحيط به من المعقولات والقوى التى كدائرة ، لكن ليس كالدوائر الجسمانية حيث يكون بين المحيط والمركز ابعاد وفرض خطوط ، فان ذلك لا يصح فى العقليات ، حيث لا ابعاد لها ، بل المركز هناك محيط بالدائرة ، فليس فى الأنوار العالية اختلاف قوى ولا فيه مواضع قوى . ويحتمل ان يكون تعليلاً لكون السماوات التى فوق تلك الجسمانية شأنها ذلك ، وهو ظاهر .

الى هنا تم بيان الميمر الرابع

والحمد لله اولاً وآخراً

والصلاة والسلام على محمد وآله واولاده اجمعين

الى (الف) هنا كتب المصنف - رحمه الله -

(الف) - اى الى هنا جف قلمه الشريف وقد فرغت من تصحيح هذه التعديقة او اخر ليلة ١٥ شهر شعبان المعظم من شهور سنة - ١٣٩٦ - من الهجرة النبوية المصطفوية صلوات الله عليه وخلفائه من ذريته واهل بيته الطاهرين الطيبين . وانا العبد المفتخر بالانساب الى الشجرة العلوية سيد جلال الدين الموسوى الاشتياني غفر الله ذنوبه وستر عيوبه «شعبان ١٣٩٦ هـ . ق. - اوت

زواہر الحکم

تالیف

حکیم فاضل آقا میرزا حسن لاهیجی

دانشمند محقق آقا میرزا حسن لاهیجی

(م - ۱۱۲۱ ه. ق.)

یکی از مدرسان حکمت و کلام در دوران صفویه «رضوان الله تعالی علیهم» حکیم دانا آقا میرزا حسن فرزند و تلمیذ برومند فیلسوف محقق آخوند ملا عبدالرزاق لاهیجی م - ۱۰۷۲ ه. ق. - است که در شهر قم دارای حوزه تدریس بود و در همانجا به سال - ۱۱۲۱ ه. ق. - درگذشت و در قبرستان معروف قم که مدفن صدها فقیه و محدث عالیقدر است بجاگ سپرده شد. سنگ قبری از او در کنار نهر آب خیاربان نزدیک ابن بابویه قمی و گذر خان نصب شده است که حاکی است از آنکه محل دفن او در همان حوالی است. حقیر در ایام تحیل در حوزه علمیه قم همیشه قبر او را زیارت مینمود.

آقا میرزا حسن از افاضل دانشمندان عصر خود بشمار میرفت و دارای تألیفات متعددیست از جمله همین اثر نفیس بنام **زواهر الحکم** که در این مجله عه منتشر میشود، از آثار این دانشمند است.

آئینه حکمت به زبان فارسی **روایع الحکمة** در حکمت و شمع الیقین در امامت بفارسی **اثبات الرجعة** و برخی دیگر از آثار نفیس که در کتابخانهها موجود است. آقا میرزا حسن لاهیجی درلسان افاضل، به صاحب شمع الیقین شهرت دارد.

آقا میرزا حسن در مباحث حکمی و فلسفی همسنگ پدر خود آخوند ملا عبدالرزاق نمیشد، ملا عبدالرزاق از اکابر حکمان و محققان ازمثالیهان در دوران اخیرست. مرحوم حکیم دانا آقا میرزا طاهر بنا به نقل بعضی از معاصران فرموده اند: آقا میرزا حسن در حکمت اگر بر پدر خود ترجیح نداشته باشد، از او کمتر نمیشد.

اثر حاضر بنام زواهرالحکم از آثار خوب مؤلف شمع‌الیقین محسوب میشود که درمنتخبات فلسفی بطبع و انتشار آن اقدام نمودیم ، از این اثر مرتبه و مقام او در حکمت واحاطة او بمباحث الهی معلوم میشود . ایشان قائل باصالت و وحدت حقیقت وجود است و بعضی دیگر از مبانی ملاصدرا را پذیرفته است ولی بطور کلی در مباحث دارای مشرب مشائی و مانند پدر خود بحسب ظاهر از اتباع شیخ رئیس و شارح افکار ابن‌سیناست ، در علم کلام نیز مانند پدر بزرگوار خود احاطة قابل‌توجه دارد ولی آن انظار دقیق و تحقیقی ملا عبدالرزاق و پختگی و ورزیدگی و تسلط بمشارب مختلف حکمت و عرفان ، از مختصات شخص آخوند ملا عبدالرزاق می‌باشد و همینک او کمتر کسی را می‌توان یافت بعد از سید محقق داماد و ملاصدرا شاید هیچ‌یک شوارق بر کلیة متأخران ترجیح داشته باشد ، و گفته مرحوم آقامیرزا طاهر تنکابنی را باید حمل نمود بر سبق لسان و یا صریحاً گفت آقای میرزا در این مقام کافی کرده است . باید دانست که مؤلف اثر حاضر ، کمال تسلط بر تقریر و تحریر مشکلات و بیان معضلات را واجد است و بحق گمنام مانده است ولی پدر او آخوند ملا عبدالرزاق چیز دیگری است .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى انزل من سماء وجوبه وجوده ماء فيض فضل وجوده، فسلك ينابيع مسالك الإحسان فى ارض ماهيات الامكان، حمداً يستدام به العاجل ، ويمرئ به الآجل .
والصلاة على من اوتى جوامع الكلم، واتى مجامع الحكم، محمد «صلى الله عليه وآله» خاتم النبيين ، وسيد المرسلين ، واهل بيته الطاهرين المنتجبين ، الذين اذهب الله عنهم رجز المعاييب والمناقص ، وطهرهم من دنس الخسائس والنواقص ، فآتاهم الحكمة وفصل الخطاب ، وجعل عندهم علم الكتاب ؛ صلاة لا ينتهى مداها، ولا يباغ منتهاها، اللهم فبهم فاهدنا سبيلك الاقوم، واحلل لنا عقد كل مبهم ، واجعلنا من خيار العالم ، انك انت الاعز الاكرم ، وصلى الله على محمد وآله وسلم .

اما بعد فان هذه صحيفة فصيحة تفصح عن طلبه الناهضين فى تحصيل اجل العلوم وحصينة نصيحة تنصح لطلبة افضل علم بافضل معلوم ومراقبة يرتقى بها على اعراف سور باطنه فيه الرحمة ويشرف بها على مراتب استعداد تطلع رياض الحكمة ومراة ينجلي فيها طائفة من شوايق رغائب المسائل ويكون للمبتدئين اليها من ايسر الوسائل ، عملتها للمتزعزعين من اذكياء اصحاب اكمال والمراهقين حد باوغ مراتب الرجال لتكون لهم وسيلة الى استعداد ارتقاء الدرجات العوالى ومقدمة بين يدي اكتساب الفضائل والمعالي انشاء الله العزيز الحكيم انّه بعباده رؤف رحيم .

وسميتها زواهر الحكم، لزهور نجومها فى غياهب الظلمات، ورتبتها على مقدمة وثلاثة ابواب، والله المستعان فى كل سرب وباب .

المقدمة

فى تعريف الحكمة وذكر موضوعها

ونبذ من تقسيمها ، والإشارة الى نذر من جلاله قدرها ، ففيها ثلاثة مقاصد .

المقصد الاول

فی تعريف الحكمة

الحكمة فى اصل اللغة ، هو ان يكون الأفعال متقنة موافقة للمنفعة والمصلحة ، والحكيم من كان فعله كذلك. ولما كان العالم بجميع اجزائه من ارضه وسمائه وما يحتويهما ويحتشيهما واقعاً على اتم المنافع واعم المصالح، نقل لفظ الحكمة بأدنى ملابسة إلى معرفة صانعها العليم، والعلم بفاعلهما الحكيم - جل شأنه وبهر برهانه - ومعرفة حقايقها المنيفة^١ ومصالحها اللطيفة التي تكل مقدار العقول دون بلوغ ايسر مراتبها، وتقل مياسر الافهام عند ادراك ادنى مراقبها، ولفظ الحكيم الى من كان له هذا العلم ، وبلغ هذه المعرفة .

فالحكمة بهذا المعنى هو معرفة حقايق الأشياء وعللها واسبابها ومنافعها ومضارها، كلياتها وجزئياتها؛ اعم من ان يكون لغير مدخل فى وجودها^٢ لقدرة العباد ومشيتهم، كانسماوات والارضين والملائكة المقربين ، وكلما يتقدم عليهم او يتأخر عنهم، او يمدخل لهما فيه، وتقدم لهما عليه، كافعال العباد وما تكسبه جوارحهم وقواهم، واعم ايضاً من ان يكون بالهام منه سبحانه كعلوم الملائكة وبعض علوم الأنبياء والأئمة عليهم السلام، وغيرهم من الناس، او بوحى كساير علومهم، عليهم السلام، او بنظر وفكر او بتقليد وسماع. فكل من كان له من معرفة الأشياء قدر يعتد به من أى وجه كان، يطلق عليه لفظ الحكيم، وبهذا المعنى قوله تعالى: «ومن يؤت الحكمة^٣ فقد اوتى خيراً كثيراً» وورد فى الحديث «الحكمة ضالة المؤمن، اينما وجدها اخذها» وغير هذا، من الآيات والاخبار من اهل البيت الاخيار، صلوات الله وسلامه عليهم .

ثم بعد ذلك اصطلاح اهل العلوم الفكرية وارباب الصنائع النظرية على ما يسموا ما يحصل من معرفة الأشياء بالاستدلال والنظر حكمة ، ومن حصل له هذا الطريق جملة

١- صنائعها المنيفة، صنائعها المتقنة - م د .

٣- س ٢٣، ي ٢٧٢ .

٢- كقدرة العباد - ش .

يعتدُّ بها حكيمًا، فالحكمة بهذا الاصطلاح اخصُّ من الاول وفرد منه، وهو معرفة حقائق الأشياء ومبادئها ولو احققها من المنافع والمصالح بالدليل والفكر. وان شئت قلت: هو العلم بالموجودات العينية على ما هي عليه بالنظر، او قلت: صناعة نظريَّة يستعلم منها احوال اعبان الموجودات على ما هي عليه، او غير ذلك مما قيل، او اردت ان تقول، فان مرجع هذا كاشه هو معنى واحد بيَّناه لك .

ثمَّ انَّه لما اعتبر قيد العينية في تعريف الحكمة، اشكل على قوم امر المنطق، وهو العلم بالمعاملات من حيث انَّها موصلة الى المجهولات، لان موضوعه موجودات ذهنيَّة، فممنهم من اخرجته من الحكمة، ومنهم من اطلق الموجودات من قيد العينية .

والحق ان شيئاً منهما لا حاجة اليه، ولا سيَّما على مذهبهم من كون العلم بوجود المعلوم في الذهن، لأن وجود صورة الانسان مثلاً، المرسمة في الذهن، وان كان للانسان نفسه وجوداً ذهنيّاً، لانه ليس بهذا الوجود انساناً متأصلاً يترتب عليه آثاره واحواله من حيث هو انسان، لكنَّه بعينه لنفس هذه الصورة من حيث انَّها صورة الانسان، لا من حيث انَّها انسان وجود خارجي لترتب آثار الصورة والعلم واحكامهما على هذا الموجود في الذهن، لأنَّه يصدق من غير شك بسبب هذا الوجود انَّ الذهن مرسم بصورة الانسان، وان صاحبه عالم، وان له جمال العلم وشرفه، وان الانسان معاوم له من غير فرض واعتبار، وانَّما هذا هو معنى كون الشيء موجوداً في الخارج بالاتفاق، كحال صورة زيد المنقوشة في الكاقد من غير فرق. فالمعلومات من حيث هي موضوعة للمنطق اى معلومات وعلم، موجودات عينية، وان كانت من حيث انَّها انسان وفرس ذهنية، فان المنطقى لا بحث له عن ذوات الأشياء بل عن العلوم بها .

المقصد الثاني

في ذكر موضوعها ونبذ من تقسيمها

موضوع العلم، هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، وهي الاحوال التي يعرض الشيء لذاته، اى بسبب اقتضاء ذاته لها، كالتعجب للناطق، او اقتضاء جزء متساوله، كالتعجب للانسان، او اقتضاء شيء خارج مستند، اما الى ذاته، كالضحك للناطق، واما انى جزء مساوٍ له، كالضحك للانسان .

واما ما يعرض الشيء لا بأحد هذه الوجود، بل بسبب جزء اعم، كالحركة للانسان، او بسبب خارج مباين له، كالحرارة للماء، فهي اعراض غريبة عن الذات، ولا يبحث له في العلم عن شيء منها، لغرابتها وعدم اختصاصها بموضوعه، بل انما يبحث عنها، ان يبحث في علم تكون هي ذاتية لموضوعه. والمراد بكون الموضوع موضوعاً، والاحوال عارضة، انما هو كونهما كذلك في اول النظر.

وفي القضية المذكورة في التجاوز اعم من ان يكون في نفسه ايضاً كذلك، كالتأثر حارة والماء بارد، اولا يكون في الواقع، الا شيء واحد بسيط من غير شائبة تركيب اصلاً، نقولنا: الله عالم وقادر.

اذا علمت هذا فلما كان الحكمة باحثة عن الموجودات الخارجية، فموضوعها هي الموجودات الخارجية لا محالة.

ثم اعلم: ان موضوع كل علم يجب ان يكون وجوده معلوماً بالضرورة مستغنياً عن البيان والبرهان، اومبيناً مدلولاً عليه في علم آخر - لا في ذلك العلم نفسه، لان العلم انما شأنه ان يبحث عن احوال الشيء، والشيء مالم يعلم اولاً انه موجود، لا يسئل عن حاله، فائبات وجوده يخرج من ذلك العلم لا محالة.

ثم ان علم الحكمة يقسم من وجهين: احدهما - باعتبار موضوعه الذي هو بمنزلة ذات العلم، وبيانه: ان الموجودات الخارجية التي هي موضوعه، انما المعلوم منهما اولاً من غير تأمل هو الموجود المطلق الذي يشمل كل شيء، فان كل احد حتى الصبيان والمجانين يعلمون ضرورة ان في الخارج موجوداً مالا محالة ايّاماً كان فوضعه لكونه اول المعلومات واعم الموجودات، فيبحثوا عن احواله، ومعلوم ان الاحوال التي يمكن ان يعرض الموجود بما هو مطلق عام، ليس الا محض تقسيمه الى اقسامه، مثل ان يقال: انه واجب او ممكن، وجوهر او عرض، الى غير ذلك. واما الاحوال التي يبحث عنها في ساير الفنون، كالإلهي والطبيعي وغيرهما، فلا يمكن ان تعرض الموجود الا بعد تخصيصه بخصوصية موضوع كل علم، ككون الموجود عالماً وقادراً وشريفاً وفاضلاً، وكونه متحركاً ومتغيراً وحاراً وبارداً، فان الاول لا يوصف بها الموجود الا بعد كونه مجرداً، والثواني الا بعد كونه مادياً، ولو لا ذلك لكان كل موجود متصفاً بكل صفة. فاذن قد حصل للموجود المطلق وبيان احواله علم مشتمل على تقسيم الموجود وذكر اقسامها

الاولیة او ما يتصل لها من التقسيمات الكلية ، فكل موجود يكون وجوده مبيناً غير محتاج الى الاثبات ، فانما يذكر ذكراً ، وما كان وجوده خفياً مجهولاً اثبت فيه بالدليل والحجة ، كواجب الوجود تعالى والعقول وغيرهما .

وما توهم انه من اقسام الوجود وليس به نفى فيه عنه ، كالجزء الذى لا يتجزى وغيره .

فهذا العلم هو اول فنون الحكمة ، ولهذا يسمى الفلسفة الاولى والعلم الكلى ، لكونه من حيث اشتماله على اثبات موضوعات ساير العلوم وتشعبها منه ، كالكل بالنسبة الى جزئياته .

ثم بعد ذلك ، ما كان من اقسام الوجود ليس له الا شذمة قليلة من الاحوال ، ذكرت مع ذكره فى هذا العلم بالعرض ، وما كان له جملة يعتد بها ، جعل موضوعاً لفن عليحدة ، فمن ذلك ذات الله ، تعالى ، الذى موضوع للعلم الالهى ، ويسمى العلم الاعلى^١ لكون موضوعه اعلى الموضوعات ، وهو العلم الذى يقال : انه افضل علم بافضل معلوم ، وتبعه مباحث النبوة والامامة والعقول المقدسة من حيث انها افعاله سبحانه ، المختصة به ، واحوال النشأة الآخرة للنفوس الانسانية ايضاً ، لمشاركتها مع مباحث العقول فى مجرد الموضوع ، ومن ذلك الجسم الطبيعى الذى من حيث كونه جسماً ، موضوع للعلم الطبيعى ، ومن ذلك الكم الذى هو موضوع للعلم الرياضى ، ومن ذلك الموجودات التى وجودها بفعل الانسان ، وهى موضوعة للحكمة العملية ، فهذه الاقسام الاولى والفنون الاصائية للحكمة .

ولمّا قدّم^٢ المعلم الاول الفن الطبيعى على ساير الفنون ، لكونه انسب بحال المبتدى واقرب الى فهمه ، وشاع تأخير علمى التقاسيم والالهى وجمعهما فى التأليف والترتيب ، توهم المتأخرون انها معا فن واحد ، وهو خطأ بيّناه فى مصابيح الهدى ، ومن هذه الجملة نذكر فى هذا الكتاب فن تقاسيم الوجود^٣ والطبيعيات والالهيّات فى ثلاثة ابواب ، ان شاء الله الكريم الوهاب .

١ - لكونه موضوعه ، اعلى الموجودات - م ش .

٢ - ولما قدم العلم الاول ، ارسطوطاليس - م ش .

٣ - فى تقاسيم الوجود الخ - م ع .

ولكل هذه الفنون شعوب وفروع ينبجس من موضوعه باعتبارات مختلفة لا يناسب غرض هذه الرسالة تفصيل القول فيها، ذكرناها هناك، فهذا احد وجهي تقسيم الحكمة .

واما ثانيهما - فهو باعتبار غايتها ومنفعتها، وهو ان المقصود بالذات من الحكمة اما انّه نفس العلم فقط من غير اعتبار عمل بمقتضاه، فهو الحكمة النظرية، والنظر فيها اما في نفس وجودات الاشياء وهو الفاسفة الاولى، او في عوارضها، والنظر اما في اويل الاشياء، او واسطها، او اخرها، فالعالم الالهي والرياضي والطبيعي .

واما ان المقصود بالذات انّما هو العمل بها، وهي الحكمة العملية، والعمل اما انّه عمل الجوارح البدنية، فهو اما متعلق بتدبير شخص واحد، فعلم تهذيب الاخلاق، او جماعة مشتركين في البيت، فتدبير المنزل، او مشتركين في المدينة، فالسياسة المدنية، واما انّه عمل القوى الفكرية فهو المنطق بالذات هو من اقسام الحكمة العملية، الا انّهم لكونه معيناً في الحكمة النظرية، الحقوه بها وعدوه منها .

المقصد الثالث

في الاشارة الى شيء يسير من جلاله قدرها وقدر قليل من عظم شأنها

قد علمت ان الحكمة التي هي من فنون العلم هي معرفة حقايق الاشياء بالاستدلال والنظر، ومعانوم قبل ان يبين بالبرهان، ان شاء الله، تعالى، ان جملة العالم هي صنع الله وآثار قدرته وشرفه وجوده، وان معرفته سبحانه هي اشرف الفضائل وافضل الشرايف واجل النعم والثناء لهم، كما ترى، ان كنت ترى: ان من رزق شيئاً منها واصاب نصيباً من جملتها، كيف يولع به ويستهرش لذته، حتى لا يبالي بما له وولده وقرابته ونفسه، ولا شيء من تمام العالمين ومجموع الناشئين، بل يبغض كل شيء يمنعه منها ويعادي كل محبوب يشغله عنه، وحسبك في فضائها انّها غاية ايجاد الثقلين، كما قال الله تعالى: «ما خلقت الجن والإنس الا ليعبدون» وورد في الحديث: «اي، ليعرفون» ويبين ان معرفة الله عز وجل لا يمكن من طرق المعرفة الا بمعرفة صنايعه وآثار ذاته او بسماع نعوته وصفاته، وان معرفة الصانع لشيء باكثر من صنايعه اكثر منها باقل، وانّها بمشاهدة

صنعه، افضل كثيراً منها بسماع نعته، وانها بالمشاهدة على بصيرة من صنعه وحذاقة من امره ومعرفة بمحاسنه، افضل واشرف منها على الجهل بصنعه وعدم خبرة بكيفيته، فهذه كلها توجب لامحالة ان معرفة تعالى بالفكر في خالق السماوات والارض واختلاف الليل والنهار، ومابث^١ فيهما من الدواب والأشجار والفواكه والثمار والجبال والانهار. وبالجمله هذا الخلق الذي ملأ السماوات والأرضين وما فوقهن من الملائكة المقربين على تحديق النظر في بواطنها ومجاديها وتعميق الفكر في لواحقها ومجاريها، كما قال الله تعالى في غير موضع من كتابه الكريم: «ان^٢ في خلق السماوات والارض، ومابث^٣ فيهما من دابثة» وغير ذلك مما فصله في القرآن العظيم آيات لاولى الالباب لقيام يتفكرون، لقوم يعقلون، للمؤمنين، للموقنين، الى غير ذلك، وليس معرفته سبحانه بمعرفة بعض هذه او بمشاهدة ظواهرها فقط، ولا ما يجري منهما ايضاً مجرى الوسط، بل لا يقاس هذه بتلك، ولا ينبغي ان تعدّ اصلاً في عداد المعرفة، لان مشاهدة الظاهر شيء لا اختصاص له بالانسان، بل يشاركه فيها كل حيوان، فلو كان هذه تعدّ معرفة^٤، لكان الحمار من افضل العرفاء. فقد اتضح اذن بحمد الله تعالى: ان التفكير في معرفة الله تعالى وفي جملة الخلق والإيمان في اعماقها واغوارها ان الذي هو الحكمة المعروفة، هو افضل الأعمال واشرف الافعال، كما قال ابو عبدالله الصادق عليه السلام: «افضل العبادة ايمان التفكر في الله وفي قدرته».

وقال ابو جعفر الباقر عليه السلام: «باجالة الفكر يستدر الرأي المعشب» وفي هذا المعنى من الاخبار ما لا يخفى، واذ قد بلغنا بحمد الله مقاصدنا في مقدمة الكتاب فلنشرع بعون الله في سلوك الابواب.

ونقول: ان المعلم الاول قدس سره وان كان قد قدّم الطبيعى على الفلاسفة الاولى لما ذكرنا، الا انه التقط منها جملة لم ير لنفسه بدءاً منها في تعليم الطبيعى، فقد مها بين يديه، وجعلها فناً آخر، وسمّاها سماع الطبيعى، لانه انما يسمع قبله سماعاً محضاً خالياً عن البرهان. واما نحن، فاذا كان قصدنا في جملة هذا الكتاب ان يكون قريباً من فهم المبتدى، طائفاً لآخذه، استغنياً عن مسلكه وسلكننا على الترتيب الطبيعى مبتدئين بالفلسفة الاولى، مستعينين بالعلی الاعلی، فنقول:

الباب الاول

فى تقاسيم الوجود وذكر اقسام الاولیة للوجود

وهو يشتمل على خمسة مطالب :

المطلب الاول

فى العلة والمعلول وفيه ستة فصول :

الفصل الاول

فى التعريف والتقسيم

كل شيئين يحتاج احدهما الى الآخر من اى وجه كان، فالمحتاج اليه علة، والمحتاج معلول من ذلك الوجه بعينه .

والعلة قسمان: الاول – العلل الذاتية، وسميت بها لحاجة عالم الطبيعة اليها بالذات، وهى اربعة :

الفاعل : وهو الذى يفيد وجود المعلول .

والفاية : وهى التى تبعث الفاعل على الفعل ، وتسميان بعلل الوجود .

والعلة المادية : وهى التى جزء لماهية المعلول وهويته بالقوة .

والعلة الصورية : وهى التى جزء لماهية وهوية بالفعل، وتسميان علل الماهية .

والثانى – العلل العرضية وسميت بها، لحاجة اليها بالعرض فى ان يتم بها علة

العلل الذاتية، ان كان فيها نقص وقصور ، وهى ايضا اربعة :

العلة المعدة : وهى التى تعد المادية وتصلحها لقبول الآثار كالنار لصيرورة الماء

هواء .

والآلة : وهى التى توصل اثر الفاعل الى المفعول كالمنشار للنجار .
والشرط : وهو الذى يعصم وجود المعاول ويحفظه كالجسم للعرض . وهذه الثلاثة وجودية المفهوم .
ورفع المانع : وهو انتفاء ما كان وجوده مانعاً كعدم الحرارة اوجود البرودة وهو عدمى المفهوم .

ثم الفاعل ان استفنى المفعول به وحده عن غيره مطلقاً ، تسمى علةً مستقلة ، وان احتاج معه الى غيره ، فكل ما يحتاج اليه ، ان كان مجتمعاً ، تسمى علة تامة ، والا فناقصة ، وكل من المستقلة والتامة تسمى موجبة - بكسر الجيم - وقد تسميان ايضاً تامة من باب التغليب .

والفاعل قد يكون مختاراً وهو الذى يفعل بشعور ومشية ، وقد يكون موجباً - بفتح الجيم - ويقال له بالطبع ، وهو بخلافه اعم من ان لا يكون له شعور اصلاً ، كالنار ، او كان ولا تأثير له كالمرتعش ، وقد يكون مضطراً ، وهو المختار الذى الجأ وضيق عليه ، ولكن لم يسقط اختياره رأساً ، كمن يفعل شيئاً خوفاً على نفسه .

الفصل الثانى

فى ابطال الدور او التسلسل

وهو ان يكون شىء علة لنفسه اما بواسطة ، ويسمى مصرحاً ، كان يكون علة لآخر وهو الاول ، او بوسائط ، ويسمى مضمرأ ، كان يكون الثانى علة لثالث وهو الاول .
فلان العلة يجب ان يكون متقدمة على المعاول ضرورة ، فلو كانت علة لنفسها لزم ان تكون متقدمة على نفسها ، اى موجودة حين هى معدومة .
وايضاً : فان معنى المحتاج من حيث هو محتاج غير معنى المحتاج اليه ومقابله ، فلو كان شىء واحد علة لنفسه من جهة واحدة ، لزم ان يكون غير نفسه ومقابلاً له .

واما التسلسل ، وهو ان يكون شىء معلولاً لشيء ، وهو لثالث ، وهو لارابع ، وهكذا غير النهاية ، فلأنه يكون حينئذ كل واحد من الاحاد معلولاً لسابقه ، وعلة للاحقه ، لول الاخير ، فانه ليس علة ، فيحصل جملةتان :
جا - مركبة من العليات ، والاخرى من المعاوليات متساويتان ومختلفتان معاً .

اما الاول : فلان كل معلول لمّا كان معلولاً لسابقه ، وكلّ شئ علیّة ، علة للاحقها ، لزم منه ان يكون كل معلولية بازاء علیّة ، وبالعكس ، وهو معنى التساوى .

واما الثانى - فلان كل واحد من الاحاد متصف بعلية ومعلولية معاً - سوى المعلول الاخير ، فانه معلول من غير علية ، وهو معنى الاختلاف ، ولو فرض السلسلة غير متناهية من الجانبين قطعناها من البين واعتبرناها كل قطعة علیحدة .

وايضاً : فان السلسلة الفير المتناهية اذا اخذنا منها واحداً ، بقى الباقي اقل من الاول ، فهو متناه ، لأن معنى القلّة ، هو ان يكون له حدٌّ ومرتبة لا يجاوزه ، والاول لا يزيد على الباقي الا بواحد ، فهو ايضاً متناه .

الفصل الثالث

فى ابطال ترجّح المتساوى والمرجوح وترجيحهما ، واثبات ان احد طرفى المعلول مالم يجب لم يقع ، وامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة .

اما الاول - فلان معنى التساوى هو ان يكون شيان فى درجة واحدة بالنسبة الى ثالث ، والرجحان هو ان يكون احدهما اقرب من صاحبه ، فلو ترجّح احدا المتساويين او المرجوح بنفسه ، لزم التناقض .

واما الثانى - فمن الفاعل الموجب فلما قلنا بعينه ولا خلاف فيهما ، واما من الفاعل المختار ، فتوهّم الاشاعرة واشتر المتكلمين ، ان الاختيار يكفى للترجيح من غير حاجة الى مرجّح آخر ، لانه اذا سئل : لم فعلت هذا ؟ قال : لانى شئته . وغفلوا عن انه وان كان لترجيح نفس الفعل كافياً ، لكن نعلق الإختيار به لا مرجّح له ، ولهذا ، ان سئل : لم شئته ؟ لم يحر جواباً ، ولا يستطيع ان يقول : لانى شئته .
وتمسكوا ايضاً برغيفى التجايع وطريقى الهارب ، وامثالهما .

والجواب : ان الرجحان لا يجب ان يكون فى نفس الامر ، ولا لغير الفاعل ، ولا فى غير وقت الفعل ، ولا من غير جهة انه فاعل ، ولا ان يكون معلوماً له ، ولا ان يكون باقياً فى ذكره ، فلعله كان له رجحان وقت الترجيح ، وان لم يشعر به ، اولم يبق فى ذكره .

اما الثالث - فلان وقوع احدا الطرفين ان كان مع امتناع الطرف الآخر ، كان واجباً ، وان كان مع امكانه ، فاما مع مساواتهما ، فوقع الواقع ترجّح من غير مرجّح ، واما مع

مرجوحية احدهما ، فامكان وقوعه ، امكان للمرجوح .
واما الرابع - فلان العلّة اذا كانت تامّة ، فتخلّف معلولها عنها ، ترجّح للمرجوح .

الفصل الرابع

في وجوب تناسب العلّة والمعلول ، ووجوب موافاة العدد بينهما ، وامتناع بقاء المعلول بعد علته .

اما الاول - فليترجح كل^١ منهما لصاحبه ، والا لجازان يفعل كل شيء ، وان يصدر كل شيء عن كل شيء .

اما الثاني - فالمراد به ، ان الواحد من حيث هو واحد ، لا يجوز ان يكون علّة لكثير ولا معلولاً لكثير في مرتبة واحدة ، فلان هذا الواحد يجب ان يكون مناسباً لهؤلاء الكثير ، والكثرة من حيث هي كثيرة مغايرة ومخالفة ، فلو كان الواحد من حيث هو واحد مناسباً لها ، من حيث هي كثرة ، لكان مغايراً لنفسه ومخالفاً ، فان كان الكثير معلولاً او علّة لواحد يجب ان يكون اما في مرّات في مراتب كثيرة ، او يكون للواحد جهات بعدد الكثير ، اولللكثير اشتراك في جهة واحدة ، يكون التعلّل بينهما بهذه الاعتبار ، ويجب من هذا ان يكون مابه الاشتراك العرضي تابعا لما به الاشتراك الذاتي ، ومابه الاختلاف المرضي تابعا لما به الاختلاف الذاتي ، فلا يجوز ان يكون اشياء مختلفة بتمام الحقيقة مشتركة في معنى واحد عرضي ، والا لبطل التناسب .

واما الثالث - فلان المعلول محتاج في نفسه الى الغير ، والا لوجد بنفسه ، فلو بقي بعد علته ، فاما لان حاجته زالت مع كونها ذاتية ، فيازم انفكاك اللازم عن الملزوم ، او لان حاجته انتقلت الى علّة اخرى من حيث هي مغايرة للاولى ، فقد علمت استحالتة ، او من حيث هما مشتركتان في معنى ، فالعلة اذن باقية ، لانّها هي المعنى المشترك فيه دون الخصوصية الفاتية .

الفصل الخامس

فى امتناع كون الفاعل فاعلاً وقابلاً من جهة واحدة، ووجوب ان يكون لكل فعل غاية.
اما الاول - فلان الفاعل انما شأنه الافاضة، والقابل شأنه الاستفاضة وهما متقابلان،
فلو كانا شيئاً واحداً، لكان ذلك الواحد مقابلاً لنفسه .

واما الثانى - فلان صدور كل فعل يتوقف لا محالة على مرجح ، اعم من ان يكون
للفاعل شعور به، او لا يكون، واعم من ان يكون موجوداً قبل الفعل او بعده فهو غايته، لأن
غاية الفعل كما علمت انما هو الذى يبعث الفاعل اليه، ويحمله عليه، بحيث اذا سئل لم
فعل ؟ قيل لفلان، وليس معتبراً فى مفهومه خصوصية دون اخرى، فكما ان غاية اكل
آكل هو ان يشبع، فكذلك غاية اعطاء الجواد هو جوده انذاتى، لانه هو الذى دعاه الى الفعل،
وان كان له منافع اخرى ايضاً ، الا انها ليست ماحوطة له ، فليست هى غاية بالذات ،
بل بالعرض ، وغاية احراق النار، هى حرارتها الذاتية ، لأن الجواب انما هو لانها حارة،
لا - لان تصير حارة ، وهو ظاهر ، ولا - لان الله خلقها للمصالح ، لان هذه المصالح انما
هى غاية لخلقها الذى هو فعل خالقها، تعالى، لا للاحراق الذى هو فعلها ، لانها جواب
عن ذلك، لا عن هذا ، والا لم يحرق قط الا لمصلحة، والذين غفلوا عن هذا التحقيق
ذهبوا الى هذه الفاية فى فجح عميق .

الفصل السادس

فى بعض احوال الفاعل خاصة

فمنها - ان الفاعل يجب ان يكون اشرف من المفعول ، واقوى وجوداً منه واتماً ، ولا
يبعد ان يكون هذا بنفسه ابين من كل بيان، واغنى من البرهان، لأن المفعول لا شئ له
من الوجود وتوابعه ، الا ما ناله من علته، لأن هذا هو معنى العلية ، فمن اين يملك شيئاً
من الخير، مالم يعطه فاعله الذى هو مفيض وجوده المفاض، وخسايس يختصه من هوية
ماهيته .

ومنها - ان الفاعل الموجود فى المادة الذى يفعل بالمادة ، وهى واسطة فى ايصال
اثره ، يجب ان يكون معاوله موجوداً فى المادة ، ويكون ذا وضع مثله . فلا يجوز ان يكون

نفس الماده ولا مجرداً عنها، لان الوجود القائم بالذات والمفارق عن الشيء المستغنى عنه، اتم لا محالة واغوى واقوم من الوجود القائم بالغير المحتاج اليه المتقار له، وقد علمت استحالة هذا في المعلوم . نعم ان جاز لمثل هذا الفاعل ان يفعل شيئاً لا بواسطة الماده، لجاز ان يكون هذا الشيء قائماً بذاته، شريفاً في صفاته .

ومنها - ان الفواعل المادية لا يجوز ان يكون شيء منها غير متناهي القوة ، فلا يجوز ان يفعل افعالا غير متناهية، لأن هذه القوى يختلف ضرورة حسب اختلاف قابليات الماده ، ومراتب القابليات ينتهي في الضعف الى العدم وتستمر في الشدة لا الى نهاية، فكل مرتبة منها محصورة بين طرفين .

وايضاً - فكل مرتبة اقل ممّا فوقها، ولا يجوز ان يوجد مرتبة يكون اعلى المراتب، وتكون في درجتها غير متناهية، لأن هذه المرتبة اقل بالضرورة من نفسها مع بعض المراتب السابقة ، وكل اقل متناه، كما تقدم .

المطلب الثاني

في الوجود والماهية وفيه فصلان

الفصل الاول

في احوال الوجود

الوجود مصدر قولك وجد يوجد ، فهو موجود، وتفسير هذا الاسم وحقيقته في محاورات الطوائف جميعاً ومقاولاتهم هو ان قولك : زيد مثلاً موجود، معناه ومعنيك منه، هو انه شيء وذات وحقيقة وكاين وثابت ، ويلزمه لا محالة ان تصح منه افعاله، وتترتب عليه احواله .

والمعدوم يقابله في مثل هذا كانه، ويلزمه لا محالة ان لا يجوز منه فعل، ولا يصح له حال، فكل ما كان شيئاً وحقيقة صحيحة الأفعال والاحوال، فهو موجود، وليس معتبراً في مفهوم ، هذا .

ولا يخطر ببالك ولا ببال غيرك في محاوراتكم، انه هكذا بصفة له، او بمحض نفسه، ولا بفعل جعله كذلك، او بخالص ذاته، بل ان سئلت عن ذلك في عرض الموجودات، فربما

تلبَّثت في الجواب ، حتى تعلم ايُّها هو مع علمك يقيناً من غير لبث انَّه موجود، ولهذا لم يمنع في شرع ولا غيره ان يقال الله تعالى موجود بصيغة المفعول ، فالموجود بما هو موجود اعمُّ من هذه كلِّها ، فالوجود هو التشيُّؤ والتذوُّت والتحقيق ، اي كون الشيء شيئاً وذاتاً وحقيقة مطلقاً .
ثم ان الوجود قسمان :

احدهما - الوجود في الخارج وفي نفس الامر، ويسمى العيني والاصيل ايضاً، وهو كون الشيء شيئاً وحقيقة صحيح الآثار والاحكام بما هو هو، اي من غير فرض فإرض واعتبار معتبر، وقولنا في الخارج وفي نفس الامر، ليس يعني به، ان الخارج ونفس الامر، ظرف كالمكان والزمان يستقر فيه الشيء ، بل المراد انه موجود خارجاً عن الفرض والاعتبار . والأمر مظهر موضع المضمهر ، اي في نفسه، كما تقول : في حد ذاته، فان حد ذات الشيء لا يمكن ان يكون ظرفاً له، وليس يجب للموجود في الخارج ان يكون في ظرف البه، اذ لو كان ذلك معدوماً ، استحال ان يستقرَّ فيه الشيء ، ولو كان موجوداً في خارج آخر، استمر الى غير النهاية ، فكأنما وجد الشيء بما هو، من غير فرض بحث يصح له احكامه، فهو موجود في الخارج وفي نفس الامر ، كان في ظرف او لم يكن .

وثانيهما - الوجود في الذهن، ويسمى الفرضي والظلي ايضاً ، وهو كون الشيء معلوماً ، فانك اذا علمت شيئاً ، فله ثبوت في علمك بخلاف مالا تعامه، فهذا الثبوت وجود له، لكنَّه ليس بوجود يكون هو به حقيقة متأصلة يصحُّ له افعاله واحواله، فانك اذا تصوَّرت زيداً مثلاً ، فهذا التصوُّر ثبوت ووجود لزيد، لكن هذه الصورة ليس زيداً يأكل ويسمع ولا يبصر شيئاً ولا يستطيع صرفاً ولا عدلاً، كالصورة المنقوشة في الجدار، فكأنَّه ظلٌّ للموجود الاصيل ، وهو اصل له. وقولنا في الذهن ، نظير قولنا في الخارج ، فان المراد به انَّه موجود في اعتبار الذهن وبحسب فرضه، وهو كونه معلوماً، فالمعلومية من حيث هي معلومية هو الوجود الذهني، اعم من ان يكون بنحو ارتسامه في الذهن ، او بنحو آخر، وهو اعمُّ ايضاً من ان يكون مطابقاً للخارج، فيكون صادقاً، كاعتقادات الاربعة زوجاً ، ومخالفاً له، فيكون كاذباً كاعتقادات انها فرد .

ثم اعلم ان الوجود ليس كالالوان والاعراض صفة تقوم بالشيء وتحلُّ فيه، فان حلول شيء في شيء موقوف ضرورة على ان يكون ذلك الشيء موجوداً في نفسه حتى يصحَّ ان يحلَّ هو فيه، اذ لو يكن شيء ، ففيما يحلُّ؟ فان كان موجوداً بهذا الوجود، دار، وبوجود

آخر ، تسلسل ، بل من الموجود ماهو موجود بمحض نفسه من غير صفة وشيء من خارج اصلاً ، وسيأتي ذكره ان شاء الله ، ومنه ماهو معاول لغيره ، وهذا الموجود اذا فعله علته ، صار بنفس ان فعلته بحيث اذا لا حظه العقل وحلّله انتزع منه الوجود ووصفه به ، فوجوده في الخارج متحد معه ، وانما زيد عليه بعد اعتبار العقل .

واعلم ايضاً ان الوجود بما هو وجود والموجود بما هو موجود ، خير محض لا شرية فيه اصلاً ، اذ لو كان في نفس معنى الوجود والموجود ، لكان كل شيء وجوداً شراً ، والعدم والمعدوم بخلاف ذلك ، وانت تعلم ان تجسّست الامور التي تظن انها شرور وتصفححتها عن كل مختلف ومستور ، وجدت شرياتها انها ترجع اما الى اعدام الذات ، كالموت والفناء ، وفقدان لكمالات كالظلم والزنا ، فانتهما من حيث انهما اثرا قوّتي الغضب والشهوة ، خير اهما وكمال ، وليساً شراً الا من حيث فقد المال وهتك السّتر وامثالهما .

الفصل الثاني

في احوال الماهية

الماهية مشتقة من ماهوية ، وهي نسبة الى ماهو به هو ، فماهية الشيء هو الذي هو به هو ، وهي تطلق على معنيين :

احدهما - تمام حقيقة الشيء كايّة ما كانت ، كالحيوان الناطق للانسان ، وهذا المعنى يعم الواجب والممكن حتى الوجود والعدم ايضاً .

والثاني - ما يقابل الوجود والعدم ويوصف بهما . بيانه ان جميع الأشياء تشترك في انها موجودة او معدومة ، ويختلف بسان بعضها انسان ، وبعضها حيوان ، وبعضها سماء وبعضها ارض ، الى غير هذا ، فهذه المعاني التي مختلفة في الأشياء مثل الانسان والحيوان في الوجود والعدم اللذين مشتركان بينهما جميعاً ، وكون هذه الأشياء انما هو لهذه لا بهذين ، فهذه هي ماهياتها ، وهذا المعنى اخص من الاول ، لانه لا يصدق الا على الممكنات . ثم ان كانت الماهية تصدق على فردا في حد ذاتها من غير اعتبار معنى من خارج ، كالحيوان على الانسان ، والانسان على زيد ، فهي ذاتية له ، وان لم يصدق الا باعتبار شيء من خارج ، كالابيض على الجسم ، فعرضية له .

واعلم : ان الفاعل اذا فعل الانسان مثلاً واوجده ، لم يجعله ما يجعل المركّب ، اي لم

يجعل الانسان انساناً ، ولا وجوده وجوداً ، ولا اتصافه بالوجود اتصافاً ، اى موجوديته موجودة ، لأن كون الانسان انساناً ، وكذا كون كل شىء نفسه لو كان بفعل فاعل ، لكان قبل ان يفعله وبعد ان يعدمه غير نفسه ، وهو سالب الشىء عن نفسه ، بل جعله موجوداً لا بان يكون الماهية شيئاً ثابتاً فى نفسه ، ثم يصبغها بالوجود ، كما يفعل الصباغ بانثوب ، فقد مضى فى الفصل السابق شناعته ، بل انما جعله بالجعل البسيط ، اى فعلاه ، فاذا فعلاه صار بان فعله موجوداً ، كما انك اذا تحركت ، لا تجعل الحركة - حركة ، بل انما تفعل الحركة ، وبفعلك هذا ، تصير الحركة موجودة .

المطلب الثالث

فى الواجب والممكن وفيه فصلان

الفصل الاول

فى تقسيم الموجود اليهما ، وذكر الممتنع تبعاً لهما ، وذكر بعض الاحوال العامة للممكن .
المفهوم بنفس مفهومه ان كان يجب له ان يكون موجوداً ، فهو الواجب الوجود بالذات ، وان امتنع ان يكون موجوداً ، فهو الممتنع الوجود بالذات ، وان جاز له ان يكون موجوداً ، وان يكون معدوماً ، فهو الممكن الوجود بالذات ، فالوجود منحصر فى الواجب والممكن ، وكما ان الواجب لكونه موجوداً بذاته ، يمتنع ان يكون موجوداً من غيره ، كذلك الممكن فى مقابله يمتنع ان يوجد الا بغيره ، لأنه لو وجد بنفسه من غير علة ، فاما ان الوجود وجب له بذاته مع عدم كونه واجباً بذاته ، فهو متناقض لنفسه ، واما أنه باق على امكانه ، فاما أنه مساو مع العدم من غير رجحان لأحدهما على صاحبه ، ومع هذا فقد وجد ، فهو ترجيح من غير مرجح ، واما ان له رجحاناً واوويةً على العدم ، الا أنه لم يبلغ حد الوجوب ، فالعدم ان امتنع وقوعه ، فقد كان الوجود واجباً ، وهو خلف ، وان جاز وقوعه مع كونه مرجوحاً ، فهو امكان لترجح المرجوح ، وقد ثبت امتناعه من غير خلاف فيه ، فقد ثبت ان الممكن بمحض أنه ممكن من غير اعتبار شىء آخر من حدوث او غيره ، محتاج الى العلة ، فمادام ممكناً كان محتاجاً ازلاً وابدأ ، والعلة ايضاً لا توقع احد طرفيه الا

بعدان توجهه لا على التساوى ولا على اولیة لما قلنا فی الذاتية بعینه .

ثم ان الممكن بما هو ممكن لمّا كان جازز الوجود والعدم جميعاً ، فحقيقته معنى غير الوجود والعدم ، وهو الماهیة بالمعنى الأخص ، اذ لو كان حقيقته عين احدهما ، لكان جواز الآخر عليه سائلاً له عن نفسه ، واما حقيقة الواجب والممتنع ، فيأتى انشاء الله ، فى محله .

الفصل الثانى

فى تقسيم الممكن الى اقسامه الأولى ، او التى تقرب^١ منها الماهیة التى هى حقيقته .

الممكن ان كانت فى ذاتها بحيث اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع ، فهو الجوهر ، وان كانت البة فى الموضوع ، فهو العرض ، والموضوع هو المحل^٢ المستغنى فى وجوده عن حاله . والحاول هو ان يكون وجود الشئ فى نفسه بعینه هو وجوده فى محله ، كلون الورد ، بخلاف الماء فى الكوز .

ثم ان الجوهر ، ان كان منبسطاً فى الجهات الثلاث ، فالجسم ، وان كان محلاً لجوهر آخر ، فالمادة ، ويسمى الهيولى ، وان كان حالاً فيه ، فالصورة ، وان كان له قوام بذاته دون الجسم وحاجة فى افعاله اليه ، فالنفس ، وان كان مفارقاً له مطلقاً ، فالعقل . والعرض ان كان مفهومه نسبة شئ الى شئ ، فالنسبة ، والا ، فان كان بنفس مفهومه قابلاً^٣ للقسمة ، فالكم^٤ ، والا فالكيف .

ثم النسبة سبعة انواع :

احدها - المضاف وهى النسبة المتكررة اى التى تكون بنفس مفهومها مستلزمه نظرفين يكون كل منهما عدلاً وكفواً لصاحبه ، متشابهين كانا ، كالأخوة ، او مختلفين ، كالابوة والبنوة ، وهو حقيقى ، ان كان الانتساب بنفس مفهومها كما ذكرنا ، ومشهورى ان كان بسبب عروض مضاف حقيقى لهما ، كالأب والإبن .

والثانى - الأين ، وهى النسبة الى المكان .

والثالث - متى ، وهى النسبة الى الزمان .

١ - او التى تقرب انها الماهیة ... - م ش .

والرابع - الوضع، وهو النسبة الى الجهة، كالتقدم والتأخر والقيام والعقود .
والخامس - ان يفعل ، وهو نسبة الفاعلية مطلقاً ، كايجاد صورة الماء في مادته ،
وكاسخان النار الماء .

والسادس - ان ينفعل، وهو النسبة المنفعليّة مطلقاً، كتسخن الماء من النار، وكنصور
المادة بصورة الماء .

والسابع - ان يكون له ، ويقال له الملك والجدة ، وله ايضاً بحذف ان يكون وهو
الاختصاص الذي يكون فيما بين الأشياء بعضها لبعض، كالكتاب للانسان، والنعل للرجل
والعمامة للرأس .

والكم^٣ ان اشتمل على حدود مشتركة، فمتصل، ويسمى المقدار، وهو ان كان قاراً،
فان انقسم في جهة واحدة ، فالخط^٤ ، او نسي جهتين ، فالسطح، او في الثلاث جميعاً ،
فالجسم، ويقيد بالتعليمي .

والذي قسم من الجوهر بالطبيعي تمييزاً لكل واحد من صاحبه. وتوضيح ماهياتها
ان الجسم الطبيعي كما قلنا جوهر منبسط الذات ممتد في الجهات ، فاذا اعتبر انبساطه
هذا وامتداده في الجهات، فهو الجسم التعليمي، واذا اعتبر امتداده في جهتين فقط، وهو
وجه الجسم وظاهره وقطع النظر عن الجهة الثالثة، فهو السطح، واذا اعتبر امتداده في جهة
واحدة، وقطع النظر عن الجهة الثانية ايضاً ، فهو الخط ، وهو حد^٥ السطح وشقيقته، واذا
قطع الخط ، فمقطعه من حيث هو مقطعه هو النقطة ، وبهذا المعنى يقال : ان النقطة طرف
الخط ، وهو طرف السطح ، وهو طرف الجسم .

وان لم يكن قاراً ، فالزمان ، وان لم يشتمل على حدود مشتركة ، فمفصل ، وهو
العدد . ثم الكم^٣ بجميع انواعه له ثلاث خواص لذاته لا يوصف بها غيره الا بالعرض .

احدها - قبول القسمة ،

والثاني - قبول التفاوت ،

والثالث - قبول العاد ،

والكيف اربعة اقسام : الكيفيات النفسانية : وهي المختصة بذوات الانفس ، كالعلم

والشجاعة .

والمحسوسات - وهي التي تحس^٦ باحدى الحواس^٧ الظاهرة ، كالألوان والأصوات .

والمختصة بالكميات - كالاستقامة والانحناء .

والاستعدادية - وهي التي تعد موضوعها لدفع التصادم وبطؤ التأثير، كالمصباحية ويسمى القوة، او للانفعال منه وسرعة التأثير كالمراضية، ويسمى الضعف .

ثم اعلم : ان الجوهر وتسعة انواع العرض و، هي انكم والكيف والسبع النسبية تسمى المقولات العشرة، لزعهم انها اجناس عالية مختلفة في تمام الماهية، وتسميتهم الجنس العالي مقوله، لكونه اول مقول على ماتحته في ترتيب الماهيات، وقالوا : ان معنى الجوهر وهو الماهية التي من شأنها الوجود لا في الموضوع، كما علمت جنس لانواعه، لصدقه عليها جميعاً في حواك ماهياتها، وهو معنى الجنس، بخلاف معنى العرض، فانه عرض عام لانواعه التسعة .

والحق ان الجنس العالي واحد فقط، وهوانماهيّة المطلقة لصدقتها واشتمالها على جميع الماهيات الجوهرية والعرضية كذلك، وهو متنوع اولاً الى الجوهر والعرض كما مضى، وان معنى العرض وهو الماهية التي من شأنها الوجود في الموضوع، جنس لانواعه، لصدقه عليها كذلك، كالجوهر بعينه من غير فرق. وهو ينقسم اولاً الى الكم والكيف والنسبة، كما قلنا، والنسبة جنس لانواعها السبعة، لصدقتها عليها، كاخواتها من غير تفاوت .

ثم كل واحد من هذه ينقسم الى انواعه التي ذكرناها .

وايضاً: فان اشترك الجوهر والعرض في الامكان، واشترك التسع العرضية في معنى العرض والوجود في الموضوع، واشترك السبع النسبية في معنى الانتساب، يدل على عدم كونها اجناساً عالية، بل داخلية في اجناس اعلى منها لما مضى سابقاً من وجوب كون الإشتراك واختلاف في العرضيات تابعين لمثلها في الدائيات .

واعلم : ان وجود اكثر هذه الاقسام من الموجود يبين بنفسه او، يبين بقليل تنبيه

١ - وليعلم ان الماهية المطلقة الشاملة للانواع العرضية والجوهرية لصدقتها على الاكثر من مقولة واحدة تكون من الأعراض العامة ولا تكون معناً جنسياً ولا فرق بينها وبين الامور الخارجة عن المقولات . سر كلام دراينستكه اگر مفهومی در اكثر از يك مقوله تحقق داشت خارج از مقولاتست وگرنه لازم آيد آنكه آندو مقولئى كه مصداق اين مفهوم است از مقولات خارج باشد.

من غير حاجة الى تجسّم برهان او تفصّل بيان .

واما اثبات واحب الوجود بذاته وان كان فطرياً باعتبار، واثبات اكثر انواع الجوهر ونفى الجزء الذى لا يتجزّى وامثاله ، فهو وان كان بالذات على عهدة هذا المقام وفى هذا الباب من اجل المرام، الا انّه اذ قد تعارف بين انقوم تصدير الفنون التى هى موضوعات لها بذكرها، ليستغنى كلش. فن فى اثبات موضوعه من غيره، مشينا نحن ايضاً ممشاهم واجرينا سياقة كتابنا هذا مجراهم، لدعائنا اليه الذى دعاهم .

المطلب الرابع

فى الواحد والكثير وفى التقابل وفيه فصلان

الفصل الاول

فى الواحد والكثير

الواحد، مالا ينقسم فى الجهة التى يقال له واحد، كالانسان الواحد، فانه لا ينقسم الى اناسى، وان انقسم الى اعضاء واجزاء ، واكثير ما ينقسم فى الجهة التى يقال له كثير، او المجتمع من الواحدات ومالها واحد .
ثمّ الواحد قسمان :

احدهما - الواحد الحقيقى - ويقال له: الواحد بالعدد وبالشخص ايضاً، وهو الذى يقال للشيء باعتبار ذاته فقط، كالماء الواحد والكتاب الواحد .

فان لم ينقسم فى الخارج اصلاً الى اجزاء متباينة ، وكان معناه محض مفهوم ان لا ينقسم مجرّداً عن الموصوف مطلقاً ، كما هو محمول قولك شيء واحد، فهو الواحد الذى مبدأ العدد، وان لم يكن مجرّداً عن الموصوف، بل اخذ معه شيء يوصف به، فان كان ذا وضع، فنقطة، والا فمفارق، وان انقسم الى اجزاء متباينة بالقوة، فيقال له، الواحد بالاتصال ، اى انّه متصل واحد كالماء والنار، او بالفعل، فواحد بالتركيب، اى هو مركّب واحد، كالبيت والجدار، وكل واحد منهما، ان كان كل ما يمكن له من الاجزاء مجتمعة فيه بالفعل، فواحد بالتمام، اى تامّ، والا - فكسر، والتمامة قديكون بحسب

الوضع الدرهم الواحد، والصناعة كالبيت والطبيعة كالانسان والدائرة والكرة بخلاف الخط المستقيم والشكل المضلع المتناهيين، فأنهما كسر مطلقاً من حيث هو خط وشكل او مضلع، لاحتمال الزيادة على ما هما عليه، ولو جازان يكونا غير متناهيين كانا تأمين، ولا ينافي هذا ان يكونا من حيث هما ذراع او امر آخر تاماً .

وثانيهما - الواحد الفير الحقيقي - وهو الذي يقال للشيء مع غيره بالقياس الى ثالث يشترك بينهما، كالانسان والفرس، يقال انهما واحد اي في الحيوان، وهذا الشيء الثالث ان كان نسبة لها الى شيء واحد او اكثر، فواحد بالمناصفة كالوزير والدبير بالنسبة الى الامير، والسفينة والمدينة بالنسبة الى الزمان والسلطان، وان كان غير نسبته، فان كان داخلاً في ذاتهما جنساً او نوعاً او فصلاً، فواحد بالجنس او بالنوع او بالفصل، كزيد وعمر بالقياس الى الحيوان والانسان والناطق، وان كان خارجاً عنهما موضوعاً لهما او محمولاً عليهما، فواحد بالموضوع او بالمحمول، كالبياض والبرودة بالقياس الى الثلج، والثلج والعاج بالقياس الى البياض، والكثير ايضاً ينقسم على هذا التفسير .

الفصل الثاني

في التقابل

التقابل هو ان يمتنع يجتمع شيان في محل واحد، ويتصادقا، وهو قسمان :
احدهما - ان يمتنع التصادق على سبيل الاشتقاق كالسواد والبياض، فأنهما يمتنع ان يجتمعا في محل واحد، فيكون هو ابيض واسود معاً .
وثانيهما - ان يمتنع التصادق على سبيل التواطؤ، كالانسان والفرس، فأنه يمتنع ان يصدق احدهما على الآخر، فيكون شيء واحد انساناً وفرساً معاً
وفي هذا القسم ذات كل من المتقابلين بمنزلة المحل للآخر من غير افتقار الى شيء ثالث . وهو اعم من الاول مطلقاً، لافتراقه في مثل اللون والطعم، وكل منهما اربعة اقسام :

الاول - المتضادان، وهما وجوديان متنافران كما ذكر .

والثاني - المتضايفان، وهما وجوديان متكافئان، كالابوة والبنوة والاب والابن .

والثالث - المتناقضان، وهما الوجود وسلبه مطلقاً، كوجود الانسان وعدمه ،

والانسان والانسان .

والرابع - الملكة والعدم، وهما الوجود وسلبيه، بشرط ان يكون المحل قابلاً له مطلقاً، اى اعم من ان يكون بحسب شخصه فى وقته، كالكو سجيّة، او فى غير وقته كالمرودة، او بحسب نوعه، كعدم البصر للانسان، او جنسه القريب، كما للمقرب، او البعيد كما الحجر. واعلم : ان الملكة والعدم فى الموضوع المطلق ملكة وعدم، واما فى الموضوع القابل بعينه، فهما متناقضان ، لان القابليّة اذا شرطت فى جانب الموضوع راخذت معه، خلص العدم منها، وصار سلباً مطلقاً ، ولهذا يمتنع خلوّه منهما جميعاً ، بخلاف الموضوع المطلق . وقد اعتبر اكراه القوم فى التضادّ خصوص الموضوع ، فيخرج صور الجوهريّة من انواع التقابل مطلقاً، والصواب الاكتفاء بالمحل، لعدم اختصاص التضاد بهذا التخصيص مع انتفاء الفائدة فيه، ولا فى اخراج الصّور من التقابل مع كمال التنافر فيها .

ثمّ ان المتضادين قد يكون احدهما بعينه لازماً لمحلّه ، فلا يكون ورود الآخر الا بحسب الفرض ، كبياض الثلج وسواد القار ، وقد لا يكون لازماً ، بل يجوز خلوّه منهما جميعاً وان لم يتّفق ، كالبرد والحرّ للماء ؛ او يتّفق، فاما الى الأوساط ، او الى العدم، كانسواد والبياض ، فان الجسم قد يكون احمر ، او اصفر، وقد يخاو عن اللون مطلقاً ، كالهواء .

واعلم انّه يجوز ارتفاع طرفى التقابل جميعاً فى جميع الأقسام ، لاحتمال وسط ينوب مناهما سوى التناقض، لان سلب الشئ ليس الا نفس ارتفاعه، فاذا ارتفع الوجود، فنفس ارتفاعه هو عين سلبيه ، ولا فصل .

المطلب الخامس

فى المتقدّم والمتأخّر وفى القديم والحادثات

وفيه ثلاثة فصول :

الفصل الأول

فى المتقدّم والمتأخّر

اذا كان شئ متقدماً على آخر، فلامحالة يكون بالقياس الى ثالث كالجالس فى الصدر

على من صفه النعال، فان التقدم والتأخر بينهما هو بالقياس الى المكان واجزائه، فذلك الثالث يقال له ملاك التقدم، وباعتباره ينقسم خمسة اقسام :

الاول - التقدم المكانى كما ذكر، وملاكه صدر المكان .

والثانى - التقدم الزمانى، وملاكه صدر الزمان ، وهو الأزل ، وهو فيما بين اجزاء انزمان بالذات ، وفيما بين الموجودات فيه بالعرض ، وهو تقدم واحد يتقدم به اولئك بالذات ، وهؤلاء بالعرض ، كالقادم بحسب الأمكنة وحركة جالس السفينة بعينها ، والمتكلمون غفلوا عن هذا، فجعلوهما قسمين : فسموا الاول بالذات، والثانى بالزمان، ولا يخفى انه تكلف لا فائدة فيه .

والثالث - التقدم بالشرف، وهو الذى يكون بين الأشياء باعتبار صفاتها، شريفة كانت او خسيسة ، وسموه بالشرف تغليبا للأشرف ، وملاكه الصفة نفسها .

والرابع - التقدم بالطبع، وهو الذى لعلته الناقصة على معلولها ، وملاكه الوجود .

والخامس - التقدم بالذات وبالعلية ، وهو الذى لعلته التامة ، وملاكه الوجوب، لان بوجوبها يجب عنها المعلول من غير تخلف ، بخلاف الناقصة ، فان بوجوبها فقط لا يجب المعلول مالم يجتمع جميع ما يحتاج اليه، فتصير تامة .

وقد يقال للاخيرين جميعا بالذات وبالطبع ايضا باطلاق اعم ، وينقسم التأخر والمعينة ايضا بازاء التقدم انقسامه .

واعلم : ان التقدم بالطبع وبالعلية خصوصاً الثانى ، اهم اقسام التقدم واعظمها واشدها واقدمها ، لأنها بحسب الذات ومحض الوجود ، والثلاثة الاول انما هى باعتبار اشياء خارجة عن الذات عارضة لها، وما بين الأمور الذاتية والعرضية من التفاوت مالا يشتهبه الا على من ركن عقله الى التهافت .

الفصل الثانى

فى تعريف القديم والحادث وتقسيمهما

القديم فى اللغة ما كان الماضى من عمره مدة طويلة، والحادث ما كان قريب العهد من الوجود ، ثم نقل القديم الى مالم يتقدم وجوده زمان عدم، والحادث الى ماتقدمه زمان كان فيه معدوماً ثم وجد، وسميا بالزمانيين، ثم الى مالم يتقدمه عدم اصلاً لا بالذات

ولا بالزمان ، وما تقدمه عدم ولو بالذات فقط، وسميًا بالذاتيين .
 والمتكلمون فسروا الزمانيين بمالم يتقدم وجوده عدم غير مجامع ، وما تقدمه
 ذلك اعم من ان يكون العدم تقدمه تبعاً لزمان يكون فيه كتقدم زيد على عمرو، او بمحض
 ذاته، كتقدم امس على اليوم، وانت ترى ان العدم انما هو محض السلب، ليس له ماهية
 وذات وهوية يصلح لان يتقدم ويتأخر ويستطيع ان يحىء ويذهب . وهذا القول انما
 هو وهم ، نشأ من قياس محض الاشياء الى الشيء ، وصرف السلب الى الثبات ، فالقديم
 الذاتى لا يسبقه عدم اصلاً ، لانه اذا تنزه من ان يسبقه العدم بالذات، فهو من سبق
 العدم بسبب الامر الخارج انزه . والقديم بالزمان ، لا يسبقه القديم بحسب الزمان ، لكنه
 لا بد له من تقدم العدم الذاتى، لان معنى انتسابه الى الزمان وكونه فيه انما هو تأخره
 عنه بالطبع ودخوله فى سلسلة علله، والمعامل لا يخلو من عدم ما سابق على وجوده ،
 والحادث بالذات يتقدمه العدم بالذات ، لتوقف كون الشيء موجوداً بغيره على عدم
 كونه موجوداً بذاته، والحادث بالزمان يسبقه كلا العدمين .

الفصل الثالث

فى ذكر بعض احوالهما

اعلم : ان القديم والحادث بحسب الزمان ليسا متناقضين ، بل عدم وملكة لما قلنا :
 ان الوجود فى الزمان انما هو الذى يكون للزمان مدخل فى علته، فالزمان نفسه وكل ما
 يتقدم على الزمان لا يوصف به، ولا يصح ان يقال انه قديم بحسبه او حادث فيه ، كما
 ان ما ليس فى البيت لا يجوز ان يقال، هو فى كنهه او فى بعضه، بل مثل هذا الموجود ان
 كان واجب الوجود بذاته، فهو قديم بالذات ولا يوصف بزمان ولا مكان ولا شىء زائد على
 محض ذاته المقدسة ، كما يحىء ان شاء الله فى محله، وان كان غيره، فهو مبدع عن الله عز
 وجل ، لا فى زمان ، كما ان المكان موجود لا فى مكان ، كيف ولو وجب ان يكون الزمان
 والمكان البتة فى زمان ومكان، لتسلسل الامر اذن الى غير النهاية ، فاذا ليس للزمان
 زمان ولم يسبقه العدم بمحوضة صرف عدميته كما علمت، فلا محيص له الا ان يكون
 مبدعاً لا قديماً ولا حادثاً ، بحسب الزمان سوى الحدوث الذاتى اللازم للامكان .

ثم اعلم : ان الحادث الزمانى لا بد له من مدة ومادة تسبقان وجوده بالزمان ، اما

المدة ، والمراد به الزمان ، فلما مضى من امتناع تقدم العدم الذاهب الا بحسبه .
 واما المادة ، والمراد بها اعم من ان يكون حاملة لوجوده مطلقاً او محلاً لتصرفاته ،
 فلكون وجود مثل هذا الحادث منوطاً بالزمان مربوطاً بتأثيره ، والا كان مفارقاً عنه مبدعاً ،
 والمؤثرات الزمانية لكونها فواعل مادية ، فلا بد لها من قوايل وضعيّة ، يكون بينهما
 اوضاع خاصّة ونسب مخصوصة ، لا يتأتى الا بالمادة ، وقد مضى .

الباب الثانى

فى الطبيعيات، وهو يشتمل على تسعة مطالب

المطلب الاول

فى تحقيق ماهيَّة الجسم الذى هو موضوع

هذا الفنّ وفيه ثلاثة فصول

الفصل الاول

فى اقتصاص المذاهب التى قيلت فيه، الجسم المفرد وهو الذى لم يتألف من عدّة اجسام هو موضوع الخلاف ، وكثر فى ماهيته الاختلاف، فقوم من الاوائل ذهبوا الى انّه مركّب من اجزاء لا يتجزّى فى شىء من الجهات لا خارجاً ولا فرضاً بعدد غير متناه، وتبعهم قوم آخرون، الا انّهم قالوا بعدد متناه .

والنظام من المعتزلة ذهب الى انّه جوهر واحد متصل الذات فى الجهات ، كما هو عند الحسّ الا انّه قابل للقسمة الى اجزاء غير متناهية يمكن خروج جميعها الى الفعل، فهو وان خالف القول الاول اولا، لكنّه يرجع اليه آخرأ .

والشهرستانى ذهب مذهب النظام وخالفه فى العدد، فهو يرجع الى القول الثانى .

وذيمقراطيس من الاقدمين ذهب الى انّه مركّب من اجزاء قابلة للقسمة فى الجهات بحسب الفرض ، لكنّها لفاية صغرها وصلابتها يمتنع عن الانقسام فى الخارج .

واتباع المشائين الى انّه جوهر متصل الذات فى الجهات، لكنّه من هو جسم مطلقاً مركّب من جوهرين : احدهما، هذا الجوهر المتصل الذات، والثانى، جوهر آخر محل للاول وهو حالّ فيه، وليس فى حد ذاته متصلاً ولا منفصلاً ولا واحداً ولا كثيراً ، بل

هو فی هذه کثتها تابع للاول ، ويسمّون الاول الصورة الجسميّة ، والثانی الهیولی ، وله من حیث هو نوع ماء او نار او غیرهما جزء آخر، یسمّونه الصورة النوعيّة ، ویأتی القول فیها فیما بعد، ان شاء الله تعالی .

وشیخ الاشراق ذهب الی ان هذا الجوهر المتصل هو وحدة حقيقة الجسم المطلق ، من غیر حاجة الی شیء آخر یكون محلاً له، بل هو قائم بذاته، فهذا فهرس المذاهب فی حقيقة الجسم المفرد المطلق .

الفصل الثانی

فی اقتناص الرأی الذی تصف الحق یقتضیه

فاما الجزء الذی لا یتجزّی اصلاً ، فهو مما لا یصح له الوجود الا فرضاً، فان البدیة تحکم بان الموجود المتحدّی المشار الیه، فوقه غیر تحته، ویمینه غیر شماله ، وبالجملة له جهة غیر أخرى، وان امتنع انقسامه فی الخارج لمانع، ومع هذا فعلى امتناع وجوده ادلّة لا تعدّ وبراهین لا تحصی، وان ذکر من لطائف ذاك الطرائف عدّة حجج، تكون اقرب الی افهام من عمل لهم هذا الكتاب ، وتخلو من اطالة الكلام واطناب الخطاب .

فمنها - انّها اذا وضعنا جزءاً على طرف خطّ واثبتنا هذا الطرف وادرنّا الخط حول نفسه، فهذا الجزء الثابت اما ان یدور حول نفسه، وهو لا یتأتى الا بان ینتقل الجزء الشمالی منه الی الجنوب والشرقی الی الغربی الی غیر ذلك، فیفرض فی الجزء هذه الجهات فینقسم . او لا یدور، فهو ثابت وطرف الخط الآخر یدور حوله، ففی تمام زمان حركته یكون هو فی كل آن یفرض فی طرف من الجزء فینقسم .

ومنها - انّ صفحة مركّبة من الأجزاء ، اذا قابلنا بها الشمس ، فالوجه الذی منها یشمس غیر الوجه الذی یلینا، فینقسم .

ومنها - انّا اذا فرضنا حركتين متلازميتين ، احدهما ، اسرع والاخری ابطأ ، فاذا تحرّك السریع جزء واحداً فالبطیء ان وقف ، لزم انفكاك اللازم ، وان قطع جزء واحداً ، لزم انتفاء التفاوت بین السریع والبطیء ، او اكثر من جزء ، كان اشنع، او اقل منه، لزم انقسامه .

ویمكن فرض هذا فی صور متعددة ، كالجزء الذی عند قطب الریح ، والذی على محیطها ، وکانسان یثبت عقبه فی الأرض ماداً بابه یدور على عقبه، فانّه یرسم بكل جزء

من رؤس اصابع يده الى محور قامته فى جميع ادوار مختلفة فى السرعة والبطء ، وفى هذه الصورة يلزم ايضا ان وقف البطيء ان ينقطع هذا الانسان جزء جزء ، فيتألم غاية الألم . وكظل الشاخص مع الشمس ، فان الظل ينقطع من اول النهار الى آخره قوس دائرة صغيرة ربما يكون ذراعاً واحداً ، والشمس تقطع فى هذه المدة تقريباً نصف مدارها مع كون حركتهما متلازمتين ، ضرورة وجود حركة الظل انما هو بحركة الشمس ، ولولاها لم يكن لها عين ولا اثر .

ومنها - ان ظل كل شىء يصير مثله فى وقت ما بالضرورة ، وحينئذ فنصف ظلّه ظل نصفه ، فالجسم الذى طوله اجزاء وترين تنصف بنصف ظلّه ، وينقسم الجزء الوسط الى غير ذلك من الحجج ، وببطلان الجزء الذى لا يتجزى يبطل الخط والسطح الجوهرى ان ايضا ، لكونهما فى الجهات الغير المتجزية مثل الجزء ، واذ قد استبان امتناع وجود الجزء الذى لا يتجزى وامثاله ، فقد بطل المذاهب الاربعة المبنية عليه والآلة اله .
واما مذهب ذي مقراطيس ، فان اراد الله يمتنع القسمة على تلك الاجزاء امتناعاً ذاتياً ، فهو بنفسه تناقض ، لأن الطبيعة الجسميّة والمقداريّة لو امتنع عليها الانفصال بالذات لامتنع عليه فيما بينها ايضا ، وان اراد الامتناع بسبب شىء خارج كصغر او صلابة او طريان او غيره ، فلا مشاحة فيه ، وغيره ايضا قائلون بمثله ، لكن قوله يرجع الى ان الجسم المفرد ليس هذه الاجسام المحسوسة النار والماء وامثالهما ، بل تلك الاجزاء ، وهو دعوى من غير بيّنة عليها ولا داع اليها ، واذ قد انسخ هذه المذاهب كلها فقد ثبت : ان الجسم جوهر متصل فى حد ذاته ، منبسط فى الجهات ، قابل للقسمة الى غير النهاية ، لا بمعنى انه يمكن خروج جميع الإنقسامات الى الفعل ، ليرجع الى الجزء ، بل بمعنى انه كلما قسم وبولغ فى تقسيمه ، فمادام منه شىء موجود ولو كان اصغر كل ما يمكن ان يفرض ، فان العقل يحكم ان فيه شيئاً دون شىء وجهة دون اخرى ، وان امتنع انفكاكه فى الخارج بسبب مانع ، ولو بلغت القسمة حداً لو جاوزته تأدت الى الجزء ، لانعدام الجسم عنده ، لان انعدام الممكن ايسر من وجود الممتنع .

واما ان هذا الجوهر المتصل فى الجهات ، هل هو حال فى جوهر آخر ، هو المادة والهيولى والجسم مركب منهما ، كما هو مذهب المشائين ، ام هو قائم بنفسه وهو نفسه الجسم والهيولى ، كما ذهب اليه صاحب الاشراق ؟
فالمشائون احتجوا على اثبات هيولاهم . بحجج اشهرها عندهم واقواها ، هو ان

الانفصال يقابل الاتصال ، والاتصال لازم لماهيَّة الجسم ، والا لزم الجزء او مثله ، فاذا طرء عليه الانفصال بطل الاتصال ، فانعدم لزومه الذي هو هذا الجوهر المتصل ، فلو كان هو تمام حقيقة الجسم ، لزم انعدامه بالكلية ، وهو باطل بالضرورة ، والا لزم منه اعظم الهرج والمرج في العالم ، فيجب ان يكون للجسم جزء آخر ، يكون الاتصال والانفصال جميعاً مفارقين له ، غير لازمين ، حتى يكون باقياً في الحالين وهو الهولي .

وصاحب الإشراق يقول : ان الاتصال ليس لازماً لهذا الجوهر ، بل هو والانفصال عرضان متعاقبان عليه بسبب الجسم التعليمي ، ونسبته اليه كنسبة الهولي الى هذا الجوهر عندكم ، فلا يلزم انعدام الجسم رأساً .

واما الحق في نفسه ، فهو ان الاتصال لازم لماهيَّة هذا الجوهر في حاق مرتبة هويته وصرف وجوده وانتيته ، ومع هذا فهو بنفسه تمام حقيقة الجسم من غير مسَّ حاجة الى جوهر آخر يكون محلاً له حاملاً اوجوده ، وذلك لأن كل جوهر ذي وضع متحيز الذات لا يخلو من ثلاثة ، لأنَّه اما ان يكون في حدٍّ مرتبة ذاته ووجوده متحصل القوام بان تصل في الجهات ، كما هو رأى المشائين في الصورة ، او هو متحصل القوام بسبب الاتصال فيها ، كما هو رأى اصحاب الجزء وامثاله ، او هو موجود متحصل القوام بالفعل وهو خال عن الإنبساط وسابه جميعاً حتى يحصل له ايُّهما كان بسبب من خارج ، كما هو رأى المشائين في الهولي ، وصاحب الاشراق في الجسم ، وهو ارتفاع النقيضين ، والثاني قد مضى بطلانه ، فقد بقى الاول ، وهو ان الاتصال في جميع الجهات لازم لهذا الجوهر في حاق ذاته وصرف محض وجوده ، وهو متصل الذات منبسط في الجهات بنفس وجوده ، وهو حده تمام حقيقة الجسم ، ولا يلزم من طريان الانفصال انعدامه رأساً ليجتاج الى محل يحمله وهولي يحطُّها ، وذلك لأن الاتصال اللازم من انتفاء الجزء وامثاله ، انما هو معنى توسُّع الذات والإنبساط في الجهات ، وهو مشتمل بمحض مفهومه على حدود مشتركة بين اجزائه كالنصف والثلث وغير ذلك . والانفصال في كلِّ حدٍّ انما يقابل الاتصال في ذلك الحد بعينه دون سائر الحدود ، فاذا انفصل في حد النصف مثلاً فانما يبطل اتصاله فيه فقط ، وهو باعتبار سائر الحدود باق متصلاً كما كان . نعم لو كان الاتصال معنى وجدانياً غير ذي حدود ، او كان الانفصال يعرضه في جميع حدود الممكنة فيه ، لادى ذلك الى انعدامه بالكلية ، واحتيج الى جزء آخر مشترك بين الحالين ، واذ

ليس فليس ، وهو واضح بحمد الله تعالى .

الفصل الثالث

فی المادة والصورة وما يتعلق بهما

اذ قد بينّا حقيقة الجسم المفرد من حيث هو مطلق ، أنّه جوهر واحد بسيط متصل الذات في الجهات بحمد الله ، فلنبينّها من حيث هو نوع بمشية الله ، فانظر ان هذه الاجسام النوعيّة كالنار والماء والارض والهواء والعنصر والسماء تشترك جميعاً في معنى الجسميّة والجوهر المنبسط الذات ، وانّهما جميعاً قابلة للتصرفات كما يرى من امرها انّها قد ينقلب بعضها الى بعض، ويتغيّر من حال الى حال، فمعنى الجسميّة والنوعيّة لا يمتنع عليهما الانقلاب والتغير بالذات، والا امتنع على جميع الانواع ، فان امتنع على بعض الاجسام كالافلاك ، فذلك بمعنى زائد لا محالة . ولا شك ان الجوهر القابل ليس هو غير الجوهر المتصل، والا كان اما الجزء الذي لا يتجزى او مثله، واما رافعاً للنقيضين، وقد سبق امتناعهما ، بل انّهما هو جوهر واحد متصل الذات في الجهات، وبهذا الاعتبار يسمى الجسم ، لان الجسميّة في اللغة هو انفخامة والحجم وهو بعينه حامل للواردات قابل للتصرفات ، وبهذا الاعتبار يسمى الهيولى، لان الهيولى في اللغة القطن، فشبه به لكونهما جميعاً محلّين للتصرفات ، وبالاختبارين جميعاً يسمى المادة ، لانّها في اللغة هي الزيادة المتصلة من المدّ والتمدّد ، ويقال ايضاً لكل اصل متصرف فيه يصنع منه شيء كالطين للكوز والعجين للخبر والحديد للسان، والنطفة للانسان، فسمى بها الجسم لكونه متصل الذات ممتداً في الجهات ومحلاً للتصرفات .

فقد ثبت وجود مادة مشتركة في الاجسام كلها، واتّضح ايضاً ماهيتها وحقيقتها، وانّها والجسم المطلق جوهر واحد بالذات، مختلف بالاعتبار، والى هذا المعنى يشير حثّه الموروث من القدماء ، وهو الجوهر القابل للابعد ، فان الجوهر جنس له، كما مرّ سابقاً، والقابلية اشارة الى فصله باعتباره كونه مادة، لانها مطلقاً خاصة المادة، وذكر الابعاد من جملة المقبولات، اشارة الى فصله باعتبار كونه جسماً، وهو انبساط ذاته في الجهات، لكون قبول الابعاد لذاته متوقفاً على ذلك لا محالة ، ولو كان الجوهر انقابل غير الجوهر المتصل بالذات، اوجب ان يذكر الجوهر، مرّتين ، كان يقال هو الجوهر القابل، والجوهر المتصل، او هو المؤلف منهما، او نحو ذلك .

ثم نقول : ان انواع الأجسام تختلف فى اشياء كثيرة من الأمكنة والاشكال وسائر الاحوال ، وتختص^١ كل نوع منهما فى محض ذاته^١ بجملته منها بحيث لو فرض مخلقى بذاته لم يكن خالياً منها، الا ان يخرج منه قاسر ، ثم آن خلّى وطبعه ، لعاد اليها كالبرودة والتحت للماء ، والحرارة والفوق للنار، فيجب ان يكون له فى داخل ذاته شىء يقتضيها ، ولا يجوز ان يكون ذلك هو الجسميّة المشتركة فيها، والا لاشتراك هذه ايضاً مثلها، فاذن لكل نوع من الأجسام من حيث هو هذا النوع جزء آخر مختص به هو قوام نوعيته ومبدأ خواصه، يسمّى الصورة .

واتباع المشائين لما زعموا ان الهولى غير الجوهر المتصل وسموه ايضاً الصورة ازعمهم انها صورة الجسم المطلق، قيّدوها بالجسميّة، وهذه الصورة بالنوعيّة، تميزاً بينهما . واما من لا يقول بصورتين ، فلا يحتاج الى شىء من القيدتين .

المطلب الثانى

فى احوال الحركة والسكون ، وفيه خمسة فصول :

الفصل الاول

فى ابانة ماهيّة الحركة والزمان

ربما يكون الشىء يمكن ان يكون له شىء آخر هو فاقد له بالفعل، فهو فى نفسه بالقوة بالقياس اليه، واذا حصل له ذلك الشىء خرج من قوّته الى فعله، وهذا الخروج من القوة الى الفعل، قد يكون دفعة ، وذلك اذا لم يكن بين الشئتين فاصله وبُعد بل كان كل منهما متصلاً بصاحبه، كالانتقال من منتهى احد نصفى الذراع الى اول الآخر، ومن الخمسة الى الستة، ومثل هذا الانتقال يسمّى الكون ان كان من اعدام الأشياء الى وجوداتها، والفساد، ان كان من وجوداتها الى اعدامها، كما ذكر وعكسه، وقد يكون قليلاً قليلاً ، وذلك اذا كان بينهما فاصلة ممتدة كالانتقال من بلد الى آخر، فان من كان فى الاول فالثانى له بالقوة، وكلّما قطع شيئاً من المسافة التى بينهما خرج بقدرها من تلك القوّة وقرب من الفعل ،

١ - وتختص^١ كل نوع منها فى محض ذاته ... م ش .

حتى اذا انتهت المسافة كلها ووصل الى البلد الثانى خرج من القوة كلها الى نفس الفعل ، وهذا الانتقال والخروج من القوة الى الفعل شيئاً فشيئاً ، هو الحركة ، وهو متقدر ذو كم^١ لكونه مشتملاً على اجزاء تحصيل قليلاً قليلاً ، واكونه منقسماً بانقسام المسافة ، ولا يجوز ان يفرض متحركان يأخذان فى قطع مسافة معينة ويصل احدهما الى المنتهى وصاحبه بعد فى المسافة او قد جاوز المنتهى . فكل واحدة من الحركتين قابلة للزيادة والنقصان ، وهذا الكم ليس هو مقدار المسافة ، لأنه قد يكون المسافة واحدة وهو مختلف - كما قلنا - وقد يكون هى مختلفة ، وهو واحد ، ولا مقدار^٢ جسمى المتحركين لهذا بعينه^٣ ولانه منقسم حسب انقسام المسافة دونهما ، بل هو مقدار نفس هذا الخروج ، لأنه هو الذى يوصف به دون غيره ، وهو كم واحد متصل من اول المسافة الى آخرها ، لاشتماله على حدود مشتركة بين اجزاء فرضية^٤ ، لأنه لو كان ملتئماً من اجزاء بالفعل غير منقسمة ، كان حال تلك الاجزاء حال الاجزاء التى لا يتجزى - وقد علمتها فى ما سلف - ولأنه لو كان كمّاً منفصلاً مجتمعاً من وحدات ، او كان الانتقال من المبدأ الى المنتهى ملتئماً من انتقالات متعددة ، لكان مقدار الحركة على المسافة الواحدة واحداً دائماً ، وانتفت السرعة والبطؤ منهما لكونه حينئذ بحسب عدد اجزاء تلك المسافة ، بل هو انتقال واحد من المبدأ الى المنتهى ممتد^٥ امتداد المسافة منطبق عليها منقسم الى انتقالات فرضية^٦ انقسام سائر المقادير الى اجزائها ، وكذا مقداره مقدار واحد متصل منقسم فرضاً الى اجزاء انقسامهما . فاذن لكل حركة من مبدأ الى منتهى كم^٧ واحد متصل^٨ ، وهو غير قار ، لكونه متقضيّاً جزء فجزء ، وهو الزمان ، فماهية الحركة هو الانتقال من القوة الى الفعل يسيراً يسيراً .

وبالجملة ما يفيد معنى الانتقال كالخروج والتنقل وما يفيد معنى التدرج كقليل^٩ قليلاً وشيئاً فشيئاً وامثال هذه ، وهذه حدها التام ، لأن معنى الانتقال جنسها المشترك بينها وبين الانتقال الدفئى ، والزمان فصلها المميز لها بالذات ، كما ان الكم القار فصل الجسم ، وماهية الزمان هو انكم المتصل الغير القار او المقتضى او المتدرج . وبالجملة ما يفيد معنى التدرج وهو حده المنطبق على ماهيته يكون الكم جنسه ، ومعنى الاتصال

١ - وكذا مقدار جسمى ... م .

٢ - كهذا بعينه - م .

التدریجی فصله . و غیر القار وان کان لفظه عدمیاً غیر صالح لان يكون فصلاً ، لكن معناه وجودی وهو التدرج ، وليس فی هذين الحدين دور اصلاً ، اذ لم يؤخذ شيء لأحدهما فی الآخر كما ترى .

واما تعريفه بأنه مقدار الحركة ، فانّما هو رسم له ليس بحد ، لان الحركة محل لوجوده خارج من ماهيته ، وكذا تعريف الحركة بأنّها كمال اول لما بالقوة ، لان المراد بالكمال كما قالوا هو الموجود بالفعل ، وهو خارج عن ماهية الحركة وماهية كل ممكن باعترافهم ، والاولية مفهوم اضافي لا يدخل فی ماهية غير المضاف ، والقوة سلبية لا يدخل فی ماهية شيء من المقولات ، وهو بین بحمد الله تعالى .

الفصل الثاني

فی ذکر متعلقات الحركة ومحركها وتقسيمها

الحركة اذا كان ماهيتها هي الخروج من القوة الى الفعل تدرجياً ، فهي بنفس مفهومها متعلقة لستة امور :

الاول - فاعل يوجدها ، لانّها فعل ممكن الوجود .

والثاني - محل يحلّها ، لانّها عرض ضعيف .

والثالث - مبدأ لم يكن قبله .

والرابع - منتهى لا يكون بعده ، لانها خروج شيء الى شيء ، فهي محصورة بينهما .

والخامس - مقولة يكون مسافتها فيها ، لان التدرج يكون محالة في شيء

والسادس - يكون مقدارها ، لان التدرج يكون في كمية بالضرورة . فهذه اشياء لا

يجوز ان يكون حركة خالية من شيء منها .

واما محركها - فاعلم : اولاً ان كل جسم قابل للحركة لانه لا يخلو من احوال خارجة

من ذاته ، فان كانت غريبة ، فمن شأنه الخروج منها ، وان كانت طبيعية ، فالرجوع اليها بعد الخروج .

ثم ان الجسم لا يتحرك بمحض ماهو جسم ، لانه بما هو لا يقتضي شيئاً ، ولا يأبى

من شيء ، حتى يكون طالباً او هارباً ، فلكل جسم محرك غير جسميته .

واما تقسيمها فمن وجهين : احدها - ان القوة المحركة ان كانت داخلية في ذات

المتحرك من حيث هو متحرك ، وكانت محرّكة بالارادة، فالحركة ارادية، والا فطبيعية، وان كانت خارجة من ذاته لا من حيث هو متحرك ، ففسريّة .

وثانيهما - ان القوة المحركة ان كانت موجودة في المتحرك من حيث هو متحرك، فالحركة ذاتية ، كالارتقاء على المرقاة وسقوط الحجر، واندفاع السهم - وان كانت موجودة في غيره ، فعرضيّة، كحركة الراكب . والفرق بينهما وبين القسرية، ان المقسور يستفيد من القاسر قوة يتحرك بها بنفسه وان سكن قاسره، والمتحرك بالعرض انما يتحرك بالقوة التي في المتحرك بالذات حتى اذا سكن هو لم يبق فيه حركة اصلاً .

الفصل الثالث

في بعض احوال طر في الحركة والمسافة

كل من المبدأ والمنتهى يمتنع ان ينقسم من حيث هو مبدأ ومنتهى، اى فى جهة الحركة، والا كان الجزء الثانى من الاول والاوّل من الثانى داخلًا في المسافة .

واما المسافة ، وهى المقولة التى يقع الحركة فيها كما قلنا . فمعنى وقوعها فيها، هو ان لا يكون المتحرك ثابتاً مستقراً فى فرد واحد منها بعينه، اذ هو معنى السكون فيها، بل ان تكون منتقلةً فى افرادها بحيث يكون فى كل آن يفرض فى زمان حركته، له فرد من تلك المقولة غير الفرد الذى كان فى الآن السابق، والذي يكون فى الآن اللاحق .

واعلم : ان هذه الافراد ، ليست افراداً متعددة بالفعل منفصلة كل واحد منها من صاحبه فى الوجود متشافعة ولاء على المسافة ، والا كان الحركة والزمان المنطبقان عليها ايضاً مثلها، وقد علمت بطلان ذلك، بل هو فرد واحد من اول الحركة الى آخرها ممتدّ بحسبها منقسم انقسامها الى اجزاء فرضيّة هى ايضاً افراد لتلك المقولة لو انفصلت كحال الماء واجزاء العينية .

ثم اعلم : ان الحركة تقع فى ستّ مقولات من المقولات العشر ، دون الاربع الباقية . وبيان ذلك : ان الحركة لكونها خروجاً على التدرّج، يجب فى صحّة وقوعها فى المقولات، اربعة شروط :

الاول - ان يكون المتحرك الذى هو موضوع الحركة باقياً بشخصه من اول الحركة الى آخرها ، والا لم يكن المدرك للواحق من افراد المقولة ومن الغاية هو بعينه التارك

للسوابق من الافراد ومن المبدأ .

الثانى - ان يكون المتحرك فى قوام وجوده مستغنياً عن فرد معين من افراد المقولة التى يتحرك فيها، والا لیبَدَل بتبدله ، فلم يكن باقياً بعينه .

الثالث - ان يكون المقولة مشتملة على افراد مرتبة ولاء ليصحَّ التنقل فيها تدريجاً .

الرابع - ان تعرض الموضوع بالذات ليكون التنقل فيها بالذات، واما ان كان عروضها له بتوسط شىء آخر، كان التنقل فيها تبعاً لذلك الشىء ، فان كان فيه حركة كانت فى تابعه ايضاً بالعرض ، والا فلا حركة فيه .

اذا علمت هذا فنقول : ان مقولات الأعراض كلها تشترك فى استغناء موضوعاتها . عنها وبقائها باشخاصها من دونها، لكنَّها مختلفة فى الشرطين الاخيرين . فاما الكمَّ والكيف والوضع والأين، فكلاهما مشتملة على افراد مترتبة متشابهة ومختلفة وتعرض الموضوعات بالذات ، وهو يبيِّنُ ، فلا مانع فيها من الحركة الا ان او منعت من خارج .

واما «ان يفعل ، وان ينفع» فهما ايضاً قريبان من تلك فى الوضوح ، اذ لاختفاء فى اختلاف كل من التأثير والتأثر ، شدة وضعف ، وتشابه فى افرادها ، ولا فى عروضهما الأشياء بالذات، فلان مانع من صحة الحركة فيهما بالذات فلا يقع الحركة فى غير هذه الستة .

اما المضاف فلان منه مالا افراد له كالأبوة والبنوة، فلا يمكن التنقل فيه، ومنه مالا يعرض الموضوع الا بالعرض كالاسخن والابرد، فانهما انما يفرضان بتوسط السخونة والبرودة اللتين من الكيف، فلا يقع الحركة فيهما الا بالعرض .

واما «الملك» وهو الاختصاص الذى يكون بين بعض الأشياء ، فلانَّه ايضاً معنى بسيط ليس له افراد ولا اجزاء يمكن التدرج فيها .

واما متى فلانَّه غير قار كالحركة والزمان ، فلا يتأتى من شىء منها فرد محصل بالفعل يمكن التنقل منه الى غيره الا دفعة .

[بيان جواز وقوع الحركة فى الجوهر الجسمانية]

واما الجوهر ، ومعنى وقوع الحركة فيه، ليس ان ينتقل انواع الجوهر من معنى الجوهرية التى هى جنسها ، اذ ذلك محال فى مقولات الأعراض ايضاً ، لاستحالة قوام النوع بدون جنسه، بل معناه : ان ينتقل المادة فى الصورة ، فلا مانع منه، لاستجماعه

جميع الشروط، الا ان اشتمال الصورة على افراد مترتبة يصحّ التنقّل فيها، لاجزم^١ به يقيناً، فان ثبت ذلك صحت الحركة في الجوهر، والا فهذا هو المانع منه لا غير. ثم ان في وقوع الحركة في بعض هذه شكوكا ستعلمها وحايها في ساير كتبنا، ان شاء الله تعالى.

الفصل الرابع

في نبذ من بقية اقسام الحركة

اعلم: انّه لو كان كل حركة حادثة او منتهية الى حركة قديمة بالزمان، لدار او تسلسل، لما بيننا فيما مضى من ان الحدوث والقدم الزمانيين لا يتحققان الا بحركة وزمان، فيجب ان ينتهي سلسلة الحركات الى حركة مبدعة لا حركة ولا في زمان متقدمة على جميع الحركات بالطبع، لا يتقدمها حركة اصلاً، وهذه الحركة الاولى على الاطلاق، لا يجوز ان يكون قسرية، لان المتحرك بهذه الحركة يجب ان يكون حينئذ مبدعاً قبل القسر على حاله، ثم اخرج منها بالقسر، فهذا القسر شيء قد حدث بعد مالم يكن قبل هذه الحركة، ثم حدثت منه هذه الحركة، وقد علمت انّها متقدمة على كل حادث، هذا خلف. ولا يجوز ايضاً ان يكون طبيعية، لان الطبيعة مادامت واجدة لمقتضاها كانت ثابتة فيه، ولا يكون مجردة الا بعد ان يكون مقسورة على حال غير طبيعي، ثم زال عنها القسر وخُلّيت ونفسها وزوال هذا القسر ايضاً شيء قد حدث بعد وجوده قبل هذه الحركة، فهذا ايضاً خلف.

فيبقى ان يكون الحركة الاولى المبدعة صادرة عن ارادة، واما ان هذه الحركة اي الحركات هي، فستعلمه، ان شاء الله تعالى في محله.

١ - لم لاجزم به يقيناً بعدما اثبتنا التشكيك في الوجود وجزمنّا بحسب ما اقمنا البراهين الحكمية على جواز انتزاع المعاني المتعددة من وجود واحد، اما من جهة انطواء الحدود المتكثرة في امر واحد وان هذا الأمر الواحد في قوة الامور المتكثرة واما من جهة بقاء الفعليّات في الحركات العموديّة ورفع النقايس في الاستكمالات الجوهرية وتحقق اللبس بعد اللبس، لا الخلع واللبس، ولازمه تحقق التشكيك في الماهية ولا نسلم بطلانها وان سلمنا بطلانها، يرجع التشكيك في الوجود لاصالته واعتباريّتها. وان شئت تفصيل الكلام فارجع الى مقدمتنا على رسالة الاصول المعارف - جلال الدين الآشتياني -.

[بیان التقابل بین الحركة والسكون وکیفیه التقابل]

ثمّ اعلم: انّهم اختلفوا فی ان السكون هل هو ضدّ الحركة او عدم ملکه لها، ومنشأوه ان الجسم اذا قرّ في المقولة كالاین مثلاً، يلزمه شیآن :
احدهما - ان له ایناً موجوداً فی زمان. والثانی - انه فاقد للحركة، مع انها من شأنه، فعلى الاول يكون ضدّاً لها، وعلى الثاني عدماً لملکتها، والاوّل الاقرب الى الصواب ، لان . المتبادر الى الافهام قبل اعتيادها بقلاید الانام ، هو الثبات واللبث والمکث والقرار . وبالجمله المعنى الوجودی الذي يعبر عنه بامثال هذه الالفاظ وان كان يلزمه ايضاً عدم الحركة - كما فی السواد والبیاض بعینه - ولأنّ السكون لو كان عدماً للحركة ، لكان كل موضوع لشيء قابل للحركة اذا خلا منه ساکناً فيه، کالاعمى والاصم . وغيرهما، لامتناع ارتفاع الملکه وعدمها معاً عن الموضوع القابل، كما مرّ سابقاً، وهو من اشنع كل ما قيل.

الفصل الخامس

فی الجهات ومحدّدها

الجهة ، ما يتوجه اليه المتحرك وينتهى اليه الاشارة ، فهي طرف الامتداد الذي يكونان عليه، لكن لا يسمّى بها من حيث هو طرف الامتداد ، بل من حيث ان الحركة والاشارة متوجهان اليه . ولا تنقسم فی جهتيها والا كان الجزء الاول منها داخلاً فی المسافة كما مرّ في منتهى الحركة ، لكنّها ربما تنقسم فی سائر الجهات ، فی اما نقطة او خطّاً او سطح .

والمعتبرة من الجهات ست مشهورات ، والممكنة بعددها يمكن فرضه من الحركات والاشارات ، وسبب هذا الاعتبار امران :

احدهما - ما اعتبره عامّة الناس وهو اشتمال الانسان على ستّة اطراف ممتازة .
والثاني - ما اعتبره اهل الخصوص من العلماء ، وهو امكان فرض ثلاثة ابعاد متقاطعة على زوايا قوائم فی كل جسم .

ثمّ ان العلماء قد شاع بينهم ان يقولوا : ان الفوق والتحت من هذه الجمله متعینان بالطبع مختلفان بالذات على غاية البعد ، لان الاجسام مختلفة فی طلبها بالذات ومتقابلتان

لأن ما يطلب احديهما يهرب عن الاخرى ، ولأن احديهما تلى رأس الانسان ، والاخرى تلى قدمه بالطبع ، ولهذا اذا نكس الانسان لا يصير فوفه تحتاً ولا تحته فوقاً ، بل يصير منكوساً ، بخلاف سائر الجهات ، فانّها تتبدّل بتحوّله ، فيصير القدام خلفاً واليمين شمالاً وبالعكس .

ثم ان الجهة لمّا كانت غير جسم لعدم انقسامها فى جميع الجهات وذات وضع لقبولها الاشارة والتوجه ، فهى من الاعراض الجسمانيّة ، فتحتاج الى جسم يحملها ويحددها ، وذلك لا يجوز ان يكون جسماً واحداً متشابه الاجزاء ، لعدم اختصاص بعض الاجزاء المتشابهة باحدى الجهتين المتقابلتين ولا جسمين متباينين ، لان غاية البعد لا يتحدّد بهما ، ولا جسمين احدهما محيط بالآخر ، لانّ تحديد المحيط ان كان بجزء منه منطبق على مركز المحيط ، صار المحيط لفواً - لانّ المركز ينوب منابه - وان كان بجزء آخر ، كان كاحد الاولين ، ولا جسماً واحداً غير كرى ، لانه كالثانى ، ولا واحداً كرياً من جهة واحدة ، لامتناع النسبة بين واحد وانين ، فبقى ان يكون محدد الجهات جسماً واحداً كرياً يحدّد مجموع الجهتين باعتبارين مختلفين غاية البعد ، وما يمكن ان يكون فيه بهذه الصفة انما هو المحيط والمركز ، فيحدّد احدى الجهتين ، وهو الفوق بغاية قربه ، وهو سطحه المحدث ، والاخرى وهو التحت بغاية بعده وهو مركزه . وهذا الجسم يجب ان يكون فوق جميع الاقسام محيطاً بتمام العالم الجسمانى ، حيث لا يجوز بعده الحركة والاشارة ولا يكون وراءه ملاً ولا خلاً .

المطلب الثالث

فى المكان والخلاء ، وفيه ثلاثة فصول :

الفصل الاول

فى ماهيّة المكان

قد اختلف فى ذلك ، فمن افلاطن : انه البعد الموجود بين نهايات المحيط ، وعن ارسطوطاليس انه السطح الباطن للجسم الحاوى ، وعن المتكلمين انه البعد الموهوم .
والحق الحقيق ان الثلاثة ترجع الى معنى واحد ، ولا خلاف حقيقة الا فى الالفاظ ،

وذلك انَّ لفظ البعد يطاق على معنيين :

أحدهما - حقيقة - وهو مباعدة شيء عن شيء ، كما يقال بعد هذا الجدار عن هذا الجدار ، والبعد بينهما ذراع أو أكثر أو أقل . ويعبر عنه بالفاصلة والفرجة أيضاً ، ان كان بين شيئين ، وبالجوف والسعة والبطن وامثالها ، ان كان في ثخن شيء واحد ، كالحب والكوز .

وثانيهما - مجاز مأخوذ من الاول وهو الخط . الموصول والمقدار الممتد ، كما يقال : الجسم قابل للأبعاد ، ومن البين الذي لا ينبغي ان يشك فيه ، ان مراد افلاطن ليس المعنى الثاني ، لان البعد الممتد بين نهايات الكوز ان كان عرضاً ، فكيف قام بنفسه من غير موضوع ، وكيف ينسب هذا الى أسخف الناس فضلاً عن رفعة قدر افلاطن ، وان كان جوهرراً فهو نفسه جسم ، سيماً على مذهبه في الجسم ، من انّه هو الجوهر الممتد الذات ، وانّه هو الهيولى أيضاً ، فكيف صار مكاناً له ، بل الظاهر ان هذا المعنى انما هو شيء شاع في هذه الازمنة ، وليس يعلم انّه كان في زمن الحكماء غير المعنى الاول ، بل مراده انما هو الجوف والفرجة ، لان الجسم والجسمين ، ان كانت متباعدة الاجزاء والاطراف مشتملة على السعة والفرجة ، امكن دخول الاجسام ، فيها وخروجها منها ، واما الجسم المصمت والاجسام المتماسمة ، فاذ ليس لها سعة وجوف ، لا يجوز ذلك فيها .

ويدلّ صريحاً على أنّ مراده ومراد غيره من القدماء القائلين بالبعد ، هو المعنى ما وقع في كلامهم كثيراً . م - من التعبير بلفظ الفضاء والخلاء عن المكان ، فانّه نصّ في الفرجة والسعة دون المقادير والسطح أيضاً انما يجوز دخول الماء فيه بهذا الاعتبار ، لان الجسم لا يستطيع ان يدخل في ذات السطح بما هو سطح ، مالم يكن على هيئة الاحاطة ، وبحيث يكون له جوف وفرجة ، والا لم يكن فارق بينه وبين السطح أيضاً ، وحينئذ أيضاً فلا يدخل في ذاته ، بل يدخل في جوفه .

فقولك : دخل الماء في الكوز او في سطحه او في جوفه او نحو هذا كلّه واحد ، وهو انّه ، دخل فرجته وصار معه ، كأنّهما جسم واحد مصمت ، ولو لم يكن الكوز بهذه الصفة لم يكن فيه هذا . فقد استبان بياناً واضحاً ، ان مناط صحة كون الكوز وسطحه مكاناً ودخول الماء فيه وخروجه منه انما هو حيثيّة الجوف واعتبار الفضاء ، لا ذات السطح او شيء غيره .

واما معنى كونه موجوداً ، فهو انّه ثابت حاصل للجسم المحيط كوجود العمى وسائر

العدميات لموضوعاتها ، ولما كان حقيقة هذا الجوف معنى عدمياً ، يدل عليه بالفاظ عدمية المفهوم كما ذكرنا ، فلا يبعد ان يكون مراد المتكلمين ايضاً من البعد الموهوم والا شئ المحض هو هذا المعنى ، والله ليس شيئاً وذاتاً موجوداً ، جوهرأ او عرضاً ، كما يتوهم من ظاهر لفظ السطح والموجود والبعد بعد شيوع معناه الثاني بين المتأخرين ، والا فالسبب المحض لا يصلح ان يدخل فيه ويخرج منه ويشار اليه ويقرن الجهات ، والمكان لابد له من هذه الاربع بالاتفاق . ولا ان يقول له بها اضعف الضعفاء فضلاً عن قوم اقوياء .

الفصل الثاني

فى الأمكنة الطبيعية

كل جسم اذا خلّى وطبعه ولم يقسره قاسر ، فلا بد له لا محالة من فضاء ووسعة يحتشيه ويتسع فيه .

وايضاً : فان جزئيات العناصر يتحرك فوقاً وسفلاً ويختلف فى الجهات طلباً وهرباً ، واذا ليس ذلك من قاسر اذ فرض عدم القواسر ، فهو لا محالة من طبيعتها .

ثم ان هذا المطلوب يحتمل فى بادى الامر ان يكون نفس المكان والجهة والترتيب ، ويزيد فى طلب العناصر ان يكون الى كليّاتها وان تحويها كليّاتها الى انفسها ، لكن التفتيش يدل على انه ليس نفس المكان والا لو قف الماء فى الهواء والحجر فى الماء حيث اتفقاً ، ولا نفس الجهة والا لدفع الماء الارض من المركز ولم يقف عند وقوفها ، لكونه اقوى واكبر ، ولا حيس بميل الماء الى السفلى وميل الهواء الى فوق اذا وضعت اليد فيهما كما يحس من الماء المرفوع فى الهواء وانواء المحسوس تحت الماء ، ولا الاتصال بالكل والا لذهب الحجر المرسل من شفير البحر عرضاً ولم يبرح الموضوع الى شفيرها اصلاً ولم يذهب فيها غوراً ، ولا لانجذابها الى الكليات لما قلنا فى الاتصال بعينه ، ولزوم مساواة حركتى الحجر الصغير والكبير ايضاً ، فتعيّن من هذه الجملة ان يكون هذا التحضيض والطلب لترتيب ما بين بعض هذه مع بعض ، وهو الترتيب والوضع بان يكون الارض مثلاً طالبة لجوف الماء بشرط ان يكون الماء على ما فطر منه من المقدار والوضع ، والماء طالباً لجوف الهواء كذلك ، وهكذا الى ان تتم الكرات المقصودة ، فاذا كان المطلوب هو مجموع المكان

والجهة معاً من حيث مجموع، فاذا فقد احدهما وقع الهرب ضرورة، ولهذا ينزل الماء المنضوح في الهواء، والحجر المرمى في الماء. وهذا المعنى المركب يسمى بالحيز، فلكل جسم حيّزٌ طبيعيٌّ يستقرُّ فيه اذا وجده، ويطلبه اذا فقد، ولا يخرج منه الا بقسر يخرج به. فالاحياز الطبيعية للاجسام البسيطة هي المفطورة هي فيها لاختصاصها بحسب الفطرة، وفي العناصر لطلب المشاهد منها ايضاً. واما المركبات، فان كان فيها جزء غالب مطلقاً فحيث ما اقتضاء ذلك الجزء والا فحيث ما انقطع التجاذب. ثم اعلم انّه لا يجوز ان يكون لجسم واحد بالطبع حيّزان، ولا ان يطلب حيّزاً واحداً جسمان، لامتناع ذلك الا بمناسبة بين الطرفين، وامتناعها بين واحد واثنين.

الفصل الثالث

في ابطال الخلأ وذكر بعض ما ينوط به من الاشياء

اختلفوا في ان المكان هل يجوز ان يكون خالياً من الشاغل مطلقاً، لا مالى فيه اصلاً، ام لا يجوز ذلك؟ فقوم من الاقدمين لمّا لم يروا باعينهم بين السماء والأرض شيئاً يملأ ابصارهم، توهموا انّه خال لا تنى فيه، فوقموا في القول بتجويز الخلأ، ثم تبعهم عليه من المتكلمين قوم ضعفاء، فزاح المعلم الاول شبهتهم اولاً بالتنبيه على وجود الهواء، بانك اذا حرّكت يدك او عوداً او حبلاً او نحو ذلك حركة بسرعة وشدة، لا حست بشيء يقاومها، فذلك بالضرورة جسم يصادمها.

وثانياً، بان هذه الأجواف والفرج توصف بالتناهي وعدمه وتمسح بالمقادير والأذرع وتقاس بالتساوي والتفاوت، وهذه كلّها من خواص الكميات، لا يجوز ان تعرض الاشياء المحض والعدم البحت، بل يجب كلّما تخلو من مالى ان يعقبه شاغل، وكلّما يخرج منها خارج ان يدخل فيها داخل حتى يكون المتّصف بهذه الاوصاف شواغل تلك الأجواف.

ثم اعلم ان من اختصاص الاجسام بالاحياز والاقدار ومراتب انقوام وامتناع الخلأ وترجيح المساوي والمرجوح، يظهر في الوجود غرائب من الامور، كصعود الماء في القارورة المموصصة المكبوبة عيله، وذلك انّها كلّما يمسّ ويخرج من الهواء المحصور فيها، يتخلخل ما بقي منه ويرقّ قوامه عما يجب له بطبعه حتى يملأها، لامتناع خاو مكان ما خرج من الهواء حتى اذا وجد الماء رجع الهواء الى القدر والقوام الذين يقتضيها بطبعه

ويخلفه الماء متصعّداً لئلا يلزم الخلاء .

وكانصداع تلك القارورة في انتشاء المصّ دفعة ان بولغ والحّ على مصّها ، ولو كانت من اصلب ما يوجد من الاجسام وكانتشاف الماء في مسامّ الأبنية القريبة منه المرتفعة في الهواء لشدة هرب الهواء من المسام ، لكون محيطه غريباً ، وان كان نسبته من القرب والبعد ووضع بالقياس الى الجهات قريباً ، فمادام صعود الماء اهن من احتباس الهواء صعد ، فاذا تساوى او صار الاحتباس اهن ، وقف ، لامتناع ترجيح المساوى والمرجوح ، ومن هذا القبيل تصفية الماء وغيره بالعلاقة وارتفاع الاحجار العظيمة بالخيوط والخزيرة التي يلعب بها الصبيان ، لاستحالة تخلصها من بعض الاطراف ، حذراً من ترجيح المساوى ومن جميع الاطراف حذراً من الخلاء في الوسط قبل بلوغ الهواء اليه من الاطراف ، فانه يكون بحركة وزمان ، ففي هذا الزمان يلزم الخلاء ، الى غير ذلك من الغرائب .

المطلب الرابع

في تناهى الكمّام وفي الأشكال وفيه فصلان

الفصل الاول

في تناهى الكمّام

هذا الفصل وان كان الاولى به ان يذكر في الفلسفة الاولى لكون مأخذه اعم من الاجسام ، الا انّه لمّا ذكر المعلم الاول اكثره في هذا المقام وشايه فيه ساير الاقوام ، ماشيناهم نحن ايضاً عليه ، واضفنا بقيته اليه ، لئلا ينقطع مسألة تناهى الكمّيات في عدة فصول ، فبمشيئة الله تعالى وفضله ، فنقول :

ان الكمّيات كلّها متناهية بالفعل ، ولا يجوز ان يكون شىء منها غير متناه الا بالقوّة ، اما العدد فلما تقدم في مباحث العلل ، من ان الجملة المفروضة انّها غير متناهية ، كل من جزئها متناه ، ومجموع المتناهيين متناه ، نعم كلّما زيد يمكن ان يزداد الى غير النهاية ، ولا يبلغ حدّاً لا يمكن الزيادة عليه ، وهذا معنى عدم التناهى بالقوّة ، واما كل ما يحصل بالفعل فمتناه لا محالة .

واما الكمّيات القارة ، فعلى وجوب تناهيها حجج كثيرة لا يتناهى يكتفى ههنا بذكر

ثلاث منها :

الاولی - ما قلنا فی تناهی العدد، وبیانه هی هنا ان المقدار الفیر المتناهی یمکن امکاناً ذاتیاً ان یعدّ بالاذرع والأشبار و غیرهما، فاما ان یمتثل منه عدداً متناهیاً ، فالمقدار متناه، او عدداً غیر متناه، فقد تبین امتناعه .

الثانیة - وهی اشهر براهین هذا المطلب ، وهو برهان التطبيق، وتقریره انّه، لو فرض خطّان غیر متناهیین فی جانب ومتناضلین فی الآخر بقدر متناه، ثمّ طبق بینهما بحيث ان یقع التفاضل فی الجانب الفیر المتناهی ، والا لزم تساوی المتفاضلین فالأقل متناه، والزائد زائد بالقدّر المتناهی ، فهو ایضاً متناه، ویجرى هذا البرهان علی الخطّ الواحد بتطبيقه علی نفسه مع ذراع او الأذراع مثلاً وعلى غیر متناهی الطرفین بقطعه من البین .

الثالثة - البرهان السامی ، وتقریره الصحیح ، ان يفرض خطان كساقی المثلث، ومن البین أنّهما کأنّهما كانا أطول ، كان البعد بینهما أطول، فلو كانا غیر متناهیین ، كان البعد غیر متناه مع كونه محصوراً بین حاصرین ، ویجرى فی الخط الواحد بضمّ متناه الیه، وازوم الفساد فی جانب الخط الفیر المتناهی .

واما الزمان ، فالحجج علی تناهیة من الجانبین اکثرها بین من الاولین ، فمنها نفس مفهوم الحركة التی هی محل الزمان، فانّها كما تقدم یقتضی بنفس مفهومها ستة اشياء : منها - المبدأ والمنتهی ، فكل حركة بنفس ما هی حركة یجب ان یكون محصورة بین طرفین ، ومنها، ان الزمان مشتمل علی قطع مترتبة من الدورات والایام و غیرها موصوفة بالسابقیّات والمسبوقیّات ، فلو كان غیر متناه حصل جملة من متساویتان لكون كل واحدة من كل واحدة بازاء واحدة من صاحبها ومختلفان لانصاف كل قطعة بواحدة من واحدة سوى القطعة الآخرة ، فانّها مسبوقة غیر سابقة .

فان قیل : كما انّه مسبوقة عن التی قبایها، كذلك هی سابقة علی التی بعدها . قلنا : نعم، لكن هذه السابقیّة بازاء هذه المسبوقیّة لا بازاء المسبوقیات المفروضة، فكما ان هذه خارجة من تلك كذلك السابقیّة التی بازائها خارجة من السابقیات المفروضة. ومنها - ان الزمان مقسوم علی الاعوام بعدد اقل ما هو مقسوم به علی الايام ، والعدد الاقل متناه، ، كما تقدم مراراً ، فكذلك المقسوم .

ومنها - غیر هذه من البراهین التی ذكرناها فی سایر كتبنا ، وفی القرآن المجید اما

متناهية فى الماضى فقولہ تعالى : «ولا اثنيل سابق النهار»^١ اى قد سبقه النهار كما قال سيدنا ابو الحسن الرضا عليه السلام، فى جواب من سألہ : النهار خلق قبل ام الليل. واما على تناهيه من المستقبل: فقولہ سبحانه: «ما خلق الله السموات والارض وما بينهما الا بالحق واجل مسمى»^٢.

الفصل الثانى

فى الشكل

تعريفه الموروث من قدماء الحكماء هو انَّه هيئة حاصلة من احاطة حد او حدود بالمقدار ، وتفسيره ان المراد بالهيئة فيه كما فى سائر التعريفات هو العرض ، وبالحدود هو الاطراف ماسوى النقطة والآن ، وبالمقدار ماسوى الخط والعدد والزمان ، اذ لا يحصل بين هذه الحدود والاكمام احاطة او لا يحصل من احاطتها هيئة يقال لها الشكل، وبالا حاطة هى التامة ، وبالتحديد بين الحد والحدود ، ان يشمل امثال الدائرة والكرة وامثال المربع والمكعب جميعاً ، وبحصول الهيئة اعم من ان يكون للطرف المحيط او للقدر المحيط ، فاذا احاط خط او سطح واحد او اكثر بسطح او بجسم ، وحصل من هذه الاحاطة للمحيط او المحيط ، فهذه هو الشكل ، فدخل فى تعريف اشكال المضلعات والكرة والدائرة والبيض والعدس وغيرها ، ومحيطاتها ايضاً جميعاً ، واشكال الزاوية والمخروط والاسطوانة ايضاً ، وان كان الاخير من الجانبين والا ولأن من جانب القاعدة غير متناهية ، لان احاطة الخطين مثلاً بالزاوية ، من حيث انها زاوية تامة ، وان كانت من حيث انها مثلث ناقصة ، وكذا شكل القوس وبعض الكرة واشباهها ، لان الخط المستدير الواحد يصدق عليه من انَّه محيط احاطة تامة من حيث هو قوس مثلاً ، بخلاف المستقيم الواحد . فخرج هو ، والزمان ، لعدم احاطتهما بشىء وعدم حصول الهيئة من احاطة النقطة والآن بهما .

واما ما قالوا ، هذه الهيات الأربع وامثالها ، ليست اشكالاً ، فدعوى من غير بيئنة ، لان تعريف الشكل يشملها كما عرفت ، ولم يعهد فى لغة ولا عرف خروجها من اطلاق هذا اللفظ الا دعوى هؤلاء المدعين .

اذا علمت هذا فاعلم : انه اذ قد ثبت ان كل جسم متناه الاقطار ، فكل جسم محاط
 بحد او اكثر ، ولو فرض مغلّی عن القواسر ، فكل جسم له شكل طبيعي ، فالجسم البسيط
 من حيث هو بسيط شكله الطبيعي هو الكرة ، لأن غيره من الاشكال مشتمل بفعل على اشياء
 مختلفة من الأضلاع والزوايا وغيرها ، فيكون تخصيص اجزائه المتشابهة بهذه المختلفات ،
 من غير مخصص ، وان فرض في جانب الفاعل كثرة اختلاف ، لان اختلاف الفاعل لا ينفع في
 تشابه القابل .

واما المركبات ، كأنواع الحيوان والنبات ، فيختلف حسب اختلاف التركيبات ، ولا
 يكاد يحيط بها حد ولا يحصيها عد .

المطلب الخامس

في احوال الاجرام الفلكية وفيه اربعة فصول :

الفصل الأول

في التنبيه على وجود الافلاك وحركتها

اعلم : ان الافلاك اذ لم يكن لنا سبيل على الاطلاع عليها من طريق الاحساس بها ولا من
 جهة عللها الموجودة لها ، تشبّهنا ضرورة لمعرفة احوالها لما نشاهده من حركات ، فنقول :
 ان هذه الافلاك محسوسة انها تحوم حول الارض ، فمرة تعلو فوقها ، واخرى تسفل
 تحتها ، وهذه الحركة تكون في مالا لاستحالة الخلاء . فاما ان هذه الكواكب اجسام متفردة
 يتحرك بالذات في ذلك المأ كالحيتان في الماء كما يحكي من قوم ماضين ، فذلك
 قول غير رصين ، لان هذه الحركات تطلب دائماً اوضاعاً وايوناً لا تمكث فيها ، فلا يجوز
 ان يكون طبيعياً لوجوب وقوف الطبيعة عند مطلوبها ولا ارادية ، لأن المرید انما يتحرك
 بالارادة الى شيء يحبّه او عن شيء يمقته ، وعلى الاول ، ان كان شيئاً يطلبه لنفسه فان

١ - بلى يتحرك ولكن قدر لكل كرة منازل وله محور يتحرك وله محيط لا يتجاوز
 عنها وانه معلق في الفضاء ومنشأ بقائها وسيرها في فضاء معين ، هو القوة الجاذبة التي بها مدار
 نظام عالم المادة واهلها وسكانها .

وجده هنالك، وجب ان يلزمه دائماً، وان لم يجده وقد جرّ به في مثل هذه المدة المديدة، وجب ان يئس منه ولا يعود اليه ابداً، وان كان شيئاً يطلبه لمنفعة غيره، وجب ان لا يتحرّك الكواكب الى الامكنة التي تتعسّر فيها، بل يتعذّر تعيش انواع الحيوان والانسان، بل يستحيل الحدّثان فيها في اكثر الأزمان لشدة الحر والبرد، كعامة جانب الجنوب وفي اقاصي الشمال، وعلى الثاني اذا كان كلّما ورد مكاناً اصاب فيه شيئاً ممقوتاً، وجب ان يشمئز منه ولا يرجع اليه ابداً حتى يضطرّ ان يهرب منه مرّة اخرى. ولا يجوز ايضاً ان يكون حركات الكواكب قسرية، لان القاسر لها لا محالة، تفسيرها، اما بطبع او ارادة، فيمتنع حيث يمتنعان، فبقى ان يكون هذه الحركات عرضيّة تابعة لحركات اجسام منطبعة بالارض طابعة عليها، يسمّى بالافلاك، فاما ان حركات الافلاك من اى الاقسام هي، فسيأتى ان شاء الله تعالى في موضعه.

الفصل الثاني

في عدد الافلاك وترتيبها

وجد بالرصد للكواكب تسع حركات مختلفة بالسرعة والبطؤ والجهة :
الاولى، الحركة السريعة التي يتم تقريباً في يوم وليلة دورة من المشرق الى المغرب، ويتحرّك بها جميع الكواكب ويتحقق بها الطلوع والغروب والايّيل والنهار، وتسمّى بالحركة الاولى واليومية.

والثانية، حركة غريبة بطيئة جداً لجميع الكواكب الثابتة، تتم من نحو من خمس وعشرين الف ومائى سنة دورة واحدة، والسبع البواقي للكواكب السبعة السيارة. فوجب لهذه الحركات، تسعة افلاك محيطة بعضها ببعض تسمى الافلاك الكلية :
فالاول، الفلك المتحرك بالحركة اليومية، وهو خال عن الكواكب ممحى عنه نقوشها، واهذا يسمى بالفلك الأطلس، ويقال له الفلك الاعلى، وفلك الافلاك ايضاً، لاحاطته بالكل.

والثاني، فلك الثوابت.

والثالث، فلك زحل.

والرابع، المشتري.

والخامس، للمريخ.

والسادس، للشمس.

والسابع، للزهرة .

والثامن، للعطارد .

والتاسع، للقمر، وان عدَّ من الأسفل فالاول للقمر ، والتاسع للأطلس، وهو اشهر ، ثمَّ وجدوا لكل واحدة من الحركات السيارات، اختلافات بحسب السرعة والبطؤ والقرب من الأرض والبعد وغير ذلك مالا تتأتَّى من جسم واحد، فثبتوا لكل واحد من افلاكها اجزاء بحسب ما اقتضته الضرورة ، تسمي الافلاك الجزئية ، ويبقى من كل فلك كلى بعدا فرازا لافلاك الجزئية منه قطع اخر تسمى المتممات .

واما تفاصيل هذه الافلاك واحوالها وتقادير حركاتها ، فموكول الى غير هذا الكتاب، واكثرها الى غير هذا الباب .

واما انحصارها في هذا العدد، فشيء ليس لنا اليه سبيل ولم يقدِّر عندنا عليه دليل، بل ربما يكون من الامكان ان يكون اكثر من هذا اضعافاً مضاعفة ، لكن لا بدَّ ان يكون عدداً متناهياً واقطارها منتهياً الى حد لا يكون بعده ملاً ولا خلاً، بل لا يكون شيئاً اصلاً، لامتناع عدم تناهي الكميات مطلقاً كما مرَّ .

الفصل الثالث

في ذكر طائفة من احوالها

معلوم بالتجارب والمشاهدات ، فضلاً عن اقتضاء الدلالات، ان سلسلة الحوادث والمكوّنات تستند الى حركات الكواكب والافلاك، وان هذه الحركات هي رباط المتغيرات . وقد تقدّم ان كل حادث زماني بل وكل قديم ايضاً بالزمان يحتاج في وجوده الى الزمان، فيجب من هذا ان يكون هذه الحركات والمتحركات ايضاً مبدعة لا في زمان، والا دارت او تسلسلت .

ثمَّ ان هذه الاجسام العاوية يجب ان يكون كلها بسيطة ، لأنها ان كانت مركّبة فلا يخلو انَّ طباع هذا الترتيب والمركب يتوقف على تفاعل بين اجزائه وتكاسر في كفيّاتها، كما في مركبات العناصر، فيكون حينئذٍ حادثاً بعد مضي زمان ذلك التفاعل لا مبدعاً، او لا يحتاج طباعها الى ذلك، بل يكون كلُّ جزء صالحاً لأن يتصور بصورة هذا المركّب، فيكون فرض التركيب شيئاً باطلاً لا صحة له، الا في التوهم فقط .

فان قيل : ان لم يتوقّف حصول التركيب على تفاعل الأجزاء ، لكن صورة المركّب

انَّما تقوم بمجموعها من حيث المجموع على سبيل الطريان لا السريان، فلا يلزم ان يكون كل جزء وحده قابلاً لتلك الصورة .

قلنا : اذا لم يكن بين الأجزاء تفاعل ولا لشيء منها فى صاحبه اثر، كان اعتباره معه واشتراط كونه محلاً بالآخر امراً باطلاً لا فائدة فيه، وهى كلُّها كرية الاشكال ومتوازية السطوح لبساطتها ما عدا المتممات ، فان سطوحها قد اخرجت عن التوازي بالعرض بعد انفراز الافلاك الجزئية، وهى كلها محفوظة عن التغيرات التى يكون للحادثات من الاستحالة والانقلاب وانكون والفساد والتغذية والتنمية والذبول والسمن والتحول والفصل والوصل والتخلخل والتكاثف وامثالها، ولا توصف ايضاً بالرطوبة واليبوسة، لاستلزامها امكان الانفصال بعسر او يسر . وهذه كلُّها تنافى الابداع ، لامتناع طباع المبدع من التغير والزوال .

واما الحرارة والبرودة والكيفيات المزاجية مثل الطعوم والروائح، فانها وان اشتهرت ايضاً بالامتناع، لكن لم يقم عليها دلائل يفيد الاشباع، وهى ايضاً شفافاً كلُّها لعدم حجبها رؤية ماورائها من الكواكب ، ولانَّها لو كانت كثيفة كانت مستضئية بالنجوم، وكانت قد ترى متحركة وخصوصاً بالرصد ، وهذا انون المرؤى انَّما هو شىء يحدث من امتزاج اشعة الكواكب بعد انعكاسها من الارض ، والظلمة التى تبقى فوقها بعد انقطاع الشعاع .

الفصل الرابع

فى اثبات الانفس العاقلة للأفلاك

قد تقدّم ان حركات هذه مبدعة عن بارئها قبل الحركات، متقدّمة على المتغيرات، وانَّ كل حركة بهذه الصفة يستحيل ان يكون صادرة عن طبع، ولا عن قسر، فبقى ان تكون صادرة عن انفس شاعرة ذوات ارادات، اما بقصد منها للحركة ، كحركاتنا الصادرة منّا بالارادة ، فيكون اراديةً واما بالعرض كحركات نفسانية وانتقالات روحانية - كحركة المنزعج عن مكانه اذا تقبه على حين غفلة من اهلها صوت مهيل او خير منيل ، فيكون عرضيةً ، وعلى التقديرين، فيجب ان يكون هذه الانفس ، كلية عاقلة ذوات ادراكات عقلانية، لاستحالة صدور مثل هذه الحركات المستمرة المنسقة فى مثل هذه المدة المنفقة عن الانفس الجزئية الحيوانية، لكون همها قاصرة مقصورة على ما هو مثلها من

الأشیاء الجزئية الجسمانية، فلو كانت تلك نفوساً جزئية منطبعة في موادها، لكانت حركاتها لغايات جزئية شهوية أو غضبية، أو عن اسباب ضعيفة سريعة الانقطاع عن السببية، فكانت قليلة مراها عند بلوغ منها ووصول منتهيها .

المطلب السادس

في احوال البسائط العنصرية وفيه فصلان

الفصل الأول

في ان العناصر ينقلب بعضها الى بعض

وهو ان تسلب المادة صورتها وتلبس صورة اخرى، ويدلّ عليه اشیاء شتى، اما انقلاب الهواء الى الماء، فمما يشهد له ان الاناء المعمول من الاجسام الصلبة كالنحاس وغيره، اذا كبّ على الجمد وبرد واشتد برده، يحدث على سطحه اندى ويتواتر، حتى انّه كلّما نشف ونحى يعقبه ندى آخر، وكذا مادام الاناء باقياً على شدة البرد، ولا يمكن ان يكون ذلك بصعود قطرات الماء من مسامّ الاناء، والا لكانت الاواني المتخلّخة الخزفية والاناء المكبوب على الماء ولا سيّما اذا كان حاراً اكثر رشحاً، وهو واضح، ولا بان يكون في الاهوية القريبة حول الاناء اجزاء مائية لطيفة مرتفعة بحرارة الهواء، لكنّها لغاية صفرها لا يقدر على خرق الهواء، فاذا تبردت بالجملة ثقلت ونزلت، كما زعمه قوم، لامتناع كون الهواء الذي حول الاناء متشتملاً على مثل هذه الكثرة من الماء وخصوصاً في الايام الصايفة الشديدة الحرّ وخصوصاً لو فرض ذلك في الشمس، لضرورة تلتفّقه وتفرقه وصعوده بسبب الحرارة وعدم بقائه هناك، اذ لو كان باقياً وكان ذلك الندى من نزوله من الهواء، فاذا نشف الاناء مراتب^١ يسيرة، لزم اما نقاء الماء وانقطاع الندى، واما نقصان كل مرة عن الاولى، واما تراخي ازمنتها حيث تباعد امكنتها، وهذا كلّه مخالف لما يرى من تواترها وتنايلها على نهج واحد من غير فترة، ان كان برد الاناء باقياً على ما كان عليه اول مرة، وايضاً فهذا الماء على كثرته ان كان مجتمعاً متقارب الأجزاء في الاهوية القريبة من

الاناء التى تصل اليها برده ، لأحسن^{١٢} به قبل البرد والجمد ، وأحسن^{١٣} ذلك الهواء رطباً ، وان كان متفرقاً متباعد الأجزاء ، حيث لا يصل اليه اثر البرد ، بقى على حياله ولم ينزل على الاناء ، فلا مجال اذن الا ان يكون ذلك الماء متكوّناً من الهواء وهو المطلوب .

اما انقلاب الماء على الهواء ، فمشاهد من الماء الذى يغلى فيتخلخل ويبحر حتى لا يبقى منه شىء .

واما على انقلاب النار الى الهواء ، فيدل عليه اضمحلال الشعل والجمار ، وانتفاء النار الى ان لا يبقى فيها الا فحم او رماد ، ومع هذا لا تحرق ما يقاربها ويحاذيها .
واما انقلاب الهواء الى النار ، فاشتعال زقاق الحدادين اذا سددت منافذ الهواء ، والحق^{١٤} فى نفخها ، فان ذلك ليس بانجذاب النار اليها من داخل الكوز ، والا كان بين النفختين دون حالة النفخ .

واما على انقلاب الماء الى الأرض ، فانمقاد المياه الجارية والعيون السائلة احجاراً فى غاية الصلابة قريبة للأحجام من تلك المياه فى ازمة سيرة ، وليس ذلك بانفيار الماء وبقاء اجزاء ارضية كانت فيه منعقدة ، والا كانت فى ازمة طويلة ومخالفة بين العجمين كثيرة .

واما على انقلاب الارض الى الماء فيما يشاهد من الاجسام الصلابة كالحديد والنحاس وغيرهما انّها تحل مياها سيّالة بالقرع والانبيق وغيرهما .
واعلم : ان انقلاب كما يكون فى ما بين البسائط وحدها ، كذلك يكون فيما بين البسائط والمركّبات ، كتكوّن انواع المعادن والنبات والحيوان من الارض والماء وانحلالها وفيما بين المركبات ايضاً ، كصيرورة النطفة انساناً والبلر زرعاً .

الفصل الثامن

فى بقية احوالها

فمنها - انّها جميعاً شفّافة اما الماء والهواء والنار ، فلعدم حجبتها ماورائها ، وكثافة هذا النيران التى عندنا ، هى لإمتزاجها بالأدخنة وغيرها من الاجسام الغريبة .

واما الارض فبالاستحسان ، وقد وجد ايضاً عند حفر الآبار والقنوات اجساماً صلبة ثقيلة لا تحس^{١٥} بالبصر .

ومنها - انَّ اشكالها الطبيعية كروية لما مضى فيما مضى الا ما تغيّر بحسب القواسم .

ومنها - ان الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة مقسومة بينها بالنسبة . والمراد بالرطوبة هو سهولة قبول التشكيل وباليبوسة عسره ، وهما غير البلية والجفاف ، فالنار حارَّة يابسة ، اما حرارتها فمحسوسة مستغنية عن البيان ، واما يبوستها ، فلأنَّها تفنى الرطوبة وتجفُّفها ، وهو لا يجوز ان يكون من حرارتها ، لان المنافاة انَّما تكون في الأشياء لمضادة بينها ومعاندة ، وضد الرطوبة انَّما هي اليبوسة لا الحرارة . واما كون هذه النيران سهلة التشكيل ، فهو لاختلاطها بالهواء ، والهواء حارٌّ رطب ، اما رطوبته فمحسوسة ، واما حرارته ، فلان الماء اذا سُخِّن يصير هواءً ، فذلك يدل على مقاربة ما بينهما ومجانسة .

واما البرد الذي قد يحس منه ، فهو مكسوب من الارض والماء ، والماء بارد رطب ، وهو بين ، والارض باردة يابسة . اما يبوستها فظاهرة ، واما برودتها ، فلأنَّها اذا سُخِّنَتْ ، ثم خالَّت في طبعها ، تفتر حرارتها قليلاً قليلاً ، حتى تستقر على البرد ، ثم ان الهواء له اربع طبقات :

الاولى - طبقة المجاورة للنار المختلطة بها .

والثانية - الهواء الصَّرف او القريب من الصرافة ، لبعده من الطرفين من شىء غريب يخالطه .

والثالثة - الطبقة الزمهريرية الشديدة البرودة بحسب الأبخرة المرتفعة اليها .

والرابعة - الكثيفة المجاورة للارض وائماء .

والارض لها ثلاث طبقات كما قالوا :

الاولى ، الارض الصرفة المحيطة بالمركز .

والثانية ، الطبقة الطينية المجاورة للماء .

وانالثة ، الطبقة المكشوفة المجاورة للهواء .

والماء طبقة واحدة ، اذ لم يقم دليل على غيرها ، وكذلك النار ، لبعدها عن شىء غريب يخالطها وشدة قوتها على سرعة احاطة مالو فرض ان يقاربها .

المطلب السابع

فی کیفیَّة ترکیب العناصر، وذكر المركبات الناقصة، وفيه اربعة فصول :

الفصل الاول

فی کیفیَّة التركيب

اعلم : ان المركبات على قسمين :

احدهما - المركبات الناقصة التي ليست لها صورة ما حقیقیَّة ، ولا بين اجزاها تركيب حقیقی، بل انما هو امتزاج ماء، واختلاط بين اجسام مختلفة الطباع ، وهذا كمقدمة لوجود القسم الثاني .

وثانيهما - المركبات التامة التركيبات التي لها وحده وصورة حقیقیَّتَان .

ثم اعلم : ان الله تعالى بحكمة الكاملة ورحمته الشاملة ، جعل هذه العناصر الاربعة مع كيفياتها الاربع مادة اولاً لتكوّن هذه المركبات الناقصة من السحب وغيرها، ثم بوساطة هذه مادة للمركبات التامة التي لا يحصرها غيره، ولا يحيط بحصرها الا هو نفسه : من انواع المعادن والجمادات والوان الفواكه والنباتات، واصناف الانسان، واجناس الحيوانات، ودبّر لهذا حركات الافلاك واضواء الكواكب، فجعلها يقتضى اولاً بحسب اختلاف اوضاعها واختلاط انوارها التي لا يعلم كنهها وتفاصيل خاصياتها غيره، ان تتفتت العناصر وتنكسر وتتصاغر وتختلط بعضها ببعض اختلاطاً شديداً ، حتى كأنها صارت جميعاً واحداً ، فتفاعل فيما بينها، بأن يكسر كل واحد منها بکیفیَّة ما يضادّها من کیفیَّة صاحبه ، وينكسر ايضاً منها، فصارت كيفياتها جميعاً كأنها کیفیَّة واحدة متوسطة بين ما كانت قبل هذا، فحينئذ تصير صالحة ان يستبدل بصورها التي اكتسبها صورة اخرى واحدة تناسب الکیفیَّة التي اعادت المادة لفيضاتها فيها، ثم اذ تم استعداد المادة يقتضى اضواء الكواكب بحسب اختلاف مراتبها ونسبتها فيما بينها، والتركيبات المختلفة بين اوضاعها، ان تفيض تلك الصورة على ذلك المادة ، وحينئذ يصير نوعاً آخر غير الذي كانت اولاً ذا احكام وخاصيات غير ما كانت لتلك .

اذا علمت كيفية التركيب وتكوين المركب على الاجمال، فلنذكر لذلك شيئاً من تفصيل
كيفية التركيب وانواع المركبات، ولنبدء بالناقصات لما قلنا: انّها اسباب مقدمات
لوجود التامّات. فاسمع.

الفصل الثاني

فى السحاب والمطر والثلج وما يتعلق بها او يشبهها من كائنات الجو

فاعلم: ان اول ما يحدث فى الجو، اى فيما بين السماء والارض، هو البخار والدخان،
وذلك، ان الكواكب اذا هيّجت باضوائها الحرارة، وسخّنت وجه الارض وما يجاورها من
الماء والهواء، حدث من الحرارة كما هو شأنها من لوازم طبيعتها فى هذه الاجسام
المتسخّنة لطافة وخفّة، وميل الى العلو، ونفار من السفلى، فتزعج من امكنتها المألوفة
متصعّدة، وتتجافى عن مضاجعها المأنوسة مترقيّة، ولا محالة تتلاقى فى صعودها
وتتصادم وتختلط بعضها ببعض، وربما يختلط اجزاء مائيّة وهوائيّة وتآلف، وهو المسمى
بالبخار، كما تشاهد من القدور الفالية، وربما يتفق هذا الاختلاط بين اجزاء ارضيّة
وناريّة، وهو المسمى بالدخان، كما تشاهد من النيران الموقدة، ثمّ يحدث بتوسطها
سائر ما يحدث فى الهواء، فمن ذلك السحاب والمطر واشباهه. ويانه ان البخار اذا ارتقى
ووصل الى الطبقة الزمهريريّة من الهواء، يصيبه البرد هناك، فيكثفه ويثقل الاجزاء المائية،
ويدفعه الى السفلى، كما هو شأن البرودة، فيقارب الاجزاء المتباعدة، ويجتمع، فتفارق
الاجزاء المائية الاجزاء الهوائيّة، وتتقاطر، فهذا المجتمع المتكاثف هو السحاب، والماء
انمقطر هو المطر، هذا ان لم يكن البرد شديداً مجمداً، وان كان شديداً جدّاً، فان
ضرب الاجزاء المائية قبل اجتماعها وتلاحقها، انجمدت ونزلت ثلجاً، وان ضربها
بعد ذلك، فبرداً - بفتح الراء -، وان لم يصل البخار الى الطبقة الزمهريريّة، لقلّة الحرارة
المصعّدة له؛ فان كان كثيراً واصابه برد شديد، وان كان قريباً من الارض ينعقد سحاباً
ممطراً، كما حكى الشيخ أنّه قد شاهد فى بعض الجبال الباردة، ان البخار صعد يسيراً من
اسافل الجبل كأنّه، مكبّة على وهدة، فانعقد مائراً، وهو فوق الجبل فى الشمس. وقد
يكون البرد فى غاية الشدة، فينعقد الهواء نفسه من غير بخار، ويمطره وان لم يصبه برد
يجمده، يسمى ضباباً، ويضمحلّ بادنّى حرارة اصابته لشدة لطافته. وان كان قليلاً

واصابه برد في الليل ، فان اجمده ، نزل صقيعاً^١ ، وان لم يجمده ، فثلاً ، والنسبة بينهما ، هي التي بين الثلج والمطر ، ومن ذلك الرعد والبرق والصاعقة . وذلك انه قد يرتفع ابخرة وادخنة كثيرة مختلطة ، فاذا وصلت الى الطبقة الزمهريرية وانعقدت ابخرة سحياً ، احتسبت الادخنة فيما بينها ، فربما تصاعد لبقاء حرارتها الموجبة للصعود ، وربما تهابط لتكاثفها بالبرد الشديد ، فتمزق السحب لشدة مياها وسرعة حركتها تمزيقاً عنيفاً ، فيحدث منه صوت شديد وهو الرعد ، ومما يشهد لهذا الصوت الذي يسمع من انخراق الهواء بشدة اذا حركت سوطاً او حبلاً ، او غيرهما حركة شديدة بسرعة ، وقد يكون لذلك البخار دهنية وزيادة لطافة ، فيشتعل بسبب ذلك التمزيق وسرعة الحركة ، وقد يشتعل الدخان بل الهواء نفسه ، ايضاً ، وان لم يكن دهنية لشدة قوة الحركة وانضغاط الهواء ، كما في المقدحة ، فان كان ذلك لطيفاً وينطفئ سريعاً ، فهو البرق ، وهو يرى قبل ان يسمع الرعد لتوثف السماع على حركة وزمان يصل فيه الصوت الى الصماخ ، بخلاف الابصار ، ولهذا يرى حركة يدانقصار قبل سماع دقته ، وان كان كثيفاً غليظاً ، لا ينطفئ سريعاً ، بل يصل الى الارض او يضربها فهو الصاعقة ، ثم بعد طول الحركة وعند الوصول الى الارض قد يتطلف بحيث ينفذ في الاجسام المتخلخلة ، فلا يحرقها ويذيب الاجسام المندمجة ويسجرها ، كما حكى الله قد شوهد ذلك في كيسة الذهب ، فلم يحترق الا ما احترق منها بالذهب الدائب ، وقد يكون باقياً على كثافة بحيث يدك الجبال وكاد يحرق كل شيء ريحاً ، وربما يجمد من ثقله وكثافته بعد اشتعال طبقة اجسام صلبة شديدة الصلابة تشبه الحديد وهي اصاب منه بكثير ، كما حكى الشيخ الله : شاهد ذلك في بعض دهره . ومن ذلك الريح ، وهي الهواء المتحرك ، ومن اسبابها ان البخار اذا اندفع الى الارض لبرده وثقله ، دفع الهواء المعترض له في طريقه ، فيتحرك الهواء فيصير ريحاً ، ومنها ان ذلك البخار ربما يتسخن بهذه الحركة ، فينقلب نفسه هواءً ، وهو باق على حركته .

ومنها - ان السحاب اذا تكاثف وصغر حجمه ، انجذب اليه ما يجاوره من الهواء ، لامتناع الخلاء وهكذا ينجذب الاهوية المتجاورة بعضها الى بعض ، فيصير ريحاً .

ومنها - اندفاع الادخنة الصاعدة الى الزمهرير منه بعد تبثرها به ، ولما كان اكثر

اسباب الرياح من فوق، كانت اكثر الرياح مبتدأة منه. ثم ان من الرياح ما يسمى سَمَوماً - بالفتح - وهي الريح الحارة التي تورث الامراض والاسقام، وتذيب الابدان، وربما يقتل الانسان حتف انفه، اما لاحتراقها في نفسها بالاشعة السماوية، كما قد تكون في الصيوف الصايفة والبلاد القايزة، واما لحدوثها من مادة بقيّة مادة الشهب او الصواعق، اما لمرورها بالاراضي الكبريتيّة او الزرنيخيّة واشباهها.

ومنها - ما يسمى اعصاراً، وهي رياح متعددة قويّة مختلفة الجهات تتقابل فتتقدم فتستدير كأنّه عمود، فتتضبط بينها اغبرة واجزاء ارضيّة، فترتفع كأنّها تلتوى على نفسها، وربما يشتمل عظامها على قطعة سحاب او بخار مشتعل، فترى ناراً دائرة، وربما يقطع ابنية راسية من اصولها، واشجراً عالية من عروقها.

الفصل الثالث

في بقيّة كائنات الجو

فمن ذلك، القوس التي تحدث حذاء الشمس، وتسمى «قوس وقزح» لتأشونها من القزحة للطريقة من صفرة، وحمرة وخضرة، او لارتفاعها من قزح ارتفع، او قزح اسم ملك موكل بالسحاب، او اسم ملك من ملوك العجم، اضيف قوس الى احدهما كما في القاموس، وفي الحديث عن اهل بيت العلم ومعدن الحكمة، صلوات الله عليهم: لا تقولوا قوس وقزح، فان قزح اسم الشيطان، ولكن قولوا قوس الله.

واما سبب حدوثها، فهو أنّه اذا اتّفق بحذاء الشمس اجزاء بخاريّة رشيّة صليقة متفتّنة متلاصقة في جوف غمام، او يكون خلفها غمام يرتسم فيها ضوء الشمس، فيحدث هذا الشكل بهذه الالوان، اما صقالة الاجزاء، فلتقبل الارتسام كالمرآة، واما صفرها وتفتّنتها فلللا يحاكي الشكل، واما تلاصقها وتقاربها، فليتصل الارتسامات، فترى جميعاً كأنّه شيء واحد، ويشهد الاخيرين المرآة المكسورة والزجاجة المدقوقة، حيث يحاكي لون محاذيها دون شكل. واما مقارنة الغمام، فلينعكس شعاع البصر منها، ولا ينفذ فيها كحال المرآة حيث لا ينعكس مالم يظلم خلفها، واما سبب كونها على هيئة الاستدارة، فاتفق ان يكون الاجزاء على اختلاف من الاوضاع، يكون بحسبها نسب الاجزاء الى البصر والى الشمس متساوية، او اختلاف نسب الاجزاء الى الشمس وحدها، فيكون الاجزاء التي لها نسبة مخصوصة الى الشمس، مناسبة لحكاية شكلها تحاكيه وساير الاجزاء التي ليس لها

تلك النسب لا يحاكيه، كحال اجزاء المرأة بالنسبة الى وجهه الرأى، او اختلاف نسب الاجزاء الى البصر وحدها، فيكون يبصر من الاجزاء التى لها تلك النسب المناسبة دون غيرها ، كانسائين يريان شاخصاً واحداً بعينه فى مرآة واحدة كل منهما فى جزء منها غير جزء صاحبه. واما سبب الوانها، فذلك بعد مقدمة ، هى ان اصل الألوان انما هو السواد والبياض، واما ساير الألوان فيحدث من اختلاطات مختلفة وامتزاجات متفرقة بين الضوء وبين هذين اللونين، ويشهد لذلك حاجبك اذا بللته بالماء ورششته، ثم نظرت منه الى الشمس ، انك ترى الواناً عجيبة واصباعاً غريبة ، فان كان الضوء غالباً كانت حمرة او صفرة على اختلاف السواد والبياض ، وان كان اضعف كان - كرائياً - واضعف منه . - ارجوانياً - وهكذا، ويحسن علم هذا من البصر فى صناعة الصباغة .

وبعد هذه المقدمة نقول: هذا القوس اكثر ما يكون مشتملة على ثلاثة اقواس، فالقوس الاعلى لكونها احذى للشمس وابعد من ظلمة الارض يكون احمر، والأسفل لكونها اظلم وابعد من النور - ارجوانى - والثالثة التى بينهما كمراى لتوسطها بينهما فى ذلك، وربما تكون اقواس اخر اذق على الوان اخرى تلتئم من الوان اطرافها وربما يكون قوسان او اكثر كل واحدة يشتمل على تلك الألوان، ولا يبعد ان يكون بعضها عكس بعض او يكون كل قوساً عليحدة .

ومنها - الهالة : وهى ايضا قريبة من القوس وذلك اننا تحدث من ارتسام ضوء القمر او الشمس فى اجزاء بخاريّة صقلية متوسطة فى الكثافة والاشفاف، اما الكثافة فلئلا ينفذ البصر فيه على الاستقامة وان كان مثل الهواء ، واما الاشفاف فلان يرى ما ترسم فى وجهها، والا كان كخلف المرأة . واما كون وسطها خالياً فلكونه اشدّ نوراً واغوى اضاءة، لكونه اقرب من النير، واما كونها تحت الشمس اقل حدوثاً من القمر، فلكون الشمس اشدّ تسخيناً واغوى تحليلاً للرطوبات البخاريّة، فقلماً تكون مادة غليظة تقاومها وترسم بها.

ومنها - الشهاب : وسببه ان الدخان اذا ارتفع وبلغ طبقة الاعلى من الهواء المجاور للنار لكون مادته ارضيّة واحفظ للحرارة الموجبة لصعوده بالنسبة الى البخار ، وكان له تمثدد واستطالة، وكان احد طرفيه اقرب من النار ، وخصوصاً ان كان له دهنية وزيادة

لطافة، يشتعل الاقرب فالاقرب، ويتلطف الاول فالاول، وينطفئ ويصير ناراً صرفة غير مرئية، فترى كان ناراً تحتركت، او كوكباً انقضى^١، لان انطفاء النار يكون بعد انفصال الاجزاء النارية من الاجزاء الارضية^٢، اما بانقلابها الى الهواء، كانبيران التى قبلنا، واما بتلطفها وصيرورتها صرفه كما هناك، يحترق الهواء ويصير ناراً كما مضى، فكيف للنار ان تصير هواء ونظيره السراج المنطفى الموضوع تحت سراج مشتعل بحيث يصل دخانه اليه كيف يلتهب منه الدخان الى ان يبالغ الشعلة الى السراج الاول، فيشتعل والنقطة المدودة التى يلتهب احد طرفيها، فيلتهب الى طرف الآخر.

ومنها - ساير الآيات التى تظهر فى السماء على صورة ذوابة او ذنب او رمح او غير ذلك فتسمى باسمه، وسببها جميعاً مادة دخانية غليظة تلتهب من النار كالشهاب، وربما يمكث اياماً وشهوراً على حسب غلظ مادته، فيرى فى الليل دون النهار لقلبة ضوء الشمس كالنجوم، وربما يتفق تحت كوكب وتلازمه فيتحرك بحركة الاثير فيطلع ويفرب وربما يرى فى الليل رماد ينتشر منها، وربما تمتد^٣ من كرة النار الى الارض نار مشتعلة متصلة كان شيئاً ينزل من السماء، يسمى الحريق، اذا امتدت مادته فتحرق ما يقع عليه وما يقاربه، وربما يكون له مادة فى الارض، تمدها على الاتصال، فاذا وصلت النار اليها احرقتها بالكليّة، وسبيل هذه جميعاً سبيل السراج الذى ذكرنا.

الفصل الرابع

فى الزلزلة وانفجار العيون

اذا احتبس فى بواطن الارض ومسامها بخارية وتبردت بها ينقلب ماء، وربما يخالطة من البخار ايضاً اشياء، فان اتسع له المكان وام يضيق عليه، او لم يكن له تلك القوة وقف هناك، حتى اذا حفر بئر، او قناة، او حدث له بسبب من الاسباب سبيل، خرج وسال، وان تضيق مكانه وام يسعه او غلظ البخار او صاب المكان، فلم يمكنه النفوذ والخروج بسهولة حرك الارضين وقلقلها وزلزلها زلزالات يشقها ويجد منها مخرجاً، فتسيل عين جارية ان كثرت مادته، واستحدثت على سبيل التوالى، والا كانت عيناً واقفة قلبلة الماء راكدة فى موضعها كالبئر، ولا شك ان المياه الارضية الباطنة يمدّها المياه السماوية الظاهرة ايضاً، ولهذا يكثر ويقل^٤ حسب كثرتها وقلتها، وربما يكون بسبب حدوث العيون والمياه الباطنة نفوذ المياه الخارجة فى مسام^٥ الارض واجتماعها واحتقانها

فی باطنها، وان لم یکن هناك بخار ومادة اصلا، وربما اشتدت الزلزلة وتواترت، فتحدث من شدة الحركة ولا سیما اذا كانت للمادة دهنية والارض کبریتیته نار لازية واصوات هائلة ، وربما دکت الارض دکتا ، وخسف بها خسفا ، فتقع قرية مکان قرية وضیعة مکان اولی ، وقد سمعنا انّه وقع فی بعض البلاد فی زماننا هذا .

المطلب الثامن

فی المركبات التامة، وفيه ثلاثة فصول :

الفصل الاول

فی المعادن

بسائط العناصر والمركبات الناقصة اذا امتزجت امتزاجاً قريباً من الاعتدال الحقيقي، استعّدت لفيضان صورة حقیقیة علی موادها مستقلة ممتازة بخواص واحكام غير ما كانت قبلها بحيث یصح لها ان یقال: هذا شیء آخر مفاير بالنوع الاشياء التي كانت من قیل ، دون ان یكون مجتمعاً منها فقط ، وحينئذ یقال له المركب الحقیقی ، وكلّما كان مزاجه اقرب الی الاعتدال، كان وجوده اشرف وخواصّه اكثر ، فادناها درجة وابعدها منزلة من الاعتدال الحقیقی، الصورة المعدنیّة . وانّما شأنها حفظ ترکیبها والخواص التي اختصّت بها، ثم اشرف منها درجة واقربها الصورة النباتیّة وشأنها مع الصورة المعدنیّة التفذية والتنمية والتولید، ثم اشرف منهما جميعاً واقرب من الاعتدال انصورة الحيوانیّة وشأنها مع ما للأولين جميعاً الادراك والحركة الارادیّة ، ولكل واحد من الاجناس الثلاثة عرض للمزاج یشتمل علی انواع كثيرة غير محصورة مختلفة الامزجة بحسب القرب والبعد من الاعتدال، وكلّما كان اقرب كان اشرف وانفع .

اذا علمت هذا فلنذكر احوال المعدنیّات فی هذا الفصل واحوال صاحبها فی فصلین یلوانه ، ان شاء الله تعالى .

فاعلم : ان الصورة المعدنیّة ، جوهر مادی، شأنه حفظ ترکیب مادته، والخواص المختصّة به، واما کیفیّة حدوثها ، فاعلم ان الابخرة والادخنة، اذا احتستت فی بواطن الارض واجوافها، وربما كان ذلك فی بعض ظواهرها فان لم یکن كثيرة صالحة لان یكون منها العیون وغيرها مما سبق واختلطت ضرباً من الاختلاط ، مختلفة فی الكمّ . والکیف

والأمكنة والأزمئة ، يتكوّن منها بحسب ذلك أنواع المعادن ، فان كان البخار غالباً على الدخان يتولّد منها الاجسام المشفّة او القريبة من الشفيف ، مثل - الباقوت والعقيق والبلور والبشب والزبيق وغيرها - وان كان الدخان غالباً يتولّد الاجسام الكثيفة ، مثل الملح والكبريت والتوتيا ، واشباهها ، واذا اختلطت هذه الاجسام بعضها ببعض ، تولّد منها اجسام اخر ، فمن الزبيق مع الكبريت ، يتولّد الاجسام السبعة المعروفة بالجواهر المتطرّقة ، وهى الذهب والفضّة والنحاس والحديد والخرصين والأسرب والقلعى ، فان كان الكبريت والزبيق صافيين وامتزجا امتزاجاً تاماً ، ونضج الكبريت نضجاً كاملاً ، تولّد الذهب ان كان الكبريت احمر غير محرق ، والفضة ان كان ابيض ، وان لم يكن الامتزاج كاملاً ، تولّد الرصاص ، وان كانا رديّين وكان الاختلاط شديداً ، تولّد الحديد ، والا فأسرب ، وان كان الكبريت رديّاً والزبيق صافياً وصادفه قبل ان يتمّ النضج برد عاقد ، تولّد الخارصين ، وان احرقه الكبريت ، فالنحاس . كذا قاله بحسب الحدس والاستحسان ، وربما كان لهم فيه ضرب ايضاً من البيان يورث اليقين ويؤاخم البرهان .

الفصل الثاني

فى النبات

قد سبق فى مباحث الصّور النوعيّة ان كل نوع من انواع الاجسام ، يجب ان يكون له من حيث هو هذا النوع ، جوهر مختصّ به فى ذاته يكون مبدءاً لخواصّه وذاتيّاته ، تسمّى الصورة النوعيّة . ثمّ انه قد جرت العادة بان تسمّى تلك الصورة فى النبات والحيوان والانسان والفلك بالنفس ، واشتهر فى تعريف النفس النباتيّة ، ان يقال : انّها كمال اول لجسم طبيعي الىّ يفتّدى وينمى ويولد .

واذ قد علمت فيما تقدم من المباحث ، ان الواحد لا يصدر عنه الكثير ، الا باعتبار كثرة من الجهات ، وان الفاعل المادى لا يفعل الا بمعاوته من الآلات ، فللنفس النباتيّة اذن يجب ضرورة قوى متعددة على حسب افعالها واجسام يكون آلات لها وهى الاجسام التى هى محالّ لقواها .

واما قواها فثمان : اربع مخدومات ، واخر خادمات ، فالمخدومات صنفان :
الاول - قوّتان يحتاج اليهما فى بقاء الشخص وحده وتكامله فى نفسه ، الاولى -

القوة الفاذية هي يحتاج اليها في البقاء وهي قوة يجعل جسماً آخر هو الغذاء شبيهاً بالجسم الذي التي فيه وهو المفتدى بدل ما يتحلل منه بالتدريج بسبب المحللات الداخلة والخارجة من الحرارتين الفريزيّة والغريبة والحركتين النفسانيّة والبدنيّة ، ويتم فعلها أولاً بان يحصل الجسم الذي يصلح ان يكون بدلاً ، وهو الخلط الذي بالقوة القريبة من الفعل مشاكل للجسم المفتدى ، وهو الدم ، في ابدان الحيوان ، وفي اجسام انواع النبات الرطوبة المناسبة لمزاج كل نوع منها ، وقد يختل بسبب فقد الغذاء او ضعف الجاذبة عن جذبها ، كما في العلّة المسمّاة : باطروقياء ، وثانياً - بان تلصق الغذاء بالمفتدى وتجعله جزءاً منه ، وثالثاً - بان جعله شبيهاً به من كل وجه ، حتى في قوامه ولونه .

فهذه ثلاثة افعال تصدر عن ثلاث قوى هي ، اما نفس القوة الفاذية ، فيكون وحدتها اعتباريّة ، واما الفاذية قوّة رابعة هي خدمتها .

والثانية - القوة النممية التي يحتاج اليها في التكامل واشتهرت بالنامية رعاية لمشاكله الفاذية ، وهي قوة تداخل الغذائين اجزاء المفتدى فيزيده في الاعضاء الاصلية طولاً وعرضاً وعمقاً ، الى ان يبلغ كمال ما يقتضيه طبيعة نوعه بحسب استعداد مادة شخصه من النشأ والتناسب في الاقطار .

والصنف الثاني - قوتان يحتاج اليها في استيفاء نوعه : الاولى ، القوة المدلّدة ، وهي قوة تأخذ من غذاء المفتدى بعد هضمه التام جزءاً يسمى البذر والمني . وغيرهما ، حسب اختلاف انواع النبات ، فتجعله مادة لتولّد شخص آخر من نوعه او جنسه ، ومحل هذه القوة على رأى البقراط وتابعيه تمام البدن ، والمني عندهم متخالف الحقيقة متشابه الإمتزاج ، فيخرج من العظم مثله ، ومن اللحم مثله ، وهكذا ، ثم تمتزج جميعاً فتشبهه . وعلى رأى ارسطاطاليس محاشها الانثيان والمني متشابه الحقيقة والامتزاج جميعاً .
وفعل هذه القوة يتم بقوتين :

احدهما - تحصيل البرز والثاني ما يوزعه على الاعضاء ويعطى كل عضو قسطه .

الثانية - القوة المصوّرة وهي قوّة يكسو مادة كل عضو بعد التوزيع والانفراز ، ما يليق به ويقتضيه طبعه من الصورة والمقدار والقوة والشكل وغيرها .

واما الاربع الخادومات ، وهي خدمة القوة الفاذية : فاولها - الجاذبة التي تجذب الغذاء الى جميع الاعضاء ، ثم الماسكة التي تمسكه في مواضع الهضم ، ثم الهاضمة التي تطبخه

وتنضجه وتغير صورته، ثم الدافعة التى تدفع نفعه وما يفضل منه مما لا يصلح للغذاء .
واما كون هذه الاربعة نفس الغذائية او خوادمها، فمثل ما قلنا فى الثلاث الاول، ومراتب
الهضم اربع :

الاولى - ان يصير الغذاء كيلوساً شبيهاً بماء الكشك الشخين، وابتدأؤه فى الفم وتماحه
فى المعدة .

والثانية - ان يصير كيموساً، اى نزع صورته الغذائية ويكسو صور الاخلاط الاربعة،
وابتدأؤه فى عروق دقيقة من المعدة الى الكبد، يسمى ما ثاريقاً، وتماحه فى العروق
المنبثة فى الكبد .

والثالثة - فى العروق، وابتدأؤه من حين صعود الخلط فى العروق العظيم الطالع من
حديقة الكبد .
الخالفين - .

والرابعة - فى الأعضاء ، وابتدأؤه من حين ترشح الدم من فوهات العروق . وفى
كل مرتبة من هذه المراتب، يفضل بعد الهضم التام ما لا يصلح للبدن فتدفعه الدافعة
بالبحر والبول والعرق والشعر والظفر وغيرها . فانظر الى حكمة البارى، كيف دبّر
بحكمته الكاملة واطفه الشامل فى بدن كل حيوان وكل نبات ، مثل هذا التدبير الذى
لو اخلّ بيسير منه، لاختل امر الحياة، وصارت عليه اشد من الموت - فتبارك الله احسن

ثم اعلم : ان الله تعالى دبّر برحمته ورافته فى بدن كل حيوان ونبات فى مبدأ خلقه
واول تجمّره قدرّاً من الحرارة ، وقدرّاً من الرطوبة بحسب قابليّة مادته وصلاح تمام
امره فى مدّة عمره، تسميان بالغريزيتين ، والف بينهما وجعاهما كمصباح فى بيت
البدن، منهما ضياؤه وبهما طلع حياته ونوره ، فمثلهما فى البدن مثل الشعلة والشدّهن فى
المصباح ، فماداما متوافقين ولم يكن لأحدهما سلطان غالب على صاحبه ولم يصادمهما
من خارج ريح او ماء او تراب او شىء ممّا يفسد احدهما على الآخر، تتوقّد الشدّهن شيئاً
فشيئاً ، فيقلّ ويضعف الشعلة ، حتى يفنى فينطفئ المصباح ، وكذلك الحرارة والرطوبة
الغريزيتان ، لو انحفظتا من الصوامد والنوائب تتوقّدان وتصبحان الى ان لا يبقى منهما
بقية . والقوة النامية تكون فى مدة قوتها قويّة فكلّما يتحلل البدن ، تحصل له البديل
اكثر مما تحل ، فتتميه وتزيد حجمه فى اقطاره على حسب ما يقتضيه طبيعة نوعه

وتحملة مادة شخصه، وهذه المدة تسمى سن^١ الشباب والنشاء، ثم اذا اخذت الفريزيتان في الضعف تضعف النامية عن تحصيل القدر الزايد مما يتحاصل، فتقف عن الانماء ويكتفى بقدر الوفاء، وهو حد الوقوف وسن الكهولة، ثم اذا صارتا اضعف، صارت اعجز، فلا يستطيع ان يحصل قدر المتحاصل ايضاً، فحينئذ يأخذ في المذبول، وهو سن^٢ الانحطاط والشيخوخة، فيضعف ويقل حتى يفنى، وهو الموت الطبيعي، وان صادفه في اثناء عمره من داخل او من خارج شيء يفسده او يهدمه من مرض او غلبة خلط او قتل او قطع او غير ذلك، فذلك الموت الغير الطبيعي، «فتبارك الذي خلق الموت^٣ والحيوة لبلوكم ايكم احسن عملاً».

الفصل الثالث

في الحيوان

وهو جسم مركب ذو حياة، وله نفس هي قوام حية انيسة ومبدأ خواصه كما تقدم، واشتهر تعريف النفس الحيوانية بما مر للنباتية وزيادة قولهم: حساس متحرك بالارادة. ولكون مزاجه اقرب الى الاعتدال عن صاحبيه، يفعل افعالهما وزيادة يختص^٤ به كما سبق، فله بحسب ما يخصه من الاحساس والحركة الارادية قوتان هما مبدآن لذلك، مدركة ومحركة، فاما القوة المدركة، وهي الحس، فصنفان: احدهما - الحواس^٥ الظاهرة في البدن، وهي خمس:

الاول - اللمس، وانما قدمته على ساير الحواس، لكونه الزمها للطبيعة الحيوانية واخصها بها، لانه كما ان النبات اول ما يتحصل به نباتاً هو الفاذية، ولهذا لا يوجد نبات الا وهو مفتذر، وربما يفقد بعض ساير القوى النباتية، كذلك الحيوان اول ما به يصير حيواناً هو اللمس، ولهذا لا يفقده حيوان ما، بخلاف القوى الأخرى، فانه قد يكون حيوان ليس له بعضها او شيء منها. وذلك لأن قوام بدن الحيوان ومزاجه هو من الاجسام وذات كفيات ملموسة، فبالضرورة يكون صلاحه بصلاحها وفساده بفسادها، والحواس طلايع النفس الحيوانية، فيجب ان لا يفارق الطبيعة التي يحتاج اليها في قوام تحصيل

معناها ، بخلاف الطلايع التى انما الحاجة اليها فى اشياء بعد تحصيل القوام ، فربما يستغنى عنها كلا او بعضاً .

ثم ان اللّمس قوّة يدرك بها الملموسات منبئةً فى جميع البدن والاعضاء ، الا ما كان عدم الاحساس انفع له واصلاح كالكد ، فانه مولد انصفاء والسوداء ، وكالطحال والكليّة ، فانّهما مصبّان لما فيه لذع ، وكالرية فانّها دائمة الحركة ومولد الأبخرة احادة^١ ، ومصبّ ومصعدّ للمواد ، وكالعظام ، فانّها اساس البدن ودعامة الحركات ، وكالشعر ، فانّه بارز من البدن ، فلو كان لهذه الاشياء حسّ لتأذت دائماً وكانت فى عذاب مقيم .

والملموس بالذات كما يشهد له الاستقراء اجناس ستّة ، جنس الحرارة والبرودة و جنس الرطوبة واليبوسة ، و جنس الخشونة والملاسة ، و جنس الثقل والخفّة و جنس الاتصال والتفريق و جنس لئذة الجماع ومقابها .

واذ قد علمت فيما سبق ان مبدأ الاشياء المختلفة متعدد بحسبها ، فالقوة اللمسية اذن يجب ان يشتمل على ستّة اجناس مختلفة ولو بالاعتبار ، ولمّا كانت هذه القوى منبئةً فى البدن ، لا يمتاز محل بعضها عن محل اخرى ، التبس على قوم ، فظنّوا ، انها جميعاً قوة واحدة .

فان قيل: فعلى هذا يجب ان يكون كلّ واحد من البصر والسمع وغيرهما ايضاً قوى متعددة حسب تعدّد محسوساتها .

قلنا : محسوسات كل من تلك القوى لمّا كانت مجتمعة فى جنس واحد يشملها جميعاً ، فذلك النجس هو المحسوس بالذات ، كالسواد والابيض مثلاً فانّهما انما يبصران لإشتراكهما فى اللون ، وخصوص السوادية والبياضية امرانما يبصر بالعرض ، بخلاف الحرارة والرطوبة مثلاً ، فانّهما ليس يشملهما معنى واحد يمكن ان يكون هو المحسوس بالذات ، فلهذا احتاجت الى قوى متعددة .

الثانى - البصر ، وهو نور يحمله روح بخارى مودع فى جوف الزوج الاول من الأزواج السبعة النابتة من الدماغ ، وهما عصبتان مجوّفتان نابتتان من غور البطنين المقّدمين من الدماغ ، يتيا من النابتة منهما من جانب اليسار ، ويتياسر النابتة منهما من

جانب اليمين ، حتى تقاطعها على هيئة صليب ، فذهب التي جاءت من اليمين الى الحدقة اليسرى ، والتي جاءت من اليسار الى الحدقة اليمنى ، او يلتف ، فيصير تجويفهما واحداً ، ثم تنعطف التي جاءت من اليمين الى الحدقة اليمنى ، والتي جاءت من اليسار الى الحدقة اليسرى ، ويسمى الملتقى مجمع النورين ، والابصار يكون به ، ولهذا لا يرى الشيء الا واحداً مع كون العين اثنتين ، الا من عرض لعصبيته اعوجاجاً^١ او للزوج التي فيها تموج واضطراب ، فينفصل موضع الالتقاء من كل منهما عن موضع الأخرى ، ويتأخر ويتقدم ، فيرى كل واحد منهما الشيء الواحد عليحدة ، فيرى اثنين .

ثم اعلم : ان الإبصار يشترط بعشرة شروط على المشهور : المقابلة بين الرائي والمرئي ، وعدم البعد والقرب المفرطين ، وعدم الصفر المفرط ، وعدم الحجاب ، وكون المرئي كثيفاً اي مانعاً من نفوذ الإشعاع فيه ، وكونه مضيئاً او مستضيئاً ، وسلامة الحاسة ، والقصد الى الإحساس ، وتوسط الشفاف .

واعلم ايضاً : ان المحسوس الاول للبصر والذي يتعلق الابصار به بالذات ، هو اللون والضوء ، واما الاجسام والأحجام والأشكال والأوضاع وسائر لواحق الجسم والاتباع ، فانما تبصر بالعرض وبالاتباع ، ولهذا كلما ضعف اللون والضوء ، ضعف الاحساس حتى اذا انتفيا انتهى .

واما كيفية الإبصار ، فالمشهور من مذاهب الحكماء ثلاثة :

الاول - مذهب الرياضيين ، وهو انه يخرج من البصر شعاع واحد مصمت ، او عدة خطوط مؤتلفة على هيئة مخروط ، راسه عند نقطة الناظر ، وقاعدته على المرئي ، او خط واحد اذا انتهى الى المبصر يبسط على سطحه بسرعة ، فذهب الى كل واحد منهما طائفة .
والثاني - ما ينسب الى افلاطن الالهى ، وهو ان الشعاع وان كان يخرج من البصر ، لكنه لقلته لا يبلغ ان يوافي نصف كرة السماء ، بل يكثف الهواء المتوسط بينه وبين البصر بكيفية نفسه ، فيصير الهواء بذلك آلة للابصار .

والثالث - ما ينسب الى ارسطوطاليس الشريف والحكماء الطبيعيين ، وهو ان شبح المرئي ينطبع في جزء من الرطوبة الجليدية التي هي كالبرد والجمد في الصقالة كما ينطبع في المرأة ، لا بان ينفصل منه شيء ويتحرك الى العين ، بل بان يحدث فيها سورة مثل

صورتہ بسبب استعداد یحدث لها بعد اجتماع شرائط الإبصار .

وهذه المذاهب كلها بظاهرها باطلة . اما مذاهب المثبتة على خروج الشعاع اوعلى التكيف ولو كان من غير ان يخرج شعاع من البصر ، فلانك يلزم منه ان يرى كل كوكب اسفل قبل الأعلى بقدر تفاوت المسافة بينهما، وزمان حركة الشعاع فيهما، وان يرى ما فى الخزف لكثرة مسامته^١ دون ما فى الزجاج، وان يرى مما فى الخزف ما يحاذى مسامته دون ما يحتجب به كالشبكة .

واما القول بالانطباع ، فلانك لا يخلو، ان لاختلاف الشبح صفراً وكبراً مدخلاً فى رؤية صاحبه مختلفاً ، فيلزم ان يرى جميع الأشياء بقدر نقطة الناظر ، او لا مدخل لذلك، بل انما المعتبر صغر الشيء فى نفسه وكبره، فيجب اذا رأينا شيئاً كبيراً فى مرآة ترى اصغر وشيئاً صغيراً فى مرآة ترى اكبر، ان ترى كلا منهما كما هو فى نفسه، وهو خلاف ما يرى، على انه لو لم يكن لاختلاف الشبح دخل فى اختلاف رؤية صاحبه، وهو نفسه لا يرى الا بسبحة ، فمم يرى احجام الأشياء واختلافها ، ولأن شبح الشيء يكون مواجهاً له ضرورة ، فيلزم او كُنّا نراه بشبح له فى اعيننا ان نرى من وجهه الينا، كان ظهره الينا، ومن ظهره الينا كان وجهه الينا، ولانه يلزم ان لا يكون فرق بين رؤية الشيء بشخصه، وبين رؤية صورته فى اللوح ، لان شبحه ليس الا لونه ويخاطبطه واوضاع اعضائه على مقادير مخصوصة ، وهو كمال يحصل فى العين من شخصه، كذلك يحصل من صورته من غير تفاوت .

فقد اتضح اذن، ان الإبصار ليس بخروج الشعاع ولا بتكيفه ولا بالانطباع ، بل اذا اجتمع شرائط الابصار يحصل للنفس علم جزئى بالمبصر على سبيل الحضور والمشاهدة من طريق البصر ، كما ذهب اليه جماعة من حكماء الاسلام ، وليس مقصود افلاطون وارسطو واشباههما ايضاً من القدامى الا هذا المعنى، كما قاله المعلم الثانى، الا ان هذا العلم لمّا كان حصوله بتعلق نور النفس وشعاعها من طريق البصر شىء خارج منه بتوسط الهواء ، عبّر عنه قوم بخروج الشعاع من البصر وتكييفه الهواء، ولمّا كان انما يحصل للنفس وينكشف بهذا الوجه من طريق البصر شبح المرئى وظاهره دون كنهه ، وباطنه، عبّر عنه آخرون بحصول الشبح كما هو دايمهم فى التعبير عن اكثر مطالبهم

وعادتهم فى تعبير معاظم مقاصدهم ، لكنّه خفى على اكثر الناس ذاك ، لقصور بصائرهم ، فضلوا انفسهم واضلّوا كثيراً ونسبوا الى العلماء منكراً من القول وزوراً .

الثالث - السمع ، وهو قوّة مودعة فى العصب المفروش فى مقعر الصماخ ومحسوسه الاول هو الصوت ، وهو كيفة تحصل من تمّوج الهواء او الماء اذا انضطبت بين نثارع ومقروع او قالع ومقروع ، بشرط مقاومة ما بينهما ، فاذا تواتر الأمواج ووصلت الى الهواء الراكد فى الصماخ ، وصلت تلك الكيفة الى السمع ، واذا كنت كما هو المشهور ، والحق ان الصوت اذا وجد فى الهواء بسبب التمشّج ، تدركه النفس من طريق السمع بتوسط الهواء فى مكانه الذى وجد فيه كما فى الإبصار بعينه ، بدلالة ادراك جهة الصوت ومقدار مسافته من القرب والبعد وتفاوت ما بين اصوات مختلفة بحسب المسافة ، كل ذلك من نفس سماع الصوت من غير ان يدرك بالبصر ، ولو لم يكن السماع الا فى نفس السمع او الصماخ لم يكن بشيء من ذلك احساس الا من الرؤية .

واما الدليل على ان سماع الصوت بل وجوده ايضاً يتوقّفان على تمّوج جسم رطب سيّال ، وعلى انه كيفة حاصلة من ذلك ، هو انه ليس شيئاً موجوداً فى الخارج فى محله كالطعوم والروائح وساير الأعراض ، بل لا محالة يتوقّف على قرع او قلع وهو محسوس لا شك ، وحينئذ الصوت لا يخلو انه يحسّان بالبصر ، ولا شيء نفس القرع والقلع ، وهما من الصوت يحسّ به ، او هو نفس التمشّج او الحركة الحاصلة منهما ، او من التمشّج ، وهما ايضاً كاخويهما يحسّان بغير السمع ، حتى انه حكى : ان صوت الرعد ربما ذلك جلاً فهذه ، واصاب حيواناً فافسده ، وربما كان يفتح القلاع ويهدم الأسوار باصوار البوقات ، فهو اذن كيفة اخرى تتبع ذلك التمشّج وتلازمه .

الرابع - الشم : وهو قوّة مودعة فى الزايتين النابتتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الشدى تدرك الروائح ، اما بتكثيف الهواء المتوسط بكيفية ذى الرائحة ، او بمخالطة شيء آخر من اجزائه مع انهواء بالتحايل والتخمير ، ومآلهما واحد ، وهو وصول الرائحة الى الحاس ، فان امكن ذلك من الجسم ذى الرائحة نفسه ، والا افتقر الى جسم سيّال يحمل الرائحة فيوصلها الى الحاسة . ولا يجوز ان يكون الهواء يؤدى الرائحة من غير اختلاط ولا استحالة كما فى الابصار ، لأن التأدية لا يكون الا وبين المؤدى عنه والمؤدى اليه نسبة من الوضع ، والاستشمام لا يحتاج الى ذلك ، فان الكافور والمسك وغيرهما اذا احرق ونفى دفعة ، يبقى رائحته فى الهواء مدّة .

الخامس - الذوق: وهو قوّة منبثّة في العصب المفروش على جرم اللسان وتدرک الطعوم كما قلنا في الشم، اما بوصول ذی الطعم نفسه، او بتكشف الرطوبة اللعابيّة بطعمه، ويجب ان يكون خالية عن جميع الطعوم ليحسّ كل طعم خالصاً عن شوب غيره كانهواء في تأدية المبصرات والمشمومات .

والصنف الثاني الحواس الباطنة في البدن ، وهي ايضاً خمس على المشهور :
الاول - الحسّ المشترك، ويقال له باليونانية : « بنطاسيا » اي، اوح النفس، لأنّهم زعموا ، ان الحواس الظاهرة كلّها توصل محسوساتها اليه، كخمسة انهار تصبّ الى حوض، وهو حاضر عند النفس كمرآة بيد انسان، فترى فيه كل ما يرد اليه من الحواس وتشاهده ، وهو قوّة مودعة كما قالوا في النصف الاول من التجايف الثلاثة التي للدماغ مرتبة ولاء بين الجبهة واقفاء ، المنقسم كل منها الى نصفين ، كل نصف موضع لواحدة من الحواس الباطنة الا النصف الأخير من التجويف الأخير ، فانّه لبعده من الحواس الظاهرة التي هي جواسيس الآفات وقربه من حلول العاهات، لم يودع فيه شيء من القوى.

واعلم : ان الحواس الظاهرة لظهورها كانت مستغنية عن الاثبات، واما الحواس الباطنة فهي لبطونها واحتجابها ، لا بدّ لها من وجوه من الدلالات، فاستدل الاطباء على وجودها ومغايرة بعضها لبعض والحواس الظاهرة بعروض الآفات والأمراض في محانها، ولهذا لم يشتبوا هؤلاء الا ثلاث قوى في الباطن في ثلاثة مواضع :

الاولى - في التجويف الاول ويسمونها الحس المشترك والخيال .

والثانية - في الثاني ويسمونها المفكّرة والوهم .

والثالثة - في الثالث، ويسمونها الحافظة والمتدكرة ، لان الآفات التي وجدوها ،

انما هي ثلاثة اصناف في هذه المواضع .

واما الحكماء فاستدلوا على وجود كل حس بافعاله وعلى مغايرتها وتعدها عموماً بوجهين، سنذكرهما ان شاء الله تعالى ، وعلى الحس المشترك خصوصاً بثلاثة وجوه ترجع الى وجهين :

الاول - انّه قد يشاهد اشياء مشاهدة لا من قبيل التخيل، ولا بالحواس الظاهرة، كالخط المحسوس والدائرة من القطرة النازلة والشعلة الجائلة^١ وكالاشياء التي يشاهد

١ - والشعلة الجوّالة - م ع - يقال له بالفارسية - آتش گردان - .

المبرسم ، فان ذلك ليس بالبصر ، لأنَّه لا يبصر الا الموجود المقابل ، وهذه لا وجود لها في الخارج ، فلها اذن قوَّة غير البصر .

والثاني - انَّا نحكم بالاتحاد بين جزئيات محسوسة متباينة ، مثل ان هذا الحلو هو هذا الأبيض ، وهو لا يمكن الا وان نشاهدهما جميعاً متحدين ، اذ لو شواهد متفارقين لم يتأتَّ الحكم بالاتحاد ، وليس ذاك بالحواس الظاهرة ، لإنفكاك كلٍّ عن صاحبه فيها ، فيكون بقوة اخرى جامعة بينهما .

واقول : اما حديث رؤية الخطِّ والدائرة ، فانَّما يتمُّ لو كانت الرؤية في آن ، وليس كذلك ، بل لا يحس بالخطِّ والدائرة الا في نفس زمان الحركة ، كما هو محسوس من امرهما ، والقطرة والشعلة في تمام زمان حركتهما موجودتان في تمام مسافتيهما ، فممتدتان فيهما .

واما رؤية المبرسم ، فهي بنفس الحواس الظاهرة وتمثل الخِلط الغالب في بدنه فيها ، كما هم يقولون في الحس المشترك بعينه ، والتوقف على الوجود الخارجى والمقابلة انَّما هو مسلم في احساس الوجود خارج البدن لا مطلقا .

واما حديث الاتحاد ، فانَّما يصحُّ لو كان الاحساس بالانطباع وارتسام الصور في الحواس كما هو مذهبهم . واما اذا كان محلُّ الادراك هو موضوع الوجود الخارجى فلا ، لأنَّهما فيه مجتمعان لا متصرفان ، بل الذى يقتضيه محض الحق ان هذا النوع من المشاهدة لا يكون الا بنفس الحواس الظاهرة كما قلنا ، وليس في الباطن الا الحواس الاربع الباقية ، نعم لو ثبت ان الآفات العارضة للتجويف الاول التى استدلت بها الأطباء ، تحلُّ بهذا النوع من الاحساس ، كما انَّها تحلُّ بالتخييل ، لجازان يكون له حسٌّ منفرد في ذلك التجويف ، على انَّه حينئذ ايضا يمكن ان يقال ذلك ، لأنَّ الدماغ منبت الاعضاء التى هي محال الحواس ، فتسرى آفاته اليها ، لا - لان فيه قوة اخرى .

الثاني - الخيال ، وهى قوَّة مرتبة في الضف الثاني من التجويف الاول ، او في كلِّه على الاختلاف الذى مضى ، وهى خزانة وحافظة للحواس ، او للحس المشترك على المشهور

١ - واعلم ان القطرة النازلة التى تأتى عند الباصرة بمساحة خطِّ مستقيم ويشعل مكان الحط فمن اخطاء الباصرة وكذا الجَّوالة ، لأن حجم الجَّوالة ليس على قدر مساحة الدائرة ، فالمدرك ليس في الخارج ، فيكون في هو ضع ادراكى .

(وما لهما واحد) تستثبت المحسوسات الظاهرة وتحفظها، ولو لاها لما عرف ما احس بعد الغيبة والبعد، ولأختل امر المعاش والمعاد، واما كيفية هذا الحفظ، فعلى القول بالانطباع بانتقال الصور من الحس المشترك اليها وبقاؤها فيها وعلى كون الاحساس بالحضور بحفظ النسبة الحضورية التي وقع بها الاحساس واستبقاؤها.

الثالث - الوهم، وهو قوة مرتبة في النصف الثاني من التجويف الثاني وسلطانها في الدماغ، لأنّها الرئيس الحاكم في الحيوان، وتخدمها ساير القوى الحيوانية التي منبعها الروح الدماغى، الا ان مركزها والاخصر بها هو آخر التجويف الثاني، وشأنها ادراك المعانى الجزئية التي في المحسوسات كالمحبة التي تدركها السخلة من الشاة، والعداوة التي تدركها الشاة من الذئب، وغيرهما.

الرابع - الحافظة، وهى قوّة مرتبة في اول التجويف الأخير، تحفظ مدركات الوهم وتخزنها كعمل الخيال بالصور.

الخامس - المتخيّلة، وهى قوّة مرتبة فى اول التجويف الثانى، وشأنها تركيب الصور والمعانى بعضها مع بعض، وتفصيلها بعضها من بعض، كقولك: هذا الحلو، هو هذا الأبيض، او ليس به، وزيد انسان، او ليس بحجر، وغير ذلك وهى قوّة دائمة الحركة فى اليقظة والنام وبها يفيض الحد الاوسط فى القياس باستعراض النفس محفوظاتها واحداً، واحداً، حتى تظفر بما يناسب الأصفر والأكبر، فيركبه معهما. وهى تحاكي أيضاً، المعانى الكلية التى تعلقها النفس بذاتها من غير آلة، والجزئيات التى محفوظة فى خزائنها وتهيجات المزاج والاحوال التى يعرض البدن فى النوم واليقظة ايضاً، فتمثل كلاً من ذلك بصورة تناسبه، وبهذا يتحقق امر الرؤيا. فان كان ما صورته وعرضته على النفس من الأشياء الحقيقية التى افيضت على النفس من عالم الملائكة والملاء الأعلى، ما كانت الرؤيا صادقة، ويحتاج الى التعبير، ان كانت صورة المركبة من مأخذ بعيد، وان كان مأخذها قريباً استغنت عنه، وان كانت من احوال المزاج والبدن والتخيلات السابقة فى اليقظة، فهى أضغاث الاحلام التى لا تعبير لها، وهذه القوّة لا ينتظم حركاتها بنفسها، ولكن النفس تستعملها وتنظم حركاتها، فقد يكون ذلك بتوسط القوة الواهمة وحدها، وهى تسمى متخيّلة، وقد يكون بتوسط القوة العاقلة وحدها او مع الواهمة، فتسمى مفكرة.

واما الوجهان اللذان استدلوا بهما على تعدد القوى ومغايرتها بعضها لبعض وللحواس

الظاهرة، فاولهما : تعدد افعالها، فان ذلك يستلزم تعدد مبادئها ولو بالاعتبار، كما تقدم في اوائل الكتاب .

وثانيهما - اختلال بعض الافعال التي تصدر عنها مع استقامة ما سواه، فانه قد تحسّر الصور دون المعاني، وقد تنعكس، وقد تدرك هذه اوهده، ولا تذكر، وقد تتصرف فيها ولا يتجدد الادراك، وقد تنعكس .

واما القوة المتحركة فهي يستتب امرها باريق قوى مترتبة على الولاء :

القوة المدركة، ثم الباعثة، ثم العازمة، ثم الفاعلة، وذلك ان صدور الافعال الارادية بتوقف اولاً على تصوورها، واشتمالها على منافع مقصودة للفاعل وخلوها عن مضار مهروبة له بحسب اعتقاده، وان لم يكن مطابقاً للواقع .

وثانياً : على انبعاث شوق النفس اليها ورغبة لها فيها .

وثالثاً : على عزمها عليها، اما على جنبها، او الوصول اليها ان كانت اشياء مطلوبة مرغوباً فيها، وبهذا الاعتبار تسمى القوة الشهوية، واما على دفعها وطردها ان كانت اشياء منفورة مهروباً عنها، وبهذا الاعتبار تسمى القوة الغضبية .

ورابعاً، على تحريك العضلات والأعضاء المعدة لذلك ببسطها وارسالها نحو المطلوب، او قبضها وتشنجها عن المهرب .

المطلب التاسع

في الانسان وفيه خمسة فصول :

الفصل الاول

في تعريف الانسان واشارة الى تفصيله

اعلم : ان لفظ الانسان يطلق على شيئين :

احدهما - هذا البدن المحسوس، وهو نوع من الحيوان واشرف انواعه وافضلها، لكون مزاجه اعدل الامزجة، وتركيبه اتم التركيبات، ولهذا يصدر عنه جميع ما يصدر من المعدن والنبات والحيوان من حفظ التركيب وافعال النمو والحياة مع زيادة تخصسه وهو النطق . والمراد به التنشيط والتكلم واظهار ما في قلبه بالكلام متى شاء واراد، ان

لم يمنعه مانع من ضعف او خرس او غيرهما ، ولا محالة انما يكون عن علم وعقل، ولهذا
اشتهر ان المراد بالناطق هو العاقل المدرك للكميات ، وتعريفه الحيوان الناطق. فقولنا :
حيوان، يشتمل على جميع ما ذكر في مفهومات الاجناس الثلاثة المتقدمة ، وقولنا :
ناطق، يدل على ما يخص الانسان من التنطق كما قلنا .

وثانيهما - الانسان المعقول ، وهو روح هذا البدن ونفسه ، وهو جنس الملائكة
القادرة وتعريفه على الاجمال، الجوهر العاقل، ولا يعقل كنهه الا من عرفه الله تعالى
نفسه، وهو الانسان الحقيقي ، وحقيقة الانسان وذاته ، ولهذا يقال له النفس ، لان نفس
الشيء ذاته ، كما يقال: فعل زيد نفسه، وهو الذي يعبر عنه بقولك : انا، وهو ذاتك
وحقيقتك، والانسان المحسوس، كانه قميص وثوب لبسه الانسان المعقول واكتساه .

وبالجملة: فالانسان اشرف انواع الكائنات وافضل اصناف البريات، اما باعتبار بدنه
ومزاجه ، فلما قلنا من انه اعدل واتم ، واما باعتبار روحه فلكونه صاحب العقل والفطنة
والرأى والحكمة وقابل الخلافة الالهية وصاحب الدرجة القدسية ، ويأتي ان شاء الله
عاجلاً لهذا المطلب زيادة توضيحات .

الفصل الثاني

في اثبات النفس الناطقة للانسان وانها اى شيء هي ؟

اعلم : ان الانسان لما كان مزاجه على اقرب تعديل وخلقه في احسن تقويم واجتمع
فيه جميع ما يصدر عن جميع شركائه في اجناسه من حفظ التركيب والخواص الطبيعية
والافعال النباتية والخصائص الحيوانية ، وامتاز من بينها جميعاً بجملة من شرايف
الافعال وخصائص الآثار التي تخصه من العقل والفهم والفطنة والفكر والتدبير والتقدير،
وغير ذلك، فله ضرورة مبدأ لذلك اشرف المبادئ وافضلها، به قوام انسانيته وبه
تحصل كونه انساناً ، كما سبق مثله مراراً، وهو المراد بالنفس الناطقة ، وهي لا محالة
جوهر غير البدن، وغير جميع اعضائه الظاهرة والباطنة، وغير قواه وغير الصور والاعراض
التي في هذه المواد، كما ذهب الى كثير من ذلك كثير من سفهاء الانام في سواف الايام،
لان هذه كلها كثيراً ما، يعتريها الكلال والاختلال وينالها الضعف والنقصان ، بل الفساد
والبطلان .

ومعنى الانسانية وخواصه التى تخصه من بين مشاركاته ثابتة مصونة من كل ضعف ووهن، بل ربما تقوى وتشدت هذه اضعافاً مضاعفة، وتلك قد انحلت واختلت وادراكها الشيب فادبرت وتولت، فاذا كان حال الانسانية هذه، فكذلك يكون ما به تحصل الانسانية بالطريق الأولى، كحال الماء فى تبرده وتسخنه وغيرهما من تفيثاته بعينه، ولان الانسان بهذه كلها يشارك غيره من الحيوان والنبات وغيرهما من الاجسام وبالنفس يمتاز عن جميع ما سواه ويكسب القوام . ومن هذا يظهر ، ان النفس التى بها قوام معنى الانسانية ، يجب ان لا يكون من جنس الاجسام والاعراض اصلاً ، لان الاجسام واعراضها يشاركها الانسان فى معانيها ، وبالنفس يخالفها ويمتاز عنها، وغير المشترك لا محالة غير المشترك .

وايضاً : فان الخواص الانسانية اشياء لا يستطيع عقل، بل ولا وهم ان يذهب الى انّه يمكن ان تتأتى من الجسم او من الانواع الجسمانية ، فانّه لا يجوز ان يجترى احد ممن له قليل مدخل فى الفطرة الانسانية ولم يكن ممسوخ القلب بالظلمة الحيوانية، فيقول لا يبعد ان يكون جسم ما، او لحم او عظم او شئ من امثال هذه من انواع الاجسام بمحض ماهو جسم او لحم من غير ان ينضاف اليه معنى آخر لا من هذه الاصناف يعقل ويفهم ويدبر ويفكر ، اذ لو كان هذه الافعال يمكن ان يصح من هذه الاجسام، لم يكن الانسان اذن ليختص بها من بينها، فاذا قد تبين بيانا واضحا لا ينبغي ان يرتاب فيه ان الجوهر المختص به الانسان الذى به قوام انسانيته ، جوهر، عاقل، فهم، مدبر، ليس من نسخ عانم الاجسام ولا من جنس الانواع الجسمانية، بل هو لا محالة خارج من هذا العالم، وانّه من عالم اشرف وارفع من هذا العالم على مقدار تفاوت ترفع آثاره وشرف خواصه بالنسبة الى خواص هذا العالم وآثاره ، وان انسانية الانسان وحقيقة كونه انسانا وشرفه وفضله، انما هو لهذا الجوهر لا بيدنه وامثال بدنه التى تشارك بها كل شئ خسيس ووضيع . فقد ثبت اذن ، بحمد الله تعالى، ان النفس بنفس جوهرها جوهر مجرد عن المادة والجسم وعن عالم الاجسام رأساً وعن خواص هذا العالم وآثاره ولوازمه جميعاً من التحيز والتمكن والوضع والاشارة وسائر ما يختص من اشباه هذه الرذائل الخسيسة بالمادة وعالمها، ولكنك تجب ان تعلم ان النفس وان كانت بحقيقة جوهرها

مجردة بالذات عن المادة وغواشيها اللازمة . قد اعترأها بعض خصايصها ورهقتها^١ جملة من حضايضها بالعرض، لمصاحبة البدن ومجاورة الهیولی، كجوهرة سقطت فی مزبلة فتنتن بها ويلصق بها نهنها ووسخها، وذلك انك تقول : انا قعدت وانا قمت وانا جئت وانا ذهبت وانا اكلت وانا شربت، الى غير ذلك من الحركات والسكنات التي هي لا محالة خاصة بالجسم مختصة بالمادة، وانت تنسبها الى نفسك وتدعيها الى ذاتك، وليس اسنادك هذه الاشياء الى نفسك، لأن نفسك تحت بدنها، فتنسب افعال محبوبها الى نفسها، كما ان زيدا ينسب فعل عمرو اذا احبته الى نفسه، فانك تعلم ضرورة ان هذا الاسناد محض مجاز ليس من الحقيقة فی شيء، وان قولك انا جئت واخواته كلها حقيقة، وانك تعلم انت جئت، وقلت لاغيرك حقيقة ليس بمجار، كما ان الجسم اذا جاء، جاء معه لونه المصاحب له حقيقة لكن بالعرض. فلهذا السبب صارت النفس موسخة باوساخ المادة ومتدنة بخبائث الطبيعة من العادات الدنيئة والملكات الخسيسة والصفات الرذيلة، فصارت من العالم الوسط الذي بين عالم المادة وعالم المجرّدات المحضّة، حتى تطهر باتباع الاحكام الدينيّة وسلوك الشرايع الالهية واطاعة انبياء الله وخلفائه عن هذه الاوساخ الجسمية وتنفض عن ذيل قدسه هذه الآثار الطبيعية، فتجرد بالكلية عن هذا العالم الدنيوی الخسيس، وتنقل الى العالم الاعلى الشريف، فتنجو من هذا السجن وتصير مجردة بالفعل، وفقنا الله لهذا كله بمنه وفضله، وبحق محمد وآله، صلى الله عليهم اجمعين .

الفصل الثالث

فی ان النفس حادثة بحدوث البدن وباقية بعد فناءه

وذلك لانك قد علمت انها من العالم المتوسط بين العالمين، فجوهر ذاتها من عالم التجرد المستغنى فی قوامه عن المادة رأساً، فلو كانت فی حدوثها وصدورها عن فاعلها وحياتها الدنيوية ايضاً مستغنية عن المادة لكانت من العالم الاعلى انذى هو مجرد بالفعل من كل جهة عن المادة، ولو كانت فی بقائها وقوام ذاتها ايضاً مفتقرة الى المادة، لكانت من العالم الادنى المنطبع فی المادة، فاذن كلما استعدت مادة بدنيّة وتهيئاً مزاج موافق يصلح ان يكونا محلاً لتصرف نفس ما، وآلة لاستعمالها واستكمالها، حدثت تلك النفس

فيهما بحسب خصوصيتيهما ومناسبتيهما لها، فتتصرف فيهما ويستعملها فى مقاصدها ومآربها الى ان تستغنى عنهما ويحصل لها قوام يستطيع ان تبقى به بعدهما فتفارقهما، وهو الموت الطبيعى، وان اعترضها مفسد يفسد استعدادهما لها ويبطل قابليتهما لتصرفها من قتل او مرض او غير ذلك، ولم يحصل لها بعد القوام التام الذى يجب لها ففارقتهما اضطراراً، وهو الموت الغير الطبيعى، بقى لها بقية علاقة بالمادة التى هى اصل تقويم بدنهما، فتصير هى آلة لاستعمالها بعد البدن الى ما شاء الله . وهذا انموذج من هذا المطلب الاسنى، واما تفصيله فليس محله هنا، وكل نبأ مستقرٌ وسوف تعلمون، ان شاء الله.

الفصل الرابع

فى قوى النفس

اعلم ان الانسان اذ قد يشارك النبات والحيوان فى الافعال التى تصدر عنهما ، فبالضرورة يجب له ما يجب لهما من القوى والاعضاء التى هى آلات لها، وقد سبق تفصيلها، واذا قد امتاز عنهما بخواصٍ له لا يشاركه فيها غيره، فلا محالة يجب له بحسب ذلك قوىٌ اخرى تكون مبادئ لها، والاصل فى ذلك خاصتان :

احديهما ، تعقل الأشياء وحقايقها ولو احقها ، وهى تسمى قوة نظرية وعقلاً نظرياً .
والثانية ، استعمال الجوارح والاعضاء على مقتضى الراى والفكر، حتى يتأدى الى المصالح التى يريد بها ويتحفظ عن المضار التى يكرهها، وهى تسمى قوة عملية وعقلاً عملياً ، ولكل واحدة منهما اربع مراتب :

اما العقل النظرى ، فاولى مراتبه ان يكون النفس خالية عن جميع المعقولات الخارجة عنها، بل تكون قابلة لها بمحض القبول الذاتى من دون ان يكون لها قرب ما الى شىء دون شىء ، كالهوىلى الخالية عن جميع الصور القابلة لها، ولهذا يسمى العقل الهوىلى .
الثانية - ان تكون النفس مستحصلة للبدهيّات بتوسط استعمال الحواس والالات مستعدة بسببها الانتقال الى النظريات ، ويكون الاستعداد راسخاً فيها ملكة انها، ولهذا تسمى العقل بالملكة .

الثالثة - ان يكون المعقولات النظرية بعد ما تحصله للنفس مخزونة لها بحيث يتمكن من استحضارها متى شاءت من غير حاجة لها الى كسب جديد، كأنّها حاصلة لها بالفعل،

ولهذا يسمّى العقل بالفعل .

الرابعة - ان يكون معقولاتها مشاهدة لها بالفعل حاضرة عندها من غير شائبة غيبة مستفادة لها، اى محصّلة ، ولهذا يسمّى العقل المستفاد .

والنفس ايضاً فى هذه المراتب بهذه الأسماء وحصول هذه المرتبة الأخيرة ، للنفس بالقياس الى بعض المعقولات يكون لكثير الناس فى كثير الأوقات، واما بالقياس الى جميعها فلا يكون فى النشأة الدنيا الا لقليل ما منهم ممن استولى على نفوسهم نور الله الباهر واستهلك ظلمة طبيعتهم فى ضيائه القاهر وتوضّوا عن الاحداث الهيولانية بمعين العين العقلانية ، ولهم ايضاً لا يكون الا، كدمع البصر او هو اقرب، بل لا يمكن حصولها كما هو حقّه الا بعد ما ذهب حجاب الهيولى كل مذهب .

واما مراتب العقل العملى : فاولها التحلّى بفضائل الافعال والعادات المأخوذة من من الشرايع الالهية المستفادة من السنن النبوية .

وثانيها ، التخلّى عن رذائل الأعمال والمآكث بمتابعة ائمة الهدى ونهى النفس عن الهوى . وثالثها ، التزيّن بالانوار العلمية والتحقّق بالحقايق العقلية ، بحيث يكون تقشّوم النفس وتحصّلها بها بعد ما كانت متحصّلة بالهيولى .

ورابعها ، قصر النظر على مشاهدة جمال الله ونوره والاستغراق فى سبحات وجهه بحيث لا يلتفت الى غيره ولا ينظر الى شىء الا وهو يرى الله تعالى فيه بل قد رآه قبله .

الفصل الخامس

فى ابطال التناسخ واخوانه

توهّم قوم من ملاحدة الفلاسفة ، ان النفس اذا فارقت البدن ولم تبلغ الكمال الممكن لها بعد ، يتعلّق بحسب مرتبة كمالها وتحصّلها ببدن آخر معدنى، ويسمّونه رسخاً، او نباتى، ويسمونه فسخاً، او حيوانى ويسمّونه مسخاً، او انسانى ويسمونه نسخاً، وهكذا تنتقل من بدن الى آخر حتى تستكمل وتستغنى عن البدن، فتنتقل الى العالم العقلى الذى لا شوب فيه من المادة اصلاً . وهذا كله باطل، لأنّ تعلّق النفس بالبدن يتوقّف لا محالة على مناسبة بينهما، وخصوصيّة لكل واحد منهما بالنسبة الى الآخر ، فلنفس الواحدة لو كانت بما هى واحدة مناسبة لآبدان كثيرة ، تكان الواحد بما هو واحد كثيراً ، والكثير بما هو كثير واحداً ، وقد سبق اصل هذا القول فى مباحث العقل، اذ بيّن وجوب الموافاة بين الثوانى والاول .

الباب الثالث

فى الالهيات ، وهو اجلُّ الفنون واشرف العلوم ، وهو الذى قيل انك افضل علم
بافضل معلوم، ويشتمل على مقاصد وستة مطالب .

المطلب الاول

فى اثبات الواجب الوجود لذاته وما يتكصل بذلك من توحيده

ووجوب جهاته، وفيه اربعة فصول :

الفصل الاول

فى اثبات وجوده سبحانه

وهذا المطلب وان كان اوضح بنفسه من الشمس فى رابعة النهار، ونطق به الكتاب من الله
العزیز الجبار ، واستفاض به الاخبار من العلماء الاخيار ، صلوات الله عليهم ما تسلسلت
الادوار والاکوار، لان كل من اعطى حظاً ما، من الشعور حتى المجانين والصبيان بل وحتى
اعاجم الحيوان، يعلم فى اول فطرته واول آن دخوله فى نشأة الوجود ، انك ليس موجوداً
بنفسه، ولم يوجد محتاج مثله، بل وانما وجد من غنى لا يحتاج الى غيره، وهذا بعينه
هو الواجب بذاته ، وان كان اقوام عميت بصائرهم بعد ذلك ففلطوا فى خصوص اشياء
من الصانع ، كالدهر والطبيعة والنجوم وغيرها، وتوهّموا، انك الصانع لتوهّمهم انه غنى
بذاته، ولو علموا انك محتاج مثلهم، لم يقولوا : انه آله، ولهذا ورد فى الحديث: لا تسبوا
الدهر فان الدهر هو الله . فمع هذا فلا تنظر الى شىء الا وهو دليل عليه، ولا يحصى كثرة
البراهين التى تهدى اليه، ولنكتف بذلك بذكر ثلاثة براهين لا يحتاج مع واحد منها الى
غيره ان شاء الله فى تحصيل اليقين .

الأول، وهو بعد تمهيد مقدمتين :

اوليهما - ان الشيء مالم يجب وجوده يمتنع ان يوجد، وقد تقدم في الباب الاول .
وثانيهما - ان الممكن لا يجب له الوجود مالم يمتنع عليه جميع انحاء العدم، وهو ايضاً واضح مما سبق، اذ لو وجب وجوده مع امكان نحو ما من العدم، ويكون هذا العدم لامحالة متساوياً للوجود، او مرجوحاً لكون راجحته اشنع ضرورة، لزم امكان المرجوح او المتساوي، وقد سبق امتناعهما .

فبعد تمهيدهما نقول، لو انحصرت الموجودات في الممكنات ولم تستند الى واجب بالذات، ولو كان قد وجد كل واحد منها على سبيل التسلسل، او الدور، لكان مجموع الموجودات معلولات مع عللها التي هي مثاها، ومثل هذه الجملة وان كان عدم كل واحد منها مع بقاء الآخر محالاً لكونه تخالفاً للمعلول عن علته، لكن لا يمتنع عدم تمام الجملة معاً، لانه عدم المعلول مع عدم علته الممكنة الغير المستندة الى الواجب، وهو جاز لا محالة، فمالم يمتنع هذا العدم لا يجوز وجود الجملة، ولا واحد منها، وهو لا ينسحب بنفس الجملة، ولا بشيء من آحادها لكونها جميعاً ممكنة محتاجة في انسداد اعدامها الى غيرها، فكلاً ما دار الأمر او تسلسل، يرجع الى الاول . فلا يمكن وجود الممكنات الا بوجود خارج عنها، والموجود الخارج عن جميع الممكنات انما هو الواجب بالذات، وهو المطلوب .

الثاني - ان الموجودات لو انحصرت في الممكنات، لزم الدور او التسلسل، او ان يكون الممكن قد وجد بنفسه من غير علّة، لأنّها ان لم يكن موجودة بواجب الوجود، فاما ان يكون موجودة بعضها ببعض، فاما دائرة او متسلسلة، فهذا هو الأمر ان الأولان، واما ان يكون موجودة لا بعلّة اصلاً، فهو الامر الثالث، وقد تقدم فيما مضى امتناع جميع ذلك .

الثالث - وهو اشرف من الاولين والطف، وتقريره بعد مقدمتين، وهما : ان الممكن لا يجوز ان يكون الا معلولاً، وقد سبق فيما سلف، وان حاجة المعلول الى العلّة انما هي لأنّه معلول فقط، ولا مدخل في هذا الخصوص انّه هذا، او هذا، او هو، بيّن بنفسه، فحينئذ نقول : لو انحصرت الموجودات في الممكنات وهي كلها معلولات، ثم تقرض عنها جميع الخصوصيات التي لا دخل لها في كونها معلولات ولا موجودات، بقي منها جميعاً طبيعة الموجودات المعلول بما هو موجود معلول فحسب، فيلزم ان يكون المعلول بما هو معلول موجوداً من غير علّة، لأن كلّ ما كان في هذه الجملة موجوداً كان معلولاً، وقد اخذناه . حتى حصل لنا موجود واحد هو معلول، ولم يبق من هذه الجملة موجود آخر، حتى يجوز

ان يكون هو علّة ، وليس خارج هذه الجملة ايضاً موجود لا ممكن ، لأنّها كانت جميع الممكنات ، ولا واجب ، لأنه هو المفروض . فقد ثبت اذن وجوب استناد كل شئ موجود الى الواجب الوجود بالذات ، وهو المطلوب ، والحمد لله كما هو محبوب .

الفصل الثاني

في توحّده تعالى في ذاته وفي وجوب وجوده

اما الاول ، والمراد به تنزيه ذاته المقدّسة عن ان يكون فيها شوب من شركة الشركاء او تركيب الأجزاء ، فلان كل مائه شريك في ذاته ، فذاته لا محالة مركبة من شئ يشترك بينهما وشئ آخر يختصّ بأحدهما ، وكل شئ مركّب من اجزاء خارجيّة او عقليّة فاجزاؤه لا محالة متقدمة عليه ، وهو متأخر عنها بالذات ، فذاته انما صارت موجودة بعد ما كانت معدومة في مرتبة وجود اجزائها ، اما ان كانت الاجزاء خارجيّة فظاهر ، واما ان كانت عقليّة ، فلان كونه موجوداً لا يصحّ ضرورة الا وقد تحصّلت ذاته وتمّت بعد تحصيل اجزائها ، والموجود بعد العدم ممكن كما سبق في الباب الاول ، وفي حكم التركيب والالتيام التحليل والانقسام ، لان ما ينقسم الى اجزاء وان كانت بالقوة كالخط البسيط ، فحقيقته في مرتبة ماهيّته وهويّته متحصّلة لا محالة بماهيات اجزائه وهويّاتها الذي منها بالقوة انما هو وصف الجزئية والانفصال دون ذواتها وماهياتها ، وهو واضح ، فواجب الوجود لا يجوز ان يكون فيه تركيب من جهة اصلاً ، والله مفاير لجميع الأشياء بتمام ذاته .

واما الثاني ، والمراد به تنزيهه تعالى عن ان يكون واجب غيره ، فلأنّه لو كان واجب الوجود اثنين كان معنى واجب الوجود ، وهو معنى واحد بالضرورة مشتركاً بينهما فان لم يكن هو نفسه ذاتياً لهما جنساً او نوعاً ، كان تابعاً لذاتي مشترك حتماً لما مضى في الباب الاول ، فيلزم التركيب فيه ، تعالى ، فقد ثبت ان الواجب الوجود واحد لا شريك له ، واضمحلت الشبهة المشهورة^١ من ابن الكمونة النصراني ، ويأتى ان شاء الله ذكرها وحلّها في الفصل الآتي .

الفصل الثالث

فى توحيدہ تعالى فى اصل وجودہ وان وجودہ وتعيينہ عين ذاته

اما الاول، والمراد به، ان ذاته المقدسة، كما انَّها حقيقة موجودة بمحض ذاته من غير حاجة الى علَّة توجدها (بخلاف الممكنات المحتاجة الى العلل، ولو لاهها لما شمت رائحة الوجود) كذلك هى موجودة بخالص حقيقته من غير حاجة الى صفة ولا حيثية ولا اعتبار زائد على صريح ذاته وبحت حقيقته، بخلاف الممكنات الموجودة بوجود زائد على ماهياتها، ولو لاه، لما امتاز وجودها من العدم، ولا موجودها من المعدوم . وذلك لانَّه لو كان له ماهية وذات غير الوجود، وكان كونها موجودة بوجود او اعتبار، وبالجمله بمعنى غير محض ذاته، لكان تلك الماهية فى نفسها معدومة، ولا تكون موجوده الا بعد العدم، فكانت ممكنة لا واجبة .

ولا يدفع ذلك، فرض ان يكون الوجود لازماً لتلك الماهية، بخلاف ماهيات الممكنات، فان الوجود عرض مفارق لها، كما زعمته المتكلمون، وبه يفرقون بين الواجب والممكن. وذلك لان هذا الوجود الزائد لا يخلو انَّه بنفس مفهومه ومعناه واجب التحقق والثبات من غير حاجة الى ماهية ولا فاعل ولا شئ اصلاً، فهو اذن واجب الوجود لا تلك الماهية المحتاجة الى غيرها . او انَّه ايضاً محتاج الى فاعل يفعله وماهية تحمله، ففاعله اذن لا يجوز ان يكون تلك الماهية التى هى قابلة له، لامتناع كون الفاعل والقابل شيئاً واحداً كما سبق فيما سبق. ولأنَّ تلك الماهية بنفسها معدومة، فكيف يكون موجودة لما لا تكون هى موجودة الا به ؟، فبقى ان يكون فاعله شيئاً ثالثاً، فكانت الماهية موجودة بفاعل ومستفيدة للوجود من غيرها، فلا يكون واجبة بذاتها، ولا الوجود لازماً لذاتها . فقد تبين ان الواجب الوجود لذاته حقيقة وذات موجودة بمحض ذاته، غنية بخالص حقيقته عن كل ما يفرض سواه، وان كلَّ ما يقال له غير محض نفس حقيقته من وجود او جسمية او غير ذلك، ان كان له معنى ومفهوم يدلَّ عليه هذا اللفظ، كان امره ما تبين، والا فهذه الفاظ خالية عن المعنى مهملة عن المراد، وهذا هو معنى قول الحكماء انَّ واجب الوجود تعالى عين ماهية وان لا ماهية له سوى الوجود وان حقيقة محض الوجود وصرف الموجود لا يدخل فى ذاته وهويته معنى غير ذلك، بخلاف الممكن، فانَّه لا ممكن الا وهو معنى

غیر الوجود والموجود بوصف بهما، وقد یوصف ایضاً بالعدم، کالانسان الموجود والحيوان الموجد وغيرهما. وانما شیئیتته بالوجود، ولو لاه، کان الأشياء باطلاً محضاً، کما روی فی الکافی عن ابی عبدالله علیه السلام، انه قال: «هو شیء بخلاف الأشياء، ارجع بقولی الى اثبات معنی، وانه شیء^۱ بحقیقة الشیئة، غیر انه لا جسم ولا صورة. الحدیث، فاذن هو صمد باحد معنییه وهو المصمت، لا ما حقیقته ماهیة غیر الوجود، فهو فی ذاته لاشیء محض وانما شیئیتته بظاهره واعتبار نسبته الی غیره، فهو يشبه الشیء الاجوف، واما الذی حقیقته محض الوجود، فهو ممتلئ من الوجود لا جوف له. وقد تبین ایضاً من هذا ومن نفی التركيب عنه تعالی، بطلان ما اشتهر بین الناس من ان مفهوم الوجود الذی هو اول البدیہیات وعام للموجودات، مشترك بین الواجب والممكن منتزع منهما جمیعاً، لانّنه سبحانه اذا لم یکن فی کونه موجوداً محتاجاً الی هذا الوجود، کان اعتباره امرأ ضایعاً باطلاً ولو کان معنی واحداً منتزعاً منه تعالی ومن غیره جمیعاً، استدعی ذلك مناسبة واحدة مشتركة بينهما، حتی ینتهی الی شیء مشترك فی ذاتهما، فیلزم التركيب فی ذاته، سبحانه عن ذلك، فهذا الوجود لا یصدق فی جناب قدسه اصلاً. و لیس الوجود الذی محض ذاته هو هذا الوجود، بل انما یقال لذاته المقدسة: الوجود منفرداً عن غیره. ونیس اطلاق لفظ الوجود^۲ والموجود علیه تعالی وعلی غیره بمعنی واحد، بل انما

۱- مراد امام همام آنکه حق وجود مطلق صرف غیر محدود مبرا از وجود و امری غیر وجودست که ماهیت باشد، چه عدم محدودیت، از خواص واجب بی نیاز از علت و تقید بماهیت حاکی است از وجود لازم ماهیت که از ناحیه علت این ماهیت بوجود متصف است. حدیث صریح است در آنکه حق دارای شیئیت ماهوی و مفهومی نیست، و ناچار وجودی بلا مهیة و ممتنع العلم بالذات و ضروری الوجود علی الاطلاق. لذا در جمیع مراتب موجود و در کلیه مواطن مقوم حقایق است. وهو موافق لقولهم: بسیط الحقیقة کل الأشياء. و موافق لقولهم: وهو وجود مطلق لا بمعنی ن الاطلاق قید له، بل بمعنی انه مطلق ای غیر مقید ولو بالاطلاق. لذا اطلاق در حق امر سلبی است، نه اثباتی.

۲- عدم محدودیت وجود در حق و محدودیت در ممکن، مانع اشتراك معنوی نیست، لذا عقل مفهوم عام بدیهی وجود مقابل و مناقض عدم را بدون ملاحظه فصادیق و خصوصیات فردی حمل می کند، و اگر عدم مانع اشتراك شود باید در محدودیت وجود در حق و محدودیت در ممکن

هو اشتراك فى اللفظ فقط .

اذا علمت هذا فقد حان حين الوفاء بما وعدناك فى الفصل السابق من ذكر الشبهة النكمونیة وحلّها، وهى ان معنى واجب الوجود على قولكم هو ان يكون ذاته بمحض ذاته من دون اعتبار شىء خارج معها منشأ لانتزاع الوجود منها والحكم بانها موجودة، بخلاف الممكن، فانّه مالم يعتبر معه علته لم یصحّ ذلك وانكم تجوزون ان يكون مفهوم الوجود مشتركاً بينه وبين غيره ، وان يكون معنى واحداً لازماً لحقايق مختلفة ، فحينئذ لم لا یجوز ان يكون كل واحدة منها بذاتها منشأ لانتزاع الوجود منها ويكون الوجود لازماً مشتركاً بينهما من غير لزوم تركيب فى ذاتهما، وهذه الشبهة قد تمسّرت على كافّة المتكلّمین بل على عامّة المسلمین ، حتى الذين ينتمون الى الحكمة وینتھلون الفلسفة، والحق معهم بناء على اصولهم المذكورة فى الشبهة، بل حينئذ یمتنع التخلص منها والمحیص عنها .

واما على اصولنا التى ذكرناها، فليس لهذه الشبهة علينا مدخل اصلاً حتى نحتاج الى مخرج منها، لانّ وجود الواجب تعالى ووجوبه انما هو محض ذاته المقدسة، ليس شىئاً زائداً عليه منتزعاً منه، حتى یقال انّه مشترك او مختصّ ولا ممتنع اشتراك معنى واحد بين حقايق مختلفة الا تبعاً لمشترك ذاتی بينهما . والحمد لله حق حمده كما هو اهله، فقد اتّضح ان الواجب الوجود كما انّه فى ذاته ووجوبه واحد لا شريك له، كذلك هو فى وجوده فرد لا شبه له .

واما الثانى وهو كون تعیّنه عين ذاته، فقد اتّضح ایضاً مما قلنا، لانه لو كان زائداً على ذاته، فان كان هو فى كونه موجوداً متعیّناً مفتقراً الى هذا الزائد، كان ممكناً، وان

→

جوهر وعرض نیز بل که در کلیه اعراض نیز وجود مشترك لفظی باشد . مفهوم شئون ذاتی وجود مثل علم و قدرت نیز، همین حکم را دارد. در مفهوم عام وجود مصادیق مورد ملاحظه نیستند و خلط بین مفهوم و مصداق سبب اشتباه مؤلف گردیده است . بل که تباین مصادیق نیز باعث اشتراك لفظی و نفی اشتراك نمی گردد ، چون وجود در ممکن مفاض از حق و متنزل از عالم اطلاقت و سنجیت بین مطلق و مقید، اتمّ اضای سنجیت است، چه آنکه معلول قبل از تنزل، بوجدی عین وجود علت موجود است و از آن بضرورت قبل از معلول و وجوب سابق تعبیر کرده اند ، لذا وجود در کلیه مراتب واجد جمیع شئون ذاتی خود از علم و قدرت و اراده و سمع و بصر و قول و تکلم است.

كان متعيناً موجوداً بدونہ، كان اعتباره باطلاً .

الفصل الرابع

فى ان^ك الواجب الوجود بالذات مبداً لجميع الموجودات وان^ك
واجب الوجود من جميع الجهات

اما الاول - فلان^ك كل وجود غيره، فهو ممكن ضرورة ، وقد تبين سالفاً ، وان لا وجود لشيء من الممكنات الا بواجب الوجود بالذات، وقد علم آنفاً . فواجب الوجود اذن مبداً كل وجود وفاعل كل موجود، فهو صمد بالمعنى الثانى ، وهو السيد المصمود اليه فى الحوائج اى المقصود اليه والمرجع .

واما الثانى - والمراد به ان كل ما يمكن له بالذات يجب ان يكون حاصلًا بالفعل، ولا يجوز ان يمكن له شيء ما وهو بالقوة، فلان ذاته كانت حينئذ خالية بذاتها عن ذلك الشيء قابلة له، فان كان فاعلة فيها هو الواجب الوجود نفسه، كان الفاعل والقابل شيئاً واحداً، وان كان فاعله شيئاً آخر ، وكل شيء غير الواجب فهو ممكن، وكل وجود ممكن يرجع الى الواجب، مع لزوم كونه محتاجاً الى الممكن، ووضوح شناعته فاعلاً ايضاً لما هو قابل له وان كان بوسط، ولا فرق بينه وبين ان يكون بغير توسط وهو واضح مما تقدم .

المطلب الثانى

فى نعوت جماله وصفات جلاله، وفيه اربعة فصول :

الفصل الاول

فى تعديد صفاته وتفسيرها

اعلم : ان^ك صفات الله سبحانه قسمان : الاول، الصفات الثبوتية ، وهى التى مفهوماتها ثبوتية محضة ، لا يدخل السلب فى شيء منها، كالعلم والقدرة . وهى صنفان : احدهما - الصفات الحقيقية ، وهى الصفات التى لها مفاهيم حقيقية مستقلة ، ليس محض الإضافة الى الغير ، وان كان يعرض بعضها اضافة ماء، كالبصير، فان اصل

مفهومه هو صحَّة الرؤية والتمكن منها، وان لم يكن بالفعل يشاهد شيئاً ، بل كان نائماً او مفضوض البصر، فأنه يقال له بصير من غير مجاز، واذا ابصر شيئاً ، فأنما ذاك اضافة لحضرة بصير يتيه، وليس نفس كونه بصيراً .

وثانيهما - الصفات الاضافية التي مفوماتها نفس الاضافة الى الغير ، كالرزاقية والخالقية .

والقسم الثاني - الصفات السلبية وهي التي مفوماتها محض السلب ، كقولك : ليس بجسم ولا صورة وغير ذلك .

والصفات الثبوتية الحقيقية التي تعارف البحث عنها تسعة :
الحياة والعلم والقدرة ، والمشية ، والارادة ، والاختيار ، والسمع والبصر ، والكلام .
والمراد بالحياة صفة يصح بسببها اتصاف الموجود بسائر الصفات المذكورة ، والموجود الذي لا حياة له كالجماد ، وكذلك الميت لا يصح . ان يقال ، انه عالم او متكلم او غير ذلك ، والمراد بالعلم هو انكشاف الشيء وظهوره .

وبالقدرة هو القوة على الشيء والتمكن من ان يفعله وان لا يفعله جميعاً .
وبالمشية ، هو القصد الى الفعل والترك بحسب المصلحة او المفسدة بحيث يحتملها جميعاً .

وبالارادة ، هو تعلق القصد الى احدهما بحسب المصلحة او المفسدة بحيث يحتملها اذا عزمت تصير ارادة ، ويشير الى هذا ما روى في الكافي عن الامام الهمام ابي الحسن الرضا عليه السلام ، انه قال : « يا يونس تعلم ما المشية ؟ قال : لا . قال : هي الذكر الاول ، فتعلم ما الارادة ؟ قال : لا . قال : هي العزيمة على ما يشاء » .

وبالاختيار ، هو ترجيح احد الطرفين بحسب المصلحة ، فهو متوسط بين المشية والارادة ، لأنَّ الفاعل يشاء اولاً ، ثمَّ يَرْجِّحُ احد الطرفين ، ثمَّ يعزم عليه . وبالسمع هو العلم بالمسموعات ، وبالبصر هو العلم بالمبصرات .

وبالكلام هو القدرة على ايجاد الكلام ، فهو حقيقة نوع من مطلق القدرة ، كما ان السمع وانبصر نوعان من مطلق العلم ، الا انَّه لما تعلق بكل منها اغراض بالخصوص في مصالح الناس ومجاري احوالهم ، كتبهم على انه تعالى يرى افعالهم ، ويسمع اقوالهم ، ويأمر وينهى ، ليرغبوا في طاعته وثوابه ، ويرهبوا من معصيته وعقابه ، بخلاف العلم بالمطعومات والمشمومات ، فانه لا يتعلق بهما غرض من هذا القبيل ، فلهذا ورد كثيراً ما في كتابه

الكریم الهمام وفى احاديث خلفائه العظام وكتب العلماء الكرام اطلاق هذه الالفاظ الثلاثة عليه تعالى، وافراد مباحثها بالذكر دون غيرها .

الفصل الثانى

فى اثبات الصفات الثبوتية التى هى فى انفسها كمال وزينة وجمال ، كالصفات المذكورة وغيرها من الاضافات المشهورة .
والدليل على ذلك اكثر من ان يعدّ او يطيق حصره احد، وعلى كثرته منحصر فى طريقين :

احدهما - ما يدلّ على اثبات صفات الكمال على الاجمال .

والثانى - ما يدلّ على اثبات كل جميل على التفصيل، ولنكتف ههنا بدليلين من اول الطريقين ، لكونه اخصرهما واجمل وايسرهما وافضل .

الاول - ان الموجود تمحض ماهو موجود يمكن اتصافه بجميع هذه الصفات، ولا يمنع عليه شىء من ذلك، الا لمن منعه مانع زائد على نفس معنى الموجود. وقد علمت ان الواجب الوجود حقيقته محض الموجود ، لا يطمح فيه شىء غير نفس الوجود، فاذن جميع هذه الصفات ممكنة له بالذات .

وقد علمت ان كل ما يمكن، لم يجب ان يكون ثابتاً له بالفعل، فالواجب الوجود متصف بالفعل بجميع صفات الكمال من غير انتظار وامهال .

والثانى - انّ تمام العالم الذى هو فعله تعالى وصنعه، مشتمل من غرائب الحكم والمصالح وعجائب النوافع والصوالح ، ووضع كل شىء فى موضع يابق به، واعطاء كل شىء ما يصلح بحاله على ما تكلّش نواقب الافهام عند ادراك قليله، فضلاً عن كثيرة، وتضلّ صواب الاقدام فى الإقدام على نيل يسيره، ولا يخفى ذلك على من امعن بصره فى حقايق بواطن الأشياء ، وحدّق نظره فى دقايق مقارّ الارض ومجارى السماء ، وكل من يرى صنعه مشتملة على اشياء مختلفة موافق كل شىء لما يجب له موضوع كل واحد موضعه، واو كان ذلك شيئاً سيراً ، كصورة انسان او حيوان منقوشة على ساحة، فانه يعام ضرورة من غير تأمل ولا توقّف ان ذلك لم يصدر الا عن حى عالم قادر. مرید شاء مختار، فمثل هذا العالم الواسع والكرسى الرفيع والملك الكريم والعرش العظيم والارض ذات

الفجاج والسماء ذات الأبراج والنجوم الزاهرة والفلک الجارية والجبال الراسية ، واختلاف الليل والنهار وجرى الأودية والأنهار والرياح المرسلات والسحب المرسلات ، واصناف البسائط وانواع المعادن والنبات ، وفرق الحيوان ، وطوائف الانسان وساير الأشياء التى لا يحيط بها الاوهام ولا يدركها الافهام، وما دبّر فى خلق شخص واحد بعينه فضلاً عما لا يحصى من غيره من ظواهر اعضائه وبواطن احشائه وحواسه وقواه ومقرّه ومجرّاه ونفسه التى هى نفسه وتصرفها فى بدنه الذى هو ملكه، كيف يمكن ان يصدر الا عن حكيم عليم رؤف بعباده، رحيم منعم مفضل محسن مجمل، وهّاب المواهب، منتهى المطالب، مبتدىء بالنعم، مجمع الفضل والكرم .

فان قيل : لكن مع جميع ما ذكرت قد يشاهد فى العالم اشياء لا يدري لها منفعة بل وقد يعلم لها مضرة ومنقصة .

قلنا : مثل هذا مثل الصورة المنقوشة كيف تراها اذا كانت فاقدة لبعض اعضائها ، هل تشاك فى علم مصورها وصدورها عن خبرة بها وغرض فيها ، كلا ؟ بل وتعلم ان ذلك ايضاً لغرض يعلمه ومصلحة يراها، وان لم يكن انت تدريه ولا لك نظر فيه .

الفصل الثالث

فى كيفية اتصافه تعالى بالصفات وتوحيده فى جميع الجهات

قد اختلف اولو الألباب من العلماء فى علمه تعالى بالاشياء فقال قوم : ارتسام صورها فى ذاته سبحانه .

وقوم آخرون بحضور ذواتها بوجوداتها الخارجية عنده .

وقال اقوام آخرون كل بما يشتهون ، وكذلك قالوا فى سائر الصفات بما بداهم من صواب او هفوات، وقد امتلأت الكتب من ذكر مفاسدها بما يكتفى لابطل كلّها بواحدھا والحق الذى لا محيص منه، هو : ان جميع صفاته يجرى منه سبحانه مجرى وجوده من ذاته وذلك انّه تعالى كما انه موجود بمحض ذاته من غير وجود يلحقه، كذلك هو بخالص

١- هذين القولين مختار طائفة المشائية والاشراقية وقد تبعهما جمع كثير من المتأخرين وقد مال اكثرهم الى الثانى من القولين وانكروا الأول جماعة من الافاضل تبعاً للشيخ العظيم المتأله المؤسس للحكمة الاشراق والحكيم الأعظم الخواجه نصير الدين الطوسى - قدس سرهما - .

حقیقته عالم وقادر، وسمیع، وبصیر و غیر ذلك من صفاته من غیر صفة تعرضه، ولا آلة يتوسَّل بها، ولا معونة يستعين منها، لأنَّه واجب الوجود من جمیع الجهات، فلو اتَّصف بصفة زائدة على الذات، كانت ذاته بذاتها خالية عنها، ممكنة الاتصاف بها، فكان فی حد ذاته بالقوة .

وقد علمت عن ذلك سمَّوه، ولأنَّه لو كان فی مرتبة ذاته خالياً من صفات الكمال، فكل ذات بهذه الصفة، فهي لا محالة من الضعفاء الأخسَّاء الجهَّال، والفقراء والسُخفاء الارذال، وع ينفع الصفات الحاصلة من خارج اذا كانت بذاتها محفوفة بالمعایب والحوایج. ولانه لو كان هو فی ذاته خالياً من الشرف والفضل، وهو مبدأ كل فرع واصل، فكيف يمكن ان يكون مستكملاً بعد ذلك بذاته او بغيره، ومن اين جاءت هذه الفضائل الماثوثة فی خلقه، فقد تبیَّن اذن كمال البیان، انَّه تعالى كما ان بمحض ذاته محض الوجود والموجود، كذلك هو جلَّ جلاله وتعالى، جماله بخالص حقیقته وكمال كامل وفضل فاضل، فهو سبحانه فی صرف هویتة علم وعالم وقدرة وقادر وسمع وسمیع وبصر وبصیر .

واست اقول: ان هذه المفهومات المختلفة اتَّحدت جميعاً فصارت عين ذات واحدة، فان ذلك من اشنع المحال، ولكن اقول: كما ان سائر الاشياء يحتاج فی افعالها والآثار التي يترتَّب عليها الى صفات و جهات زائدة على ذاتها، فإنَّه تعالى ذات بسيط غنيَّة بمحض ذاتها فی جمیع افعالها وآثارها عن كلِّ شئ يفرض غیر خالص حقیقتها، فلهذا يطلق عليها جمیع الأسماء الحسنی، كحال الوجود والموجود بعینها، فهو سبحانه واحد من جمیع الجهات لا يشوبه كثرة اصلاً لا فی الذات ولا فی الصفات، وهو واحد على الإطلاق . واما الاضافات، فقد اتَّفَقوا على أنَّها جميعاً زائدة على الذات، ويجرى فيها ایضاً ما قلنا فی غيرها من الصفات، لكن تحقیق الخبر يستدعی فيها كلاماً آخر، وهو أنَّها جميعاً يرجع الى شئ واحد هو كونه تعالى علَّة وفاعلاً للكل، لان الرازیَّة والرحمانيَّة و غیر ذلك هي كلها اصناف الایجاد وموجدیته تعالى وفاعلیته، هي كسابر صفاته بمحض خالص ذاته ليس بصفة زائدة

نعم، كلَّما حدث شئ من الموجودات، يتجدد اضافة ماله الى تلك الصفة التي هي عين الذات، لا بأن يتجدد الذات شئ و صفة، بل لهذا الشئ بالقياس اليها، والذات ایضاً انَّما توصف بحسب اللفظ فقط بتلك الصفة، رعاية بشأن الاضافة مثل ذلك، انَّه اذا كان جسم موضوعاً فی مكان، ثم بعد ذلك يوضع جسم آخر فی جواره، فالثاني

يَتَّصِفُ بالمجاورة بالذات، واما الاول، فلا يزيد له شيء وصفه حقيقة ، الا ان الثاني حصل في جواره، وبالعرض لهذا المعنى يوصف هو ايضاً بانَّه مجاور، والا فهو بنفسه ليس الا كما كان قبل ذلك، واجب الوجود عالم مثلاً لكل شيء في محض حد ذاته ، ولا شيء اصلاً ، واذا وجد شيء ما اتَّصَفَ هو بخصوصه، ممتازاً عما سواه من حيث خصوصه بانه معلوم، فيحصل لعلمه تعالى هذه الاضافة من هذه الجهة ، لا أن يحصل له علم جديد او صفة جديدة لم يكن قبل، تعالى عن ذلك، ومع هذا فينبه سبحانه او بين ما ذكر من امثال فرق فارق، لأنَّ الجسم موضوع في المكان، وحقيقة معنى المجاورة ترجع الى كون الجسمين في حيزين متقاربين، وواجب الوجود وصفاته العليا، لا يجوز ان يوصف بنظير لهذا، ويشبه ان يكون مراد العلماء من القول بزيادة الاضافات ما قلنا، وان لم يبينوه كما بينا، ويدلُّ على ما شرحنا لك من تحقيق حال الصفات الحقيقية والاضافية جميعاً ما روى في الكافي عن الامام الهمام ابي عبدالله عليه الصلاة والسلام، حيث قال: «لم يزل الله عزَّ وجلَّ ربُّنا ، والعام ذاته ولا معلوم، والقدرة ذاته ولا مقدور، والبصر ذاته ولا مبصر، والسمع ذاته ولا مسموع . فلمَّا احدث الأشياء ، وكان المعلوم، وقع العلم منه على المعلوم، والقدرة على المقدور، والبصر على المبصر، والسمع على المسموع. اذا علمت هذا كلَّه، فقد بفي علينا قول آخر في كيفية علمه تعالى بالجزئيات. وذلك، ان العلم بالجزئي يكون على وجهين :

احدهما - ما يكون من حيث هو موجود بالفعل محفوف بالعوارض المادية من الوضع - الزمان وغيرها، وهذا النحو من العلم يكون لامحالة مختصاً بزمان وجوده ومكانه وسائر لواحقه، ومتوقفاً على آلة وجارحة ونسبة ما بين العالم والمعلوم، مخصوصة ومتغيراً بتغير كل من ذلك، وهذا العلم يسمى الاحساس والعلم بالوجه الجزئي ، وهو محال في شأن الواجب تعالى، لما غشيه من وجوه النقايس والمناقص كما لا يخفى .

وثانيهما - ما لا يتعلق بشيء مما ذكر، بل انَّما هو من جهة علَّة ذلك الشيء وسببه ، لان كل مَنْ علَّم علَّة شيء بالجهة التي هي بها علة له ، يعلم منها معلولها بالضرورة ، وان لم يحسَّ به، كما انك ان رميت قطنة في تنور مسجور، وانت مغمض عينيك، تعلم ضرورة انها قد احترقت بتَّة، وكما انك اذا علمت ان الليل الى طلوع الشمس انني عشرة ساعة ، ثم علمت بالآلة المعمولة لمعرفة الساعة انَّهن قد انقضين جميعاً ،

فانت تعلم حينئذٍ ، ان الشمس قد طلعت ، وان لم تكن تشاهدها وتبصرها وانت قبل ان ترمى القنطة وتنقضى الليلة وتخبر الآلة ايضاً ، تعلم ضرورة حتماً ، ان القنطة اذا القيت فى النار تحرق ، وان الشمس اذا انقضى الليل تشرق ، وكذلك تعلم ذلك بعد مضى زمان وجودهما ، فهذا النحو من العلم يسمى العلم بالوجه الكلى ، لانه يشمل جميع الأحوال ، بخلاف الاول المختص بحال دون حال . ومن البين الواضح ، ان المعلوم فى الصورتين شىء واحد لا اختلاف فيه اصلاً ، فان طلوع الشمس مثلاً فى هذا الفرض ولمن يراه بعينه لا تفاوت فيه بوجه ، وانما التفاوت والاختلاف بين كيفة العلمين فحسب ، حيث ان الاول احسن وانقص واضعف ، والثانى اتم واقوى واشرف لشموله جميع الأحوال والاوقات ، ونفوذه فى باطن الحقيقة وكنه الذات دون الاول ، فانه انما يتعلق بالظاهر ويتغيره متغير . فقولنا : بالوجه الجزئى والكلى ، صفتان للعلم وبيان لحاله ووجهه ، لا للمعلوم ، كما قد اتضح امره . فالواجب الوجود تعالى انما يعلم الجزئيات جميعاً مع جميع خصوصياتها واحوالها وظواهرها وبواطنها ودقائقها وحقايقها ، بحيث «لا يعزب منه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء» بهذا الوجه ، لا الوجه الاول . فقد علمت ان نفى الوجه الاول عنه تعالى انما هو تنزيه لشانه وتقديس لجنابه عن امر خسيس دنى ، كقولنا : انه لم يلد ولم يولد ، وانه لا يأكل ولا يشرب ، وانه لا يذوق ولا يشم ، وليس ذلك نفيًا لعلمه تعالى بالجزئيات . فالذين شنعوا فى ذلك على الحكماء ووصفوه سبحانه بما بلفته منهم الآراء ، فانما هو سوء فهم من انفسهم ، وقد افتروا عليهم كذباً ، واسندوا اليهم بهتاناً ، اولئك مبزون مما يقولون ، وسبحان الله عما يصفون .

الفصل الرابع

فى تنزيهه سبحانه عن جملة مالا يليق بجنابه ولا يناسب شأنه وذكر بقية اسمائه وكيفية دخول الشر فى قضائه .

۱ - بالآخره مؤلف معلوم نكرد كه حق بجمع جزئيات به تفصيل وكشف تام باشياء عالمست ، درحالتى كه اشياء در آن مرتبه معدومند . وقول بحصول صور درموطن ذات وصميم جوهر و حاق حقيقت او مستلزم كثر در ذات ، وقول بحصول صور وماهيات اشياء در مشهد بعد از ذات
←

اذا قد تكلّمنا بحمد الله فيما كان يناسب هذا الكتاب من الكلام فى الصفات الثبوتية، فلنذكر الآن ان شاء الله ما يليق به من القول فى الصفات السلبية .

فاعلم : انّه اذ قد ثبت ان الواجب الوجود بانذات واجب الوجود من جميع الجهات، وانّه منزّه عن شركة الشركاء من الأجزاء ، وانه مبدأ كل وجود، منبع الاحسان والوجود، وانّه شىء بحقيقة الشيئية ، لا يشوب وجوده ماهية ، فقد تبين من ذلك جميعاً انه تعالى لا يجوز ان يكون جسماء ، ولا صورة ، ولا مادة ، ولا نفساً ، ولا جوهرأ ، ولا عرضاً ، ولا يتلوه جنس اصلاً ، ولا يحويه مكان ولا يحيط به زمان ، ولا يوصف بكيف ، ولا كم ، ولا يقربه قوّة ، ولا عدم ، ولا يتغيّر من حال الى حال ، ولا يتّصف بسكون ولا انتقال ، ولا يناسبه شىء ولا يوازره حى ، ولا ندّه له ولا ضدّه له ، ولا يحتاج الى غيره ولا يمنع من خيره ، ولا يطالب ولا يغالب ، ولا تأخذه سنة ولا نوم ، ولا يستعين بقبيلة ولا قوم ، ولا يعجز ولا يضعف ، ولا يجور ولا يعنف ، ولم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً احد ، ولا يحيف فى حكمه ولا يعزب شىء عن علمه ، ولا يطعم ولا يظلم ، ولا يسئل عمّاً يفعل ، الى غير ذلك مما هو فى هذه المسالك ، لانّ هذه وامثالها جميعاً صفات المحتاج للئيم ، وان الله افنى كريم .

وقد بقى علينا ان نذكر ان شاء الله شيئاً من كيفية فعله تعالى ، وهو من وجهين :
 احدهما - انّه تعالى يفعل ما يفعل لا لغرض يعود اليه ، ولا عوض يمنّ عليه .
 لانّه لو كان فعله لأمر زائد على ذاته ، اعم من ان يكون ذلك منفعة يجلبها ، او مضرة يجتنبها ، لكان مستكملاً بفعله ناقصاً فى ذاته ، حتى نفس معنى ايصال النفع الى الفير ، وان هذا الفعل خير فى نفسه ، لأنّ من يفعل ، لأن الفعل نافع وحسن ، فان فعل ، فقد صدق انّه قد احسن ، وان لم يفعل فقد صدق انّه قد اساء ، فقد كسب لنفسه بهذا الفعل انه

→

وفيام صور بالذات محال وغير جايزست وحصول صور در ذات ازباب ملازمه بين علم بعلم وعلم معلول بيكى از دو وجه است واثبات تفصيل علم وعلم تفصيلي ازباب حصول صور، علم بماهيّت است ومتعلق علم حق بايد حاق وجود اشيا باشد لازم آنچه كه ذكر شد اعتقاد بعلم اجمالى در ذات بلا تميّز معلوم وعلم عن معلوم وعلم وهذا يرجع الى ما اعتقده الشيخ السعيد الشهيد المقتول ومن اين قال انه يعلم كل شىء ولم يكشف الغطاء عن الحق الواقع .

محسن ومهرب من ان يكون سيئاً . وقد ثبت انّه سبحانه لا يتصف بصفة زائدة ولا يستفيد بعد ذاته فائدة ، وانه منزه عن شوب القوة والامكان ، ومقدس عن احتمال التغير والحدثان، بل انما يفعل لانه في نفسه جواد، وايجاد الخلق وانفاق الرزق وبسط النعمة ونشر الرحمة كل ذلك جود. فجوده الذاتي هو الذي يبعثه على الفعل ، فهو تعالى انما يفعل لانه في نفسه محسن ، لا - لان يصير محسناً ، كما ان الجواد انما يوجد لانه جواد، لا - لان يصير جواداً ، او لا يكون بخيلاً ، او يكون ممدوحاً ، او لا يكون مذموماً ، او يعتاض شيئاً ، او امثال هذه حتى يلزم ان يكون مستكملاً بفعله ناقصاً في ذاته .

والثاني - انّه تعالى لا يفعل الظلم والشر ، وهو ايضاً واضح ممّا مضى .

وايضاً فانه تعالى واحد محض لا شوب فيه من الكثرة والتركيب، وكل ش فاعل فعل، يجب ان يكون بينهما مناسبة لا محالة، وقد علمتها ، وهو تعالى قد فعل خيراً، كثيراً، وعدلاً مبيناً وهو ظاهر. فلو صدر منه سبحانه مع ذلك شر او ظلم، لزم اشتغال محض احدية الخاصة على كثرة متقابلة . واما هذه الامور التي تظن انّها شرور، مثل الامراض والآلام والمصائب والاعدام، فانها وان كانت من وجه شروراً، ولكنّها تلازم خيرات كثيرة لو تركت تلك، لتركت هذه، وهو سبحانه لا يفعلها من انّها شرور، بل انما يفعلها من حيث انّها خيرات كلها كثيرة، وان كانت باعتبار آخر شروراً قليلة .

مثال ذلك، ان سامة لو لسعت اصبعاً واحدة من انسان، فلو تركت تلك الاصبع ، لسرى السم الى بدنه كله ، وادى الى قتله ، فالطبيب الحبيب يقطع الاصبع ضرورة ، لينجيه من الموت. فالقطع وان كان من حيث فقد الاصبع، ووجدان الالم شراً، لكن الطبيب لم يفعل من هذه الجهة ، بل انما فعله من حيث هو سبب الحياة ، فهو انما فعل خيراً كثيراً ، لو لم يفعل لكان قد فعل اذن شراً كثيراً .

المطلب الثالث

في اوائل افعاله ومبادئها ، وهو يشتمل على ثلاثة فصول :

الفصل الاول

في اثبات العقول ، وايانة جلالة قدرها وذاتها، وكيفية اتصافها بصفاتنا .
اذ قد تبين انّه سبحانه واحد محض من جميع الجهات، وانه تعالى مبدأ جميع

الموجودات ، وقد تقدّم في أوائل الكتاب وجوب موافاة العدد بين العلل والمعلولات ، فقد يستنتج من ذلك : ان اول فعل يفعله تعالى من غير وسط ، يجب ان يكون جوهرًا بسيطًا قائمًا بذاته ، مستقلاً في وجوده ، غير محتاج الى محل يحلّه ، ولا موضوع يحمله ، ولا شيء يكون شرطاً لوجوده ، او يكون به قوامه ، فلا يجوز ان يكون جسمًا ، ولا صورة ، ولا مادة ، ولا عرضاً ، لإفتقار هذه جميعاً الى جميع ما يستغنى هو عنها مثل هذا الجوهر ، ويسمى عند الحكماء بالعقل .

واما عددها فشيء لا سبيل لنا الى حصره . والمشهور عند المشائين ، ان اقل ما يجب من ذلك عشرة عقول ، والأقرب انه اضعاف عدد الكواكب الثابتة وتستعمله ان شاء الله تعالى في سائر كتبنا . وبالجمله ، فالعقول هي أوائل الموجودات عن الله تعالى ووسائط انتشار فيضه وفضله ومساكن خزائن رحمته ونعمته ، فيجب ان يكون موصوفة بجميع اصناف الفضائل والبهاء ، جامعة لجميع انواع الجمال والثناء ، لتستطيع ان تحملها الى غيرها ، وتتوصل بها الاشياء التي بعدها ، الى ما يمكنها من شرفها وخيرها . ويجب ايضاً ان يكون صفاتها عين ذواتها ، اذ لو كانت في حد ذاتها خالية عن صفاتها ، كان فيها امكان الصفات وقوة وجوداتها ، والقوة من خواص الهيولى واهل جوارها ، فكل ما هو برىء منها ، منزه عن آثارها .

الفصل الثاني

في كيفية توسط العقول في انتشار آثار الجود وترتيب فيض الوجود عن المبدأ الأول ، تعالى .

اذا صدر العقل الاول عن الله تعالى ووجد ، وهو ملثم الماهية لا محالة من جنس واحد وفصل واحد ، لانه اول الحقائق المتحصلة في عالم الامكان ، فجنسه اول الاجناس ، وفصله اول الفصول ، ونسبة الجنس الى الفصل كنسبة المادة الى الصورة ، حيث ان الافعال والآثار انما تصح عن الشيء باعتبار الفصل ، وهو معلوم من ملاحظة حال افعال الانسان وفصوله واجناسه القريبة والبعيدة ، والواحد من حيث هو واحد لا يجوز ان يكون له فعل او صفة اوجه اكثر من واحد كما علم مما تقدّم ، فانما يمكن ان يصدر عنه باعتبار فصله عقل واحد .

فان قيل : بل له جهات كثيرة من تعقله لذاته ولعلته ووجوبه بغيره وامكانه بذاته ،

فبصدر عنه اربعة اشياء ، كما قال المشاؤون .
 قلنا : لعلَّ غرضهم انَّما هو تمثيل لكيفية صدور الكثرة عن الواحد لا تحقيق لها ،
 لان الجهات التي يصاح لذلك انَّما هـو جهات يمكن ان يكون منشأ ومصدراً ، كالنور والحرارة
 فى النار للتنوير والتسخين ، والامكان والوجوب بالغير ، والعام بالشىء ايسر معانى
 تصاح لهذا ، والا تكان كل مائه هذه الجهات يفعل هذه الأفعال ، كما انَّ كل ماله جهات النار
 يفعل بحسبها فعل النار .

اذا علمت هذا فلنرجع الى ما كنَّا فيه ، فنقول : والعقل الثانى له فصل واحد هو
 مبدأ لصدور شىء ثالث ، لكونه صادراً باعتبار الفصل الاول ، فـ فيه منه ايضاً شوب ،
 لكنَّ الفصل الاول من حيث هو واحد بعد ما صدر عنه العقل الثانى ، لا يجوز ان يصدر عنه
 شىء آخر ، لكنَّه باعتباره مع اتصـل الثانى يصير عن كل واحد منهما ، فيمكن ان يصدر
 عنهما معاً شىء رابع ، حتى يكون الصادر عن العقل الثانى شيئين فى مرتبة واحدة ، فهذا
 الطريق تتكثر شعب الوجود ، وينفجر ينابيع الفيض والجود ، وكـ انَّما يتباعد عن مرتبة
 الاحدية الخاصة تتكثر الجهات ويتضاعف الاعتبارات ، حتى يحصل من ذلك عدد يصح
 ان يكون واسطة لصدور فلك الثوابت بكثرة ما فيه الكواكب وصورها واعراضها ونفوسها ،
 فيجـرى ماء الفضل والرحمة على اودية الافلاك وسكان العالم الاعلى ، وحتى يصل الى
 ضياع العناصر وسكان العالم الأسفل ، الاول فالاول والأقرب فالأقرب ، حتى تسيل جميع
 الأودية بقدها ويأخذ كل شىء نصيبه .

الفصل الثالث

فى ان العقول مبدعة من غير زمان ، وانَّها محفوظة عن التفسير والحدثان ، وفى كيفية
 ربط المكونات بالمبدعات .
 اما الاول ، فبيِّن من امرها ، لأنَّها قد صدرت حين لم يصدر غيرها بعد فضلاً عن
 الزمان ، ولانَّ الزمان مستازم للقوة وهى تابعة للهوىلى والعقول بريئة منها .
 واما الثانى ، فلان التفسير والتجسُّد من خواص الزمان وما يتعلق به ، والعقول مقدسة
 منه .

واما الثالث ، ووجه الاشكال فيه ، ان الحادث متغير قد يكون وقد لا يكون ، والمبدع
 ثابت مصون ، فلو كان عائنة له ، من غير واسطة ، لزم تخلف المعلول حالة عدمه ، فلهذه

العلة احتیج الى توسط الحركة والزمان بينهما، فانه متغير بذاته لا بغيره، فكل جزء يفرض فيه اولاً، يشترط وجود الجزء الثاني ويمتنع اجتماعه معه، والجزء الاول الذي لا اول له لا يشترط لشيء قبله سوى عدم ماسواه، فلتتام علته حينئذ يوجد اولاً، وبوجوده يتم. علته الجزء الثاني، فيوجد ويوجب الجزء الثاني ينتقض العلة الجزء الاول فيعدم، وهكذا، الى ان يبلغ الى المنتهى، كما هو محسوس من الحركة في الاين، فان المتحرك مادام في المبدأ، يستحيل ان يكون في الجزء الثاني من المسافة، وهو لم يصحب جزء الاول، ويمتنع ان يكون فيهما معاً. وهذا التحقيق من خواص كتبنا، والحمد لله كما هو اهله.

المطلب الرابع

في النبوة وهي خلافة الله في ارضه ورسالته الى خلقه، وذلك يتبين

ان شاء الله تعالى في اربعة فصول :

الفصل الأول

في حسن بعثة النبي صلى الله عليه وآله ووجوبه على الله العلي

قد علمت ان نوع الانسان اشرف الكائنات وافضل البريات، وان الغاية التي خلق لها وافضل الأعمال التي نكسبها هو معرفة الله تعالى ومعرفة حقايق الأشياء التي هي صناعه وآلاؤه، ثم امتثال طاعته واجتناب معصيته بالتخلق بالأخلاق الزكية والتنزه عن الاوصاف الدنيئة والتزيّن بالأفعال الجميلة والتورع عن الأعمال الرذيلة. ومعلوم ان البلوغ الى هذه المرتبة العليا والارتقاء الى هذه الدرجة القصوى، امر يتوقف على عدة امور :

الاول - ان المعرفة والعلم، وان كان عقلياً محضاً، بمعنى ان العقل يمكنه ان يستقل في تحصيله، لكن التحصيل يتوقف اولاً على التنبيه لذلك، واكثر العقول لكونها منهمكة في الشهوات الحسية منغمرة في الذات الجسميّة، قد صدى جوهر مرايا باوساخ تلك العادات الخبيثة، وران عليها ملكاتهم القبيحة الخسيسة، فهي، قد ركدت في عاداتها كأنها سكارى، وركنت في ركدتها كأنها حيارى، والنائم وان كان قد يتنبه بنفسه،

لكن النوم الفرقى فى غمرات المنام لو تركوا لأستمروا فى سكرتهم يعمهون والنوم الفرق لو لم يوقظ اهله لتمادوا فى نومتهم الى يوم يبعثون ، فلو لم يكن رجل يقظه الله تعالى بنوره ليوقظهم من نومة غفلتهم ويقللهم من صرعة جهلهم مالم يخطر ببالهم ان لهم صناعاً ينبغى ان يعرفوه ، ثم يسمعو له واطيعوه ، ولا يحتاج فى قابوهم ان هيئنا فضيلة وكمالاً غير ما هم به مولعون وهم فيه مستهزؤن . فذهب اكثر الناس ضياعاً ومضى عامتهم همجاً رعاة .

الثانى - انهم بعد ما اوقظوا ايضاً او يتقظوا، ليس اكثرهم لبصر شيئاً، اويهدى سبيلاً لما غشى بصائرهم من رمد الفلّة واحاط بقاوبهم من هو احبس العادة، فلا يبصرون حجة ولا يعقلون دليلاً ، بل لا غنى لهم عن معلّم بصير خبير، يعلمهم عن كمال التدبير، عسى فرقة منهم ان تهتدوا الى قليل او كثير .

الثالث - ان التحلى بأخلاق الاشراف والتخلّى عن رذائل الاوصاف، هما فى انفسهما شرف جميل وبهاء جليل، ولهما فى اكتساب العلوم وتحصيل المعارف ايضاً معونة ظاهرة ومنفعة باهرة ، لان العادات الرذيلة والملكات الدنيكة ، هى صداء الجوهر العقل الذى هو مرآة العلم ووسخ له، والفضائل الجميلة والصفات البهية التى هى مقابلات تلك، صقل لمرآة العقل وجلاء لجوهر القلب . فكلما كان المرآة اجلى واصقل، كان الانتقاش بالاشباح اكثر وافضل ، ومن البين : ان التنبيه لحقايق الأخلاق ودقايق الاوصاف ومعرفة منافعها وفضايلها ومضارها ورذائلها كمثل ما قلنا فى العلم، فان العقل ان كان مستقلاً فيه، لكن اكثر العقول بمعزل عنه لما طبع عليها من الرين والتشويه . ثم من عرف جملة من ذلك وميز بين مناجيها والمهالك قل منهم من يجاهد نفسه ويغلب طبعه ، بل عامتهم يحتاجون الى جابر قاهر يضرب بالسوط رؤسهم، فيروض بالتقوى نفوسهم، ومع هذا ايضاً اقل قليل منهم من يرتاض، بل كزهرة واحدة فى اوسع ما يكون من الرياض .

الرابع - ان الأعمال الحسنة هى فى انفسها محامد مأثورة، والافعال السيئة قبائح منفورة، ومع هذا فهى مؤثرة فى اكتساب الأخلاق والمعارف ، عظيم تأثير، كما لا يخفى على من له بصير يسير، كتأثير الاخلاق فيها، غير انّه لا سبيل للعقول الى معرفتها ، وتمييز مضرتها من منفعتها ، كما كانت تستقل هناك، فالحاجة الى اديب يؤدبهم فيها اشد من ذاك .

الخامس - ان الانسان فى ان يبلغ الى درجاته من العلم والعمل، يحتاج الى ان يبلغ

عمرًا طويلاً ، يكتسب فيه قليلاً قليلاً ، حتى يبلغ ما يمكن له ان يبلغ، وهو في هذه المدة يحتاج في ضرورات المعاش من المسكن والمطعم والملبس، ودفع الأعداء والتحرش من طوارق البلاء الى اشياء كثيرة من آلات الزرع والفرس والحصاد، والحداد والطحن والطبخ ، وادوات الفزل والنسج والحياسة والخياطة ، واسباب البناء ومجارج البناء ، واسلحة الحروب ، وغير ذلك مما لا يحصيها غير علام الغيوب، وهي اشياء لا يستطيع لها ولا يقوى عليها رجل واحد ولا الف ولا عشرة آلاف، بل يحتاج ضرورة الى جماعة كثيرين يجتمعون في مكان واحد ومساكن متقاربة ، يعمل كل^ش فرقة منهم عملاً فيتعاونون ويتعاونون اعمالهم ويتبادلون صنايعهم ، فتقع بينهم المعاملات والمبايعات في حقوقهم ومسايعهم . ومن الواضح ان^ث اكثر الناس لا يكتفى بحقّه، ولا يحتدى بحظه، بل كل امرى يطمع في نصيب غيره ولا ينصف من نفسه، فيؤدى ذلك بينهم الى التباغض والتحاسد وانتازع والتعاند ، فمن الضرورة فيفيضهم الحاجة الى رئيس لهم يعام حقايق اعمالهم ودقايق افعالهم ومقادير اجرهم وموازن صنايعهم، ويقدر على احقاق حقوقهم وايصال حظوظهم، ويقدر مع هذا على تأديبهم وسياستهم ، لانّهم قلّما يطيعون وينقادون ، بل عامّتهم يتباغون ، وهذا منصب جليل وجاه عظيم يطمع فيه كل احدو يأمله، فيجب ان يكون ذلك امرأ ينبغي له هذه المرتبة على الاطلاق ، ويليق به بالاستحقاق ، لئلا يسع احداً مخالفته، ويلزمه مطاوعته .

السادس - ان^ث بدن الانسان ومزاجه مركب من طبائع متضادة وكيفيّات متعاندة ، ومحتاج الى اغذية واشربة مختلفة ان سالمته بعضها عاندت اخر، وهو مع هؤلاء الأعداء من داخل بدنه واقع في معرض الآفات وموردات^ث ماهايات من خارجه، ان انتهب بعضها فرصة غلب صاحبه ، فافسده، وادى الى هلاك عاجل وموت قريب، فيحتاج ضرورة الى ضرب من التدبير في غذائه وشرابه وسائر وارداته ، يسلم به مدة ما يمكنه الترقى الى الكمال فيها . ومعلوم ان معرفة مضارها ومنافعها ومسالمتها ومنازعتها لا يمكن بالتجربة ، فان دواءً واحداً ، او غذاءً يختلف اثره في الأمزجة المختلفة والامكنة المختلفة والازمنة المختلفة ، بل في شخص واحد بحسب اوقات مختلفة اختلافًا لا يكاد ينضبط برباط ، فضلاً عن جميع الاغذية والادوية بكثرتها التي لا يحصيها الارتباط ، ولو كان الطريق الى معرفتها هو التجربة، لكان في مدة تجربة شيء واحد هلاك الناس جميعاً، فهذه الضرورات الست تدل^ث على وجوب وجود رئيس عالم بحقايق جميع الأشياء ودقايقها ، كلياتها

وجزئياتها ما يتعلق منها بالكمالات العقلية والنفسية ، وما يتعلق بالصحة البدنية وبقاء الحياة الدنيوية منافعها ومضارها، وخصوص مقادير الحقوق وجرائها وتدابير السياسات واجرائها، ومن المعلوم: ان رجلاً بهذه الصفة لا يكون الا مؤيداً من عند الله تعالى، انتجبه من خلقه وانتجبه من عباده واستخلفه في ارضه، يلقى عليه كل ما يحتاجون اليه في مجارى احوالهم وجوارى اعمالهم، يكون امره امر الله، وقوله ، قول الله، وحكمه، حكم الله، ولا يكون له امر في شيء الا بالله ومن الله ، ومثل هذا الرئيس هو المراد بالنبي . فقد اتضح من جميع ما قلنا: وجوب بعث الأنبياء وارسال الرسل على الله تعالى، وامتناع خلوه الارض من حجة وخليفة الله مادام نوع الانسان باقياً فيها، حتى انه لو كان على وجه الارض رجل واحد، يجب ان يكون هو نفسه حجة ، ولو كان اثنان ، يكون احدهما حجة على صاحبه، والا لزم ان يذهب نوع الانسان الذي هو اشرف الخلق باطلاً، ويتأدى الى ان يكون الخلق عن رأسه عاطلاً ، وان هذا لشيء "عجاب" ، والله لمحال ان يفعله الله الحكيم الوهاب .

الفصل الثاني

في وجوب عصمة انبياء الله الكرام «عليهم الصلاة والسلام»

اختلفوا في وجوب عصمتهم عليهم السلام، وعلى تقدير الوجوب ، انها ميم^١ تجب ، امن الكذب فقط، ام مطلقاً ؟ والكذب في التبايغ فقط ام مطلقاً ؟ وغير الكذب كبيرة كانت ام صغيرة ايضاً ، والصغيرة خسيصة كانت ام غيرها ايضاً ؟ والكل عمداً ام سهواً ايضاً، وبعد البعثة ام قبلها ايضاً ؟ فذهب الى كل قول قوم .

ولا ريب في وجوب العصمة من الكذب وغيره مطلقاً بعد البعثة ، لان المعصية مخالفة لله عز وجل وتعصى عليه وخيانة لامره، والنبي امين على وحيه وخازن سره، وخليفته في ارضه وحجته على خلقه وشاهده على عباده وقيمه في بلاده، فكيف يمكن ان يجتمع هاتان المرتبتان، ام كيف يجوز تأتلف هاتان المنزلتان، وايمان كل من صاحبتهما وشتان، نعم ربما يأتمن الخائن الكذوب ، ويستخلف الجائر الظلوم من لا يعرف حاله، او من يجرى على مثاله ، واما الخبير الحكيم الرؤف الرحيم فمن اشنع القبيح ان ينسب مثل هذا الشنيع اليه ، او يوهم انتساب هذا المحال عليه، ويقرب من هذا حالهم قبل البعثة. واما ظواهر بعض الآيات والاخبار الدالة على صدور بعض المعاصي عن بعض الأنبياء «عليه

انسلاّم» فما كان منها بعد البعثة ، فمؤولة فى الاخبار الى مؤول صحيحة ليس عليها قتر ولا غبار ، يؤول ذكرها الى الاطناب والاكتار ، وما كان قبل البعثة ، فموجهة الى وجوه تظهر ظهورها الى بعض امور طبيعية يشتهيها الطبع ، ليس فيها من حيث انها مشتبهات الطبيعة ، طاعة الله كالتشدد بالمطعمات والمشروبات ، والتروح بجملة المحسوسات ، فانهم عليهم السلام ، لعلو شأنهم ورفعة مكانهم ، يعدون لانفسهم كل هذه الاشياء معصية .

واما نسبة الله تعالى ، المعصية اليهم ، فيمكن ان يكون لما قلنا ، ولتنبيه الناس ايضا على انهم عباد مربوبون ، لا ارباب معبودون ، كما توهّمه قوم مفتنون .

واما تجويز السهو والنسيان عليهم ، عليهم السلام ، فاقرب ما يمكن ان يقال فيه ، ما قاله الشيخ الصدوق ، رحمه الله ، وهو ، ان السهو ، قسمان :

احدهما - ما يكون من الشيطان ، وهو محال عليهم ، عليهم السلام .

والثانى - ان يسلط الله عليهم ، بسبب مصالحة دعت اليه ، والاخبار الواردة فى ذلك

بحملها عليه ، هذا محصل قوله . ويشهد له صريحا ما رواه فى الكافى والتهذيب عن ابي عبدالله ، عليه السلام ، فى سهو النبی ، صلى الله عليه وآله ، من تسليمه فى ركعتين من صلاة الظهر ، ان الله عز وجل ، هو الذى انساه رحمة للأمة ، الا ترى لو ان رجلا صنع هذا ، لعيّر وقيل ما يقبل ضلاتك ، فمن دخل عليه اليوم ذلك ، قال قدسن رسول الله ، صلى الله عليه وآله ، وصارت أسوة .

واقول : السرّ فى ذلك ان الشيطان لو كان له سلطان على عقول الانبياء واديانهم ، لم يكن اذن فرق بينهم وبين غيرهم ، واذن لم يجز ان يكونوا محالّ لآمانات الله ، وهم منقادون لعدوه ، وهذا هو السبب فى امتناع صدور المعصية ايضا عنهم ، اذ لو لا دعوة الشيطان وطاعته ، كان الناس جميعا معصومين .

واما ان كان ذلك شيئا من عند الله تعالى ، لمصلحة ، فلا محذور فيه . وحينئذ يعلم ان السهو لا يجوز ان يكون منهم فى الامور الكلية والاشياء المتعلقة بالاحكام والتبليغ ، لان ما لا مصلحة فيه من هذه الجملة يبيع او يستحفى ، ولا يحتاج فيه الى السهو ، بل ان كان ولا بدّ ، فانما يكون فى الجزئيات الشاذة .

الفصل الثالث

فى طريق معرفة النبى وصدق دعواه ووجوب تصديقه على الله

اعلم : ان النبوة لما كانت رسالة الله الى خلقه وخلافته في ارضه، وهي لا محالة منصب جليل وجاه نبيل ودعوى على شئ غائب عن الناس ، مستور عن الحواس ، ليس لهم عليها دليل ولا الى معرفتها سبيل، فبالضرورة يجب على الله تعالى كما اختص النبي صلى الله عليه وآله بهذه المرتبة الجليلة التي هي نسبة شريفة اليه وخطبة منيفة اديه ، ان يختصه ايضاً بشئ يصدق دعواه ويدل على انه من عند الله ، وان يكون ذلك شيئاً من خواص افعاله تعالى، وخصايصه التي لا يتأتى من غيره حتى يدل على تصديق نبيته صلى الله عليه وآله، فان مالا اختصاص له بشئ ، لا دلالة له على مستوره وخفيته، كما ان ملكاً اذا ارسل الى قوم رسولاً ، او امر على بلدة اميراً يعطيه كتاباً مشتملاً على ختمه وطفراه، ليكون حجة له على مدعاه، وذلك الشئ يسمى المعجزة ، لكونها خصلة تعجز الناس عن الإتيان بمثلها، ويسمى ايضاً خارق العادة، لأنه شئ يخرق العادة الجارية في حدوث الحوادث .

وتوضيح هذا : ان الأشياء التي يحدث في هذا العالم على سبيل الشيع وجرت عادة الله بها في الوقوع ثلاثة اصناف .
احدها - ما هو بتأثير القوى الأرضية وحدها من غير مدخل فيه للقوى السماوية، كاحراق النار وتبريد الكافور .

والثاني - ما هو بتأثير القوى السماوية وحدها، كتسخين الشمس وتبريد الشعري .
والثالث - ما هو بضرب من التركيب بين القوتين ، كحرب الدواء في ساعة بعينها ، فهذه الحوادث تسمى حوادث عادية، لكونها حادثة على مجرى عادة الله تعالى في احداثها، وان كانت اسبابها على اكثر الناس خفية، ولكن في قوتهم وشأنهم ان يتناولوها ويستعملوها بالكسب والإرتياد ولو بمشقة واجتهاد، ومن هذا القبيل السحر والشعبدة وغيرهما من العلوم الغريبة والاعمال العجيبة ، فان هذه جميعاً من اسباب ارضية او مع سماوية خفية يستعملها اهلها ويتعاملونها ويتناولونها بخلاف المعجزة فانها ليس بشئ من هذه الاسباب، ولا تنال بالتعلم والاكساب، لأن التعلم يتوقف على السبب، فاذا انتفى السبب، اسد المذهب، كشق القمر مثلاً ، فانه معلوم انه ليس من اشراق الأنوار السماوية، ولا من تأثير الطبائع الأرضية، وليس لاحدان يكسب ذلك ويبلغه بالتعلم والحيلة، وكذلك مجيء الشجرة، فانه ليس بالإرادة ولا بالطبع وهويين، ولا بالاسباب العادية للحركة القسرية، فانهما اما جذب او دفع او تسليط قوة جاذبة او دافعة . واما التحريك بمحض قول،

او امر ، او اشاره ، او نحو ذلك، فليس من مجرى العادة ، فامثال هذه الأشياء لا تكون اذن الا بقوة الهيئة ونسبة ربانية يعجز الناس عن نيلها، ولا يستطيع احد ان يدركها الا من اعطاء الله تعالى اياها، ولكونها انما هي عطية من عند الله تعالى وموهبة من لدنه، وجب ان يكون مقارنة ومطابقة لدعوى نبوة او امامة . وبالجمله اختصاص بالله تعالى ، وامتنع ان يكون مطابقة للدعوى كاذبة على الله . نعم قد تكون مقارنة لها، ولكن مخالفة فيسمى مخدعة مكذبة، مثل ما روى عن مسيلمة المتنبى الكذاب انه سمع ان محمداً صلى الله عليه وآله دعا لأعور ، فعوفيت عينه المعتلة ، فدعا هو الآخر ، فذهبت عينه الصحيحة ، وسمع منه صلى الله عليه وآله القى بزاقه في بئر نضب ماؤها فاعززت ، فانقى هو بزاقه فسبى بئر قليلة الماء ، فجفت . وامثال هذا، وربما تصدر خوارق عادات من غير دعوى نبوة ورياسة ، فتسمى كرامة، كما يصدر من بعض اولياء الله مثل مائدة مريم عليها السلام . كما دل عليه قوله تعالى : «كَلِمًا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ، وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا، قَالَ: يَا مَرْيَمُ، اِنَّكِ لَكِ هَذَا ، قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» .

وكاحضار «آصف بن برخيا» عرش «بلقيس» كما دل عليه قوله تعالى : «انا آتيك به ان يرتد^٢ طرفك» وربما تصدر معجزات دالة على بعثة نبي قبل زمان بعثة ، فتسمى ارهاضاً ، كانكسار «ايوان كسرى» وانطفاء «نار فارس» ونضوب «بحيرة ساوج» لاية ولادة نبينا، صلى الله عليه وآله، وتظليل الغمامة، وتسليم الأحجار، عليه قبيل بعثته صلى الله عليه وآله . وبالجمله فقد تحقق، ان طريق معرفة النبي منحصر في ظهور معجزة .

واما معرفة المعجزة بحيث يتميز من غيرها، فاما عن المكذبة ، فموافقة للدعوى واما من الكرامة ، فبمقارنتها، واما من الاعمال الغريبة التي لها اسباب خفية ، فاما لأهل هذه الاعمال فبمعرفة اسباب اعمالهم، وانها لا يتأدى الى مثل ما يصدر من حجج الله تعالى، ولهذا كانت السحرة اول من آمن بالانبياء واذ عن المعجزات . واما لغيرهم من اهل التمييز والعلم ، فبان كل واحد من الاعمال الغريبة يحتاج الى ان يتقدمه تمهيد وتهية ونو برقية ونشرة ، ولهذا «لايفالح الساحر حيث^٣ اتى» بخلاف المعجزة، فانها كلما طالبت فهي حاضرة كما يشهد به عصا موسى وسحر السحرة . واما العامة من الناس ،

فإنَّما كحاصد زرع «أو كهشيم^۱ المحتظر» يميلون حيثما ميل بهم وهم في ادیانهم لا دلائل لهم، بل أنَّما هم اذئاب رؤسائهم، والرأس يتبعه الذنب، فاذا ذهب علمائهم طریقاً، يتبعوهم في كل مذهب.

الفصل الرابع

فی اثبات نبوة نبینا ومولانا محمد بن عبدالله خاتم النبیین
«صلی الله علیه وآله الطاهرين»

اذ قد علم ان ثبوت النبوة منحصر في ظهور المعجزة، فمعجزات نبینا صلی الله علیه وآله، اما لمدرکی شرف زمانه والمستشرقین بشهوده وعيانه، فاکثر من ان یفتقر الى تواتر الاخبار، واما امثالنا المحرومین من ذلك الفضل والشرف المنيف، فاما معجزة منحصرة في اثنتين.

احديهما - المعجزة الظاهرة بالعين، وهو الكتاب الكريم والقرآن العظيم، وظهوره ای ثبوته هو بالتواتر، والتواتر هو اخبار جماعة لا یجوز العقل بسبب الكثرة وخصوصيات احوالهم اتفاقهم على الکذب عن شیء محسوس، اما أنَّهم انفسهم قد شاهدوه بعينه، او ان یخبروا عن جماعة امثالهم الى ان ینتهی اخبارهم الى مشاهدتهم ایَّاه نفسه، ولا شک ان العلم الحاصل بالتواتر علم جزم یقین لا یقبل الشک ولا یتطرق اليه الشبهة، اذا لم یکن فی اطرافه ولا اوساطه سبیل لتجویز الکذب، فقد بقى الصدق ضرورة کعلمنا بالملوک الماضية والقرون السالفة والبلاد البعيدة وغير ذلك من الأشياء التي ایست بشهيدة، وبیِّن، ان اخبار المؤلف والمخالف خلفاً عن سلف اکثر من ان یعد، واشهر من ان یُحد، كما هی فی الاقطار مشهورة والاسفار بها مسطورة، بان محمد بن عبدالله، صلی الله علیه وآله قد ادعی النبوة، وأنَّه قد قرن دعواه باظهار القرآن، وأنه قد تحدی به جمیع صنادید العرب وفصحائهم، وان احداً منهم لم یأت باخصر کلام یعارض به اقصر سورة من سورته ولا آية من آیاته، مع شدة عداوتهم وتعصُّبهم فی جاهلیتکهم ومع باوغهم من البلاغة والفصاحة الى حيث لم یبلغ ادنی درجاتهم منذ ذهروهم الى اليوم رجل من

العرب ولا من العجم مع هذه الممارسة الشديدة والمدارس البعيدة فى العلوم العربية والفنون الأدبية التى تداولت بينهم ولم يكن الفتح يومئذ ، ولو كانوا اتوا بشيء يعارض القرآن، لتواتر به الأخبار والروايات ، ولم يضطروا الى اقامة الحروب ، واعلاء الرايات التى تأدت الى استيصال كافيتهم وانقطاع مدتهم، كما هى أشهر من دول ملوك العجم، واعرف من حروب افراسياب ورستم، لان الدواعى الى رواية امثال هذه المداعى وافرة، والعنايات التى نقل امثال هذه الحكايات متكاثرة ، حتى ان الله قد روى هفوات مسيلمة المتنبى التى زعم انها معجزته، مثل الفيل ما الفيل، وما ادراك ما الفيل، له ذنب دبيل، وخرطوم طويل . ولم يرو من متحدثى الكتاب شيء فى هذا الباب، بل انهم قد اقرؤا بالعجز عنه، واعترفوا بالضعف منه، حتى انه قد روى ، ان اربعة من اكابر اولئك العظام قسموا بينهم اربع آيات من القرآن ، فأخذ كل واحد منهم واحدة منهم ، فتفرقوا ليتهم يتحدثون بها، فلما تلاقوا بعد سنة ، تلاقوا آيسين من ذلك مبلسين . وروى عن وليدين المغيرة - وكان من اعظم البلقاء وافاخم الاعداء - مر يوماً برسول الله صلى الله عليه وآله، وهو يقرأ سورة «حم السجدة» فذهب الى قومه، وقال لهم : لقد سمعت من محمد آنفاً كلاماً ما هو من كلام الانس والجن ، ان له لطلاوة، وان عليه لحلاوة ، وان اعلاه لمثمر ، وان اسفله لمندق، والله ليعلو ولا يعلى، فقال قومه : قد خبي الوليد اذا طرى كلامه هذا الاطراء ، فاذا قد تحدث بالقرآن ولم يؤت بشيء يعارضه مع كمال قدرة المتحدثين فى البلاغة وقوتهم فى الفصاحة ، بل عجزوا عنه كما اعترفوا ، حتى آثروا المقاتلة بالسوف على المقابلة بالحروف علم يقيناً ان الله ليس من كلام الانس والجن ، كما انصفوهم من انفسهم، واذا قد اقترن بدعوى النبوة، علمنا ان الله معجزة دالة عليها مصدقة لها .

الثانية - المعجزة بالمعنى، وهى اشياء كثيرة تشترك جميعاً فى انها خوارق للعادة ومقترنة بدعوى النبوة ، كشق القمر، وتسبيح الحصا، وحنين الجذع ، ومجىء الشجرة، ونبوغ الماء من بين اصابعه، واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل، ومكالمات الحيوان العجم، والاسراء الى المسجد الاقصى، والعروج الى فوق السماء ، الى غير ذلك من الاشياء التى لا شك فى كون كل واحد منها على تقدير الصحة خارقاً للعادة ، وهى بين الناس مشهورة ، وفى الكتب مسطورة ، التى بعضها مستفيض ، وبعضها قريب من الإستفاضة حد التواتر ، لكن لم يبلغ شيء منها التواتر نفسه، والاسراء والعروج الى السماء وان كان

اصلهما مجزوماً به، والقرآن ناصراً عليه، لكن خصوص كيفياتهما مروية باخبار آحاد، فهذه الأشياء وان لم يكن كل واحد منها متواتراً، لكن القدر المشترك بينها جميعاً، وهو ان المعجزة اقترنت بدعوة النبوة متواتر في العالم بحيث لا يشك فيها من كفر ومن اسلم. فاذا ثبت ان محمد بن عبد الله، صلى الله عليه وآله، قد ادعى النبوة، وقرن دعوته بالمعجزة فقد ثبت نبوته وصحت دعوته، والحمد لله كما هو اهله.

واذ قد ثبت نبوته صلى الله عليه وآله بالبرهان وقد تقدم وجوب عصمة الانبياء مطلقاً عليهم السلام، فعموم نبوته ونسخه لجميع المال السابقة وختمه للنبوة وفضله على جميع الانبياء والملائكة وسائر ما ثبت منه وجاء به، يثبت بقوله وبالكتاب المنزل عليه، من غير حاجة الى دليل آخر، بل هو نفسه حجة الله الباهرة على كل شيء، صلى الله عليه وآله، ما يختلف الضوء وانقء.

[بيان شبهة اليهود، خ ذ ل]

واما شبهة اليهود بان ملّة موسى على نبينا وآله وعليه السلام، ان كانت مستلزمة للمفسدة، كان اعمالها من الله عز وجل قبيحاً، وقد كان اعمالها من قبل بالاتفاق، وان كان مستلزماً للمصلحة، كان رفعها قبيحاً، واذا كان رفع تلك الملّة قبيحاً، لزم منه بطلان ملّة محمد صلى الله عليه وآله، لإستلزام ثبوتها رفع ذلك.

فالجواب عنها: ان المصالح والمفاسد يختلف بحسب اختلاف الأزمان والاحوال والاوزاع والعادات وغيرها، فيجوز ان يكون ملّة موسى عليه السلام مستلزماً للمصلحة مدّة ما، ثم تغيّرت فصارت مستلزماً للمفسدة، او كانت هي ثابتة على حالها، لكن يكون ملّة محمد صلى الله عليه وآله، اصباح منها بعد تلك المدّة، على أن تلك الشبهة جارية في ملل جميع الانبياء عليهم السلام، وفي سائر النسخ التي وقعت في الأحكام، كما جاء في التوراة: ان كل ما يدب على الارض، كانت حلالاً على آدم عليه السلام، ثم حرم بعضها على نوح، وكان الختان موسّعاً في ملّة نوح، ثم صار بعده واجباً على الفور، والجمع بين الاختين كان حلالاً في ملّة آدم عليه السلام ونوح عليه السلام، ثم صار في ملّة موسى عليه السلام، حراماً، كما في ملّة محمد صلى الله عليه وآله، الى غير ذلك.

واما شبهة تأييدهم: بان موسى عليه السلام قال لقومه: تمسكوا بالسبت ابدأ، فما دام السبت باقياً، كان ملّة موسى باقية. فجوابها اولاً: ان هذا الخبر لم يثبت من اليهود، بل هو مختلق بينهم، اذ او كان ثابتاً عندهم، لاحتجوا به على رسول الله صلى الله

عليه وآله ، واو احتجاجوا به ، لروى ذلك. وثانياً : انه لو سلم ثبوته من اليهود ، لم يثبت من موسى عليه السلام ، لاستيصال بخت النصر اياهم ، وانتقاصهم من عدد التواتر. وثالثاً : انه على تقدير ثبوته منه ايضاً ، فمعلوم ، ان اشباه هذه الأقوال تكون مقيّدة بقيود يقتضيها الأحوال ، كقولك لصديقك : لا تترك زيارتي ابداً ، فان المراد به : ما دمنا حيّين فى بلد ، او مجتمعين ، او غير معذورين ، او امثال هذه ، وكقولك : صل ، فى المسجد ابداً ، وكذلك هذا الخبر ، فان المراد به مادامت ملّتكم باقية ، فليس يدلّ هذا على دوام التأيد مطلقاً .

المطلب الخامس

فى الإمامة

وهى ايضاً مثل النبوة خلافة الله فى بلاده ، وسفارته الى عبادته ، وذلك ان المراد بالامامة رئاسة عامة على كافّة المكلفين على سبيل النيابة ، والخلافة عن النبى فى جميع ما يتعلق به شريعته من امور دينهم ودنياهم ، والمقصود منه يتبين ان شاء الله تعالى فى سبعة فصول .

الفصل الأول

فى وجوب نصب الامام على الله تعالى

اختلف الآتة فى ذلك ، فان خوارج «لعنهم الله» على انه ليس بواجب ، بل كل من يدعى الإمامة يوجبون محاربته والخروج عليه ، ولهذا يسمّوا بالخوارج . وجمهور العامة على انه واجب على الأمة سمعاً ، لا على الله تعالى ، ولا عقلاً . وجمهور الإمامية على وجوبه على الله تعالى عقلاً ، وان كان الشرع ايضاً قد نطق به اكثر من يحصى .

والدليل عليه ، هو ما مرّ فى وجوب بعثة النبى صلى الله عليه وآله ، بعينه ، بل هو هيهنا أكد ، لاحتياج الناس مادامت التكليف العقلية ، وضرورة استكمالهم الى مدارج الكمال وضرورتهم فى التمدن ، وفى جميع ما مضى هناك من محاوريجهم باقية الى رئيسهم ، وحجّة من الله عليهم وخليفة له فيهم ، واذا زادت التكليف الشرعية ايضاً ببعثة النبى ، وسيما الامور التى تستدعى غالباً ، او على ضرورة اجتماعاً من الناس وكثرة من اهل

انبأس، مثل الجهاد لدفع الأعداء وحفظ الإسلام والمسلمين، ومثل الحج . والجمعات، وغير ذلك ، زادت الحاجة ضرورة الى رئيس وسلطان عليهم ، خبير بجميع حقايق امورهم ودقايقها ، وكيفية رتقها وفتحها ونظمها واحكامها ، فان كان ذلك نبياً فذاك ، والا ، فبالضرورة يجب ان يكون رجلاً يصالح ان يكون خليفة له، نائباً منابه ، حتى يستطيع ان يفعل افعاله، ويسير سيرته، ويقيم دينه، ويجرى سنته. فلا محالة يجب ان يكون منصوباً من عند الله تعالى، منصوباً عليه من لدنه، مؤيداً. لحجج قاهرة، وادلة ظاهرة، مثل النبي، صلى الله عليه وآله، حتى لا يسع الناس انكاره ومخالفته ، كما تقدم في حال النبي صلى الله عليه وآله بعينه، بل هو هيهنا ابلغ واتم ، ولا يتأتى نصب مثل هذا الامير واختياره من الناس، ضرورة لأنهم ليس من شأنهم ان يعرفوا هذا الشأن ، ولا بقدره حق قدره ، بل لا يعلم هذا الأمر بكنهه الا الله تعالى، فكيف لهم باختياره، ولأنَّ النصب اذا كان بيدهم، كان العزل ايضاً بيدهم فلا يكون للامام عليهم حجة ، بل لهم عليه الحجة وانمنته ، فاذا لم يرضوا به، فلمهم اذن ان يعزلوه . ولأن اهواء الناس مختلفة وآرائهم متفرقة ، وأنما يشتهي كل شئ امرى ما يزعمه لنفسه، او لمن يهواه قلبه، ولا يكاد يتفق اجتماعهم على شئ واحد، وهو معلوم من الاتفاقات الواقعة في الأشياء واشتمالها على انواع من الافتراق. نعم، يكون ذلك بتغالب وتسلط لرجل على من لا يستطيع دفعه، وانما هذا امر السلاطين الجائرة والملوك الجبابة ، وليس بأمر عدل وساطان حق .

واما ما قال المخالفون من انه: انما يجب نصب الإمام ان لم يكن فيه مفسدة ، واما مع احتمالها فلا .

فالجواب عنه : ان الإمامة مثل النبوة بعينها، والمعتبر في مفهوميهما جميعاً اصلاح الدنيا والآخرة ، فاحتمال الفساد، اجتماع للمقابلين .

واما ما قالوا : انه يجب اذا كان فيه منفعة، وهى انما يكون اذا كان الامام حاضراً، او متصرفاً في الامور، وليس شئ منهما واجباً عندكم .

فالجواب عنه ايضاً : ان الامام مثل النبي ، صلى الله عليه وآله، فكما يجوز غيبة النبي وكفّه عن الامور عند حضوره، كما انكم ايضاً لا تستطعون انكاره لكونهما سننيتين جارييتين في الماضين من النبيين ، كما فعل ابراهيم وعيسى ويونس وغيرهم من الانبياء ، عليهم السلام، ونبينا ايضاً صلى الله عليه وآله، حين هاجر من مكة، ولم يضر ذلك بنبوتهم، ولم يدفع وجوب بعثتهم ، فكذلك في شأن الامام عليه السلام حذوا بحذو. والسر فيه،

ان مانع الحضور والتصرف انما هو من جانب الامنة والرعيّة ، لطفيانهم وعصيانهم ، لا من الله تعالى ومن النبى والامام ، بل هم يفعلون ما يجب عليهم من الارسال والتبليغ ، انما يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ، فان انجح فهو المطلوب ، وان لم يطيعوا ولم يقبلوا ، فالتقصير انما هو من قبلهم دون الله وحججه ، بل هم قد اعذروا فى الامر ، واتموا الحجة على الخلق .

وايضاً مثل النبى والامام ، مثل الشمس والقمر ، وكم ان " ضياء العالم ونشأ الحيوان والنبات ، ونشر النعم والبركات فى العالم بوسيلة الشمس والقمر وان كان غيماً ايضاً ، فكذلك بث رحمت الله ونشر بركاته وفيض نعمه وبسط كرمه فى الدنيا والآخرة ، انما هو بوسيلة وجود النبى والامام ، نفس وجودهما خير كله ونعمة ورحمة ، وان كان غيم مخالفة الناس وغمام عصيانهم ، قد سترهما وحجب دونهما . نعم لو اطاعوا ، وانقادوا ، لكان الخير اكثر واشمل ، وانما حرموا من ذلك من تلقاء انفسهم ، ان الله لا يظلم شيئاً ، ولكن الناس انفسهم يظلمون .

واحتج العامة على سمعية الوجوب على الامّة ، بانه تواتر اجماع المسلمين بعد رسول الله صلى الله عليه وآله على امتناع خا الوقت عن خليفة وامام ، حتى ان ابا بكر ذهب الى سقيفة بنى ساعدة ، وجمع الناس حوله ، وتركوا اهم الأشياء ، وهو دفن رسول الله صلى الله عليه وآله ، وتجهيزه والصلاة عليه والتعزى به ، فصعد المنبر وخطبهم ، وقال فى خطبته :

الا ان محمداً صلى الله عليه وآله قدمنا ، ولا بدّ لهذا الأمر ممن يقوم به ، فبادر الكل الى قبوله ، ولم يقل احد : لا حاجة اليه . وكذلك لم يزل الناس بعدهم متفقين فى كل عصر على نصب امام بعد امام .

والجواب عنه : بعد طى اطالة المقالة التى لا يليق بها هذه الرسالة فى اصل حجّة الإجماع مطلقاً ، هو : ان الاجماع المعتبر عندكم انما هو اتفاق جميع اهل العقل والعلم عن عقد قلوبهم ، بحيث لا يتطرق الى احد منهم ، ان يكون وفاقه خلافاً لما اضمره تقيّة ، او حفظاً لمصلحة ، وعلى هذا فكيف يكون حجّة الاجماع ولم يدخل فيه على بن ابي طالب ، الذى هو امير المؤمنين ، وباب مدينة العلم باتفاق المسلمين ، وابناه اللذان هما سبطا رسول الله صلى الله عليه وآله ، وسيدا شباب اهل الجنة ، وعباس عم رسول الله صلى الله عليه وآله ، وسائر اولادهم الذين هم ينابيع العلم ، وسلمان الذى روى فيه انه

يعلم علم الأولين والآخرين ، وابوذر والمقداد ، وعمّار الذي اتّفقوا في شأنه عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه مع الحق يدور معه حيثما دار ، وحذيفة ، وغيرهم من اجلاء الصحابة واعاظمهم ، الذين لم يختلف في جلاله شأنهم ورفعة مكانهم .

فان قيل : هؤلاء وان لم يكونوا داخلين في الاجماع ، ولكنّهم لما اعتمدوا على اجماع اولئك ، وكلوه اليهم ورضوا لهم .

قلنا : اولئك ، وانتم من اين علمتم رضاهم واعتمادهم وهم لم يستأذنوهم ولم يستأمرهم ، ولا هؤلاء امروهم ولا اذنوا لهم ، بل لما فرغوا من تجهيز رسول الله ، صلى الله عليه وآله ، والتعزى به ، حضروا مسجده ، وعارضوا اصحاب ذلك الاجماع ، وحاجّوهم وجادلوهم بانواع من المجادلة التي هي احسن ، وتكاثر بين الاقوام والاقوال وتطاول بينهم الجدل ، كما ان قصّتها في ما بين طوائف الانام مشهورة وكتب الاخبار والسير بها مسطورة .

فان قيل : لكن بعد ذلك بستّة اشهر او اقل او اكثر ، هؤلاء ايضا وافقوا - اولئك واعطوا ابا بكر البيعة ، فحصل حينئذ الاتفاق منهم جميعا .

قلنا : نقلة هذه البيعة انما نقلوها على وجوه ابّها صحّ كان عليكم لا لكم : منها - انّ امير المؤمنين ، عليه السلام وابنيه سبطى رسول الله صلى الله عليه وآله ، وفاطمة عليها السلام وعبّاساً عم رسول الله صلى الله عليه وآله ، وجماعة من قريش ، كانوا جميعاً في بيت فاطمة عليها السلام ، اذ بعث ابو بكر عمر اليه يدعوه الى بيعته فابى عليه انسلام عليه ، فأمر عمر بحطب جمع على باب البيت ، فنادى هو يا «على» اخرج ، والا اضربت عليك البيت ، فجاءت فاطمة «عليها السلام» خلف الباب وقالت هي : تحرق بيتاً فيه على ، وانا وسبطا رسول الله ، صلى الله عليه وآله ؟ فقال : ان لم يخرج ، لاحرقنّه عليكم ، ثمّ عمد الباب ، فضربه برجله ، فكسره على فاطمة ، والقاهها على وجهها وهي

١ - وقد ماتت ورجعت الى ربها بمرض سمّوه الأطباء ، حمّى النفاس . ولا يبعد عروض الحمّى من اثر ضربة وقعت عليها من هذا الرجل الذي اخذ البيعة لأبي بكر بانواع الحيل وقدا حبى الغبى الجاهل القومية العربية وجعل نفسه مقدمة ظهور العثمان وورثه معاوية وابنه . وانه - خذ له الله - سنّ سنّة سيّئة ومن اثرها تبديل الحكومة العادلة الاسلامية بالحكومة الجبارة التي ابيضّت وجوه القياصرة والاكاسرة . وقد دعى باول ظالم ظلم حق محمد وآل محمد .

حاملة على ابن سمّاه رسول الله صلى الله عليه وآله، محسناً فقتله، فدخل البيت، فاخذ اولاً سيف امير المؤمنين على بن ابي طالب عليه السلام، ثم قبض يديه يجرّ الى ان ادخله المسجد، فقال له بايع ابي بكر، فقال عليه السلام وهو قد جمع يديه تحت ابطيه: ان لم ابايع؟ قال ضربت بهذا السيف عنقك، فحينئذ بايع عليه السلام.

ومنها - انّه عليه السلام لم يبايع، ولكنّهم اخذوا بيده يسأونها من تحت ابطه، فلما خرجت يده، صاحوا بانه بايع.

ومنها - انّه عليه السلام قبض على انامله، فراموا باجمعهم فتحها، فام يقدروا فمسحها ابوبكر وهي مضمومة.

ومنها - غير هذه، وبالجملة فمثل هذه البيعة لو صحّ وقوعها ايضاً، كيف يدلّ على شيء، ويدل على اى شيء الا على ظلم هؤلاء على آل محمد صلى الله عليه وآله، وغصبهم حقوقهم. فليُنظر الناظر الى هؤلاء الحمقى، كيف يفضحون انفسهم بما لا مزيد عليها، ثم بعد هذا كلّّه، فان هذا الاجماع، لو سلّم وقوعه ايضاً، فقد نقضه عمرهم نفسه ووافقه قوم من اعوانه، كما هو متواتر بينهم وبيننا حيث قال: بيعة ابي بكر كانت فلتة. اى من غير رويّة وصلاح، وفي الله المسلمين شرّها، فمن عاد الى مثلها فاقتلوه. واو سلّم هذا ايضاً، فانّما لكم ان تحتجّوا به. واما اولئك القوم وابوبكر نفسه فما بانهم تركوا رسول الله صلى الله عليه وآله، واسم يحضروا صلاته وتجهيزه، مع اعترافهم بانه اهم الاشياء، وبأى شيء تمسكوا حتى فعلوا ذلك واجمعوا على خلافة ابي بكر باجماع ايضاً، وهذا اول اجماع يدعونّه.

او بدليل عقلى او بنصّ من الله ورسوله، وهم لا يقولون بشيء منهما، فما الذى حملهم على ما فعلوا، يا بئس ما فعلوا من اقباح الاشياء، جزاهم الله عليه او فرائضه.

الفصل الثانى

فى وجوب عصمة الائمة وتفضيلهم فى جميع جهات الفضل على الرعيّة، والتنصيب عليه من الله ورسوله عليهم افضل الصلوات والتحيّة.

اختلفوا فى كل من الثلاثة، والاماميّة على الوجوب فى الكل، خلافاً لمخالفهم. اما العصمة والافضيّة، فلان الامامة قرين النبوة ونظيرها، وهما كما تقدّم منزلتان

متواخيتان ومرتبتيان متعادلتيان، وهما جميعاً خلافة الله في أرضه، وعمالته في خلفه، فلو لم يكن الامام معصوماً وافضل من كل من هو امام له، لم يجز ان يكون حجة الله عليهم، ولم يجب عليهم طاعته، بل كان من هو افضل منه واعظم اولى منه بهذا الامر وكان من هو مساو له مثله، ولان تقديم المفضول وغير المعصوم على الفاضل والمعصوم، وكذا تقديم احد المتساويين على صاحبه قبيح في ذاته، فمحال من الله تعالى عقلاً، وايضاً هو ترجيح من غير مرجح، فممتنع في نفسه مطلقاً.

وايضاً: فان الغرض من انبى والامام، انما هو اصلاح معاد الناس بالذات ومعاشهم، وكل واحد من المتساويين مستغن عن صاحبه، وامفضول احوج الى الفاضل منه اليه.

واما وجوب النص عليهم، فلانه ان كان يمكن معرفة الامام والاطلاع عليه من طريقى الافضلية والعصمة بعد ما ثبت وجوبهما لكنهما امران في غاية الخفاء، يتعسر الاطلاع عليهما، فيمكن ان يغفل عنهما اكثر الناس، بل لا يتهدى لهما الا قليل.

وايضاً فان الافضلية والعصمة اعم امكاناً وتحققاً من الامامة، فان ما اقتضاه البرهان، وانما هو ان الامام يجب ان يكون معصوماً وافضل من رعيته، واما ان يكون معصوم غير امام، او يكون غير امام افضل من غير امامة، فليس ذلك من المستحيل، ولم يقم عليه دليل، فاذن لا يدلان على امامة انسان بعينه الا بعد ثبوت انحصارهما فيه، وهذا ايضاً شىء في غاية الاختفاء لا يتأتى انظر به لا كثر العقلاء. والامام حجة على كافة المكلفين، ولا محالة اهمال مثل هذا المطلب العام التى على مثل هذا الطريق الخاص الخفى قبيح من العايم العلى. فلو لم يكن نص من الله على الامام، لكان الذهول عنه اكثر من العام به، بل لا يتأتى معرفته لواحد من الناس، كما او فرض ان يبعث نبى ولم يدع الناس ولم تدعى النبوة، لم يعرفوا انه نبى، ولم يعلموا علو قدره وسموه، فادى ذلك الى انتقاض غرض ارسال الرسل ونصب الائمة، ومن القبيح الفاضح والمحال البين ان يريد الحكيم التقدير صلاحاً لعباده، ثم يناقض ارادته ويهمل عباده بتقصير من نفسه. نعم يمكن ذلك بل وكثيراً قد كان من جانب العباد اذا لم يطيعوه ولم ينقادوا لحكمه، واجتهدوا في اخفاء امره، وبذلوا جهدهم في ابطاله ونقض عهده، فاذن وجب على الله تعالى، النص على الامام. فمن الحال ان يكتمه الرسول ولا يبلغه، كيف وليس شأنه الا تبليغ رسالات ربه، فبعد هذه المراتب ان لم يبلغ بعض الناس فلا محالة يكون ذلك من

تقصيره أو تقصير غيره من الرعيّة ، وما على الرسول الا البلاغ المبين^١ .

الفصل الثالث

فى تعيين الخليفة والإمام بعد نبينا عليه وآله الصلاة والسلام
فجمهور العائمة على ان الامام بعد رسول الله، صلى الله عليه وآله «ابوبكر» وقليل من
الناس على انه «العبّاس» وجمهور الشيعة على انه «امير المؤمنين على بن ابي طالب -
صلوات الله عليه» .

اما خلافة ابي بكر، فاقوى ما احتجوا به عليها باعترافهم، انما هو الاجماع الذى قد
اتّضح حاله وافتضح مآله ، وهم معترفون بانه اقوى حججهم واقوم ادلتهم . والعجب
من هؤلاء العقلاء بزعمهم فضلاً عن خليفتهم ، انهم يعترفون بانه منصوب من قبلهم، ومع
هذا يسمونه خليفة رسولهم، ألم يعلموا ان خليفة الرجل لا يكون الا من استخلفه هو،
حتى ان ابا قحافة ابا خليفتهم، طعن على ابنه بذلك، حيث كتب اليه من خليفة رسول الله
الى ابي قحافة ، اما بعد : فان الناس قد تراضوا بى، وانا اليوم خليفة الله ، فلو قدمت
علينا كان احسن . فلما قرأ ابو قحافة الكتاب ، قال الرسول : ما منعهم من على ؟ قال :
هو حدث السن^٢ ، وقد اكثر القتل فى قريش وغيرها ، وابوبكر أسن^٣ منه، قال ابو قحافة :
ان كان الأمر فى ذلك بالسّن فانا احق من ابي بكر، لقد ظلموا عليّاً حقّه ، وقد بايع له
النبي صلى الله عليه وآله وسلم وامرنا ببيعته، ثم كتب اليه، قد اتانى كتاب فوجدته كتاب
احمق ينقض بعضه بعضاً ، مرّة تقول : خليفة الله ، ومرّة : خليفة رسول الله، صلى الله
عليه وآله، ومرّة ، تراضى الناس بى، ثم وعظه ونهاه عما فعل .

واما خلافة العباس، فلم يصل اليها حجة منهم، الا ادعائه ذلك، وقد نقضه هو نفسه
بالرجوع منه، وانقراض اهله دليل على انفساخ اصله، لوجوب بقاء الملة الحقّة الى يوم
القيامة ، لامتناع خلوا المكلفين عن الحجة وختم النبوة .

واما خلافة امير المؤمنين وامام المتقين عليه افضل صاوات المصلّين، الى يوم الدين،
فذلك هو الحق المبين ، ومحض حقيقة الدين ، ويهتدى اليه من الطرق الثلاثة اجمعين ،
ومن طريق رابع هو اظهار المعجزة كما للنبيّين .

اما طريق العصمة، فلأنّه من الواضح الذى لا خفاء لا حد فيه، ان واحداً من المسلمين

بعد رسول الله، صلى الله عليه وآله الطاهرين غير امير المؤمنين وابنيه سبطى رسول الله، صباوات الله عليهم اجمعين، ليس فى عرض ان يتوهم فى شأنه امكان العصمة، لأن جائلهم كانوا برهة من دهرهم كفره، وكلّهم صاروا فى بقيّة عمرهم فجرة، باعتراف انفسهم، انّهم سمعوا رسول الله، صلى الله عليه وآله، انّه اوصى الى على عليه السلام، وامرّة على الناس وخلفه من بعده، ومع هذا فقد عصوه، وخالفوا امره، الا شردمة قليلة من شيعة على «عليه السلام» الذين ليس لهم داعية عصمة ولا امامة، وهذا الذى قلنا، شىء لم يختلف فيه مؤالف ولا مخالف، فاذا انتفت العصمة من كل من سوى على وابنيه فلو لم يكن على او هو وهما اجمعون معصومين، لانتفت الامامة من الأمّة لامتناعها بدون العصمة، وهما، لم يدعيا، ولا احد لهما الامامة فى زمن ابياها عليهم السلام، فالعصمة المستحقّة للامامة، قد انحصرت فى على بن ابي طالب، صباوات الله عليه، فهو المختص بالامامة والممتاز بالخلافة بعد رسول الله، صلى الله عليه وآله وسلم، وهو المطلوب.

اما طريق الأفضليّة، فلانّ عليه السلام، كان افضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، حتى ان اول خلفائهم، لم يملك نفسه حتى اعترف به، وقال على رؤس الاشهاد: «اقبلونى، فلست بخيركم وعلى فيكم» وثانيهم، لم يتحاش ان قال مراراً فى مجامع العباد: «او لا على لهلك عمر».

واما البرهان على ذلك، فهو، ان المراد بالفضل هو استحقاق المدح والثواب بالاتفاق وبالافضل ان يكون احق بذلك واليق، وهذا لا يكون ضرورة الا بسبب امور وصفات وتوجب ذلك تسمّى جهات الفضيلة، وهى اما اشياء خارجة اوداخلية، والخارجة امّا سبب او نسب، والداخلية اما فضائل جسمانيّة او كمالات نفسانيّة، وهو عليه السلام قد جمع جميع جهات الفضائل واستوى على عرش الفواضل، حتى لم يبق لذى فضل فضل الا وهو رشحة من بحار فضله ولا لذى شرف شرف الا وهولمة كوكب عند شوارق شرقه، اما السبب فاخوته لرسول الله، صلى الله عليه وآله، حيث آخابين سلمان وابيذر وبين ابى بكر وعمر وبين كل مسلمين، فقال على عليه السلام يا رسول الله تركتنى وحيداً، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: انما تركتك لنفسى انت اخى ووزيرى وانت بضعة منى وانت منى بمنزلة هارون من موسى، والا فضل من هذا تسمية الله تعالى ورسوله، صلى الله عليه وآله، اياه نفس الرسول، كما ينادى به آية المباهلة واتفق العامة والخاصة على ان المراد بانفسنا فيها ليس الا انفسهما، صلى الله عليه وآله، ثم بعد هذين زوجته سيدة

نساء الآفاق التي هي بضعة رسول الله عليه وآله بالاتفاق وقرن سرورها بسروره وايدائها بإيدائه، وكان تزويجهما عليهما السلام باتفاق الفريقين في عرش الله عز وجل ، ومعلوم ان مثل هذه الزوجية ليس كزوجيات سائر النبات .

وايضاً كان عليه السلام أحب الناس عند الله تعالى، بخبر الطائر المشوى، حيث روى العامة من عدة طرقهم ان اهدى الى النبي ، صلى الله عليه وآله، طائر مشوى ، فقال : «انلهم اثنى باحب خلقك اليك يأكل معي» فجاء على عليه السلام، وعند رسول الله، صلى الله عليه وآله، بخبر عايشة ، اذ سئلت : من احب الناس عند رسول الله، صلى الله عليه وآله ، قالت فاطمة : قبل فمن الرجل ؟ قالت : علي .

ورواية رجال مذهبهم الاربعة عن شيوخهم الصادقين عندهم عن عبدالله بن عمر ، قال سمعت رسول الله، صلى الله عليه وآله، وسئل باي لغة خاطبك ربك ليلة المعراج؟ قال بلغة علي بن ابي طالب ، عليه السلام، فالهمني ان قلت يا رب انت خاطبتني ام علي ؟ قال يا احمد انا شيء لا كالأشياء ، لا اقياس بالناس ولا اوصف بالشبهات خلقتك من نوري وخلقت علياً من نورك، فاطلعت على سراير قلبك فلم اجد في قلبك احب اليك من علي ابن ابي طالب، فخاطبتك بلسانه كيما يطمئن قلبك .

ثم التعليم والتعالم والتربية والتامد ، ومعلوم ان تربيته ، صلى الله عليه وآله وسلم، له ، عليه السلام ليس يقاس عليها تربية وشفقة، حتى ان الله ، صلى الله عليه وآله، كان قد اذن له، عليه السلام، ان يدخل عليه، متى شاء واينما كان وان كان عليه السلام، قد يبطل الدخول عليه ، ابتدر هو ، صلى الله عليه وآله، فدخل عليه واخبره بوحي الله تعالى ، واسراره واستودعه لاماناته واخباره .

واما النسب، فهو ابن عم رسول الله ، صلى الله عليه وآله ، من ابي طالب ، ومن البين الواضح ، ان ابا طالب ، كان اكثر حماية لرسول الله ، صلى الله عليه وآله ، واشد شفقة عليه واشمل تلطفاً به واجمل تعظفاً اليه من جميع عمومته وذوي قرابته ، ويكفيه فضلاً ورفعة، ان الله ما دام حياً لم يكن لاحد جرعة على رسول الله، صلى الله عليه وآله، لم يحتج صلى الله عليه وآله الى الهجرة من بلده واقاربه الى معاونته اباعده واجانبه ومعلوم ان الامور الخارجية انما تصير سبباً لاستحقاق المدح والثواب اذا كان صاحبها يراعى حقها ولا يفعل ما يجعلها شئناً له وعاراً عليه، واما اذا ضيعها ونقضها كان شينها عليه اكثر من زينها .

واما انکمالات النفسانیة ، فمن المشهور المتفق عليه بين الخاصة والعامة انه عليه السلام كان اعلم الامّة وافقه الائمّة، وكفى به شاهداً قول النبي ، صلى الله عليه وآله ، المشهور بين الجمهور ، انا مدينة العلم وعلى بابها ، وقوله ، صلى الله عليه وآله ، على اقتضاكم ، وقال هو نفسه، عليه السلام، والله لو كسرت لى الوسادة احكمت بين اهل التوراة بتوراتهم وبين اهل الانجيل باجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم ، والله ما نزلت من آية فى برٍّ او بحر اوسهل اوجبل اوسماء اوارض او ليل اونها ، الا وانا علم فيمن نزلت وفى اى شىء نزلت . وشهد ايضا به شاهدان من غيرها، وهما الخليفتان الاولان، كما نقلنا عنهما، وقال الامام الرازى وهو من افخر علمائهم واشهر فقائهم ، وغيره ايضا من علمائهم: ان جميع علماء الفنون ينتسبون اليه ويعتمدون فى فنونهم عليه ، حتى ان ابا الاسود مدون علم النحو ، دونه بامره ، وابن عباس الذى هو رئيس المفسرين، من تلامذته، وروى هو انه عليه السلام، حدثنى فى باء بسم الله الرحمن الرحيم ، من اول الليل الى الفجر، ولم يتم، وروى غيره ان حبراً من احبار اليهود مرّ به، عليه السلام، وهو يكلم اصحابه فتعجب من حسن فصاحته ورشاقة بلاغته، فقال : لو انك تعلمت الفاسفة لكان يكون لك شأن من الشأن ، فقال عليه السلام، له ما تعنى بالفاسفة ، اليس من اعتدل مزاجه ، صفى مزاجه ومن صفى مزاجه قوى اثر النفس فيه ومن قوى اثر النفس فيه، سما الى ما يرقيه، ومن سما الى ما يرقيه، فقد تخلق بالاخلاق النفسانية، ومن تخلق بالاخلاق النفسانية فقد صار موجوداً بما هو انسان دون ان يكون موجوداً بما هو حيوان، فقد دخل فى الباب الملكى الصورى وليس له غير هذه الغاية ، فزاد اليهودى حيرة على حيرته، فقال: الله اكبر يا بن ابي طالب لقد نطقت بالفلسفة بهذه الكلمات .

واقول : ان هذه الكلمات لقد اشتملت من اسرار الحكمة ودقائق الفلسفة على ما يحتاج شرحه لامحالة الى استيفاف كتاب منفرد يحتوى على جميع ابواب الحكمة وفنونها، وليعلم ذلك من بيده مفاتيح خزائن مكنونها وبين يديه مصالح ستاير مخزونها ، وكان عليه السلام، ازهد الناس ، لما تواتر من اعراضه عن لذات الدنيا مع اقتداره عليها ، روى ان ضراب بن ضمرة وصفه، عليه السلام عند معاوية فقال لقد رأيت فى بعض مواقف وقد ارخى الليل سدوله وهو قائم فى محرابه قابض على لحيته يتململ تمايل السليم ويبكى بكاء الحزين ويقول يا دنيا اليك عنى الى تعرضت ام الى تشوقت ، لاحان حينك، هيهات

عزى غيرى لاحاجة لى فيك فقد طلقتك ثلاثاً لارجعة فيها فعيشك قصير وخطرك يسير داملك حقير آه من قلّة الزاد وطول الطريق وبعد السفر وعظم المورد وخشونة المضجع .
وروى ايضا أنّه عليه السلام قال والله لدنياكم هذه اهون فى عينى من عراق خنزير فى يد مجذوم .

وروى أنّه عليه السلام كان اخشن الناس مأكلاً وملبساً وكان نعلاه من ليف ويرقع قميصه تارة بجلد واخرى بليف، وقل ان يأتدّم، فان فعل فيه لبح اوخلّ، فان ترقى فنبات الارض، واعلاه كان لبناً، وكان لا يأكل اللحم الا قليلاً، ويقول لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوانات، وقال عليه السلام فى بعض كتبه الى عمّاه له : لقد رقت مدرعتى هذه حتى استحيت من راقعها، وقال لى راقعها القها ...

وكان عليه السلام، اسخى الناس، فروى أنّه يوجد بما يجد، وروى ان الخاتم الذى اتاه فى الصلاة كان قيمته تساوى خراج الشام، وهو ستمائة او قار فضّة واربعة اوقار ذهباً، وكان عليه السلام اشجع الناس، فواحدة من ضرباته ضربة عمرو بن عبدود التى قال فيها رسول الله، صلى الله عليه وآله وسام، لضربة على عليه السلام يوم الخندق افضل من عبادة الثقلين الى يوم القيامة، وفيها سمع من السماء : لا فتى الا على لا سيف الا ذوالفقار، وكان الفتحة والظفر فى جميع غزوات رسول الله، صلى الله عليه وآله، بيده، وقال عمر : والله لو لا سيفه لما قام عمود الاسلام كما يأتى، ولم يعهد من شجاع لم يغلب قطّ الا هو عليه السلام ولا من بطل لم ينج قرنه غيره عليه السلام وقال ارباب السير ان قتيله عليه السلام كان علماً بين القتلى، وكان عليه السلام اذ اعلا، قد واذا وسط قطّ، كما تواتر نقل هذه جميعاً من نقلة انعامه فى كتبهم، وكان عليه السلام مع كمال بأسه وهيبته اخلق الناس، روى ان معاوية سأل صعصعة بن صوحان ان يصفه عليه السلام، فقال : كان فينا كاحدنا يأكل معنا ويشرب معنا ويجيئنا حيث ندعوه ويعطينا من خلقه ما نرجوه ومع ذلك كنّا نهابه مهابة الاسير المربوط للسيّاف الواقف على رأسه، وكان عيله السلام احلم الناس، وهذا معلوم من معاملته مع ابن ملجم وسعيد بن العاص ومروان بن الحكم وسائر اعدائه مع علمه بهم وقدرته عليهم كما يشهد به كتب السير .

وكان عليه السلام افصح الناس لساناً وابلغهم بياناً، فقال بلغاء العرب : ان كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق، ولا يخفى هذا من تدبر فى خطبه وتفكر فى كتبه، فلكل فقرة من فقرها يفيض منها من اودية العلم وينابيع الحكمة ما لا يتسع له برارى الصدور

ولا بحار القلوب .

وكان عليه السلام اعلم الناس بامور الحروب وتدير الامور وكان فيها كساير الاشياء مرجع الناس اليه في كروور الدهور .

وكان عليه السلام قادراً على خوارق العادات واي خارقة يكون اعظم من رد الشمس ثلاث مَرَّات ، مَرَّة في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله ، روى جماعة من الصحابة انَّه بنا رسول الله ، صلى الله عليه وآله ، في بيته ذات يوم وعلى عليه السلام ، عنده اذ نزل عليه الوحي وهو متكى على فخذه على عليه السلام ، ولم يتمحل حتى ضاق وقت صلاة العصر ، وكان على عليه السلام ، لم يصليها بعد ، فصلها جالساً بالايام ، فلمّا افاق رسول الله ، صلى الله وسلم من غشية الوحي وكان قد غرب الشمس ، قال لعلى افاتتك صلاة العصر ، فقال على عليه السلام ، كرهت ان احول بينك وبين استماع الوحي ، فصر اياماً ، فقال له ادع الله تعالى يرد لك الشمس حتى تصليها قائماً وانَّه ليحببك ، وقد كنت في طاعته وطاقه رسوله ، فدعا على عليه السلام فرجعت الى محل وقت العصر وجاء سطل ماء عليه منديل من السماء فتوضاً عليه السلام وصلها قائماً لوقتها ، ومَرَّتين بعد رسول الله ، صلى الله عليه وآله ، احديهما في مسيره الى صفين حيث بلغوا الى ارض بابل ، فارادوا ان يجاوزوا الماء واشتغل الاصحاح بتبعية الرحال والدواب ، وصلى هو العصر مع قوم من اصحابه ، فلم يفرغ اولئك من امورهم حتى غربت الشمس ، فتأملوا من ذلك ، فدعا على عليه السلام ، فردت الشمس الى موضعها من وقت العصر ، فاعاد الصلاة معهم جماعة مَرَّة بعد اخرى .

الثانية ، رواها جويرية بن مسهر ، قال اقبلنا مع امير المؤمنين عليه السلام من قتل الخوارج حتى اذا قطعنا ارض بابل حضرت صلاة العصر ، فقال عليه السلام ايها الناس هذه ارض ملعونة وقد عذبت مَرَّتين وهى متوقع الثالثة وهى احد الموتفكات ، وهى امير المؤمنين ، فنزل عليه السلام ناحية فتوضاً ثم قام فنطق بكلام لا احسبه الا كانه اول ارض عبد فيها وثن ، وانه لا يحل لنبي ولا اوصى نبي ان يصلى فيها ، فمن اراد منكم ان يصلى فليصل ، فمال الناس عن جنبى الطريق يصلون وامير المؤمنين مضى فقلت والله لاتبعن امير المؤمنين ولا قلدهن صلاتى اليوم ، فمضيت خلفه فوالله ما جزنا جسر سوراء حتى غابت الشمس ، فشككت فالتفت الى وقال يا جويرية اشككت ، فقلت نعم يا اباعبرانى ، ثم نادى للصلاة ، فنظرت والله الى الشمس قد خرجت من بين جبلين لها

صرب فیصلی العصر وصلیت معه، فامّا فرغنا من صلاتنا اعاد اللیل كما کان فالتفت الیّ وقال یا جویریة بن مسهر ان الله یقول فسیح باسم ربك العظیم ، وانسی سألت الله تعالی باسمه العظیم ، فرد علی الشمس .

ومن خوارق غرائب خوارقه قلع باب خیبر وهو اشهر من ان یذكر ، وروی أنّه عایه السلام بعد قلعه امسكه علی الخندق بیده حتی عبر علیه العسكر ، ومع هذا کان علیه السلام قائماً فی الهواء .

وكان علیه السلام عالماً بالوقایع الماضیة والآتیة وكان یخبر عن المغیبات ، من ذلك ما تضمّنه ثائفة روایات رد الشمس ثلاث مرات من اخباره عن ارض بابل بعدا بین ماضیین وآخر منتظر، واطهاره عن قلب جویریة شكّه الذی اضر .

ومن ذلك اخباره عایه السلام بما جرى بعده من آل ابی سفیان من انواع الظلم والعدوان علی جماعة من اصحابه کمیثم التمار وکمیل بن زیاد وقنبر مولاه والرشید الهجری وغير ذلك ممّا استفاض بالخبر وتواتر به كتب السیر .

واما الكمالات الجسمانیة وهی طاعة الله ورسوله وعبادته له تعالی ، فلا رب لاحد انّه علیه السلام كان اعبد الناس لله واطوعهم له ولرسوله ، صلی الله علیه وآله ، به شاهداً ودلیلاً اولاً مبینه فی مضجعه، صلی الله علیه وآله، وصیاته ایاه بذاته حین اراد الهجرة من مكة وقد احاط المشركون بداره لیقتلوه، فامرہ فبات فی فراشه حتی باهى الله به الملائكة ، فاوحی الی جبرئیل ومیکائیل انی آخیت بینكما جعلت عمر احد کما اطول من الآخر فایکما یؤثر صاحبه بالحیة ، فاختار کلاهما الحیة ، فقال تعالی : الاکتما مثل علی بن ابی طالب واخیت بینہ و بین محمد فبات علی فراشه یفدیه نفسه ویؤثر بالحیة اهبطا الی الارض فاحفظاه من عدوه، فنزلا، فكان جبرئیل عند راسه ومیکائیل عند رجليه فقال جبرئیل بخّ بخّ من مثاک یابن ابی طالب، یباهی الله بك الملائكة ، فانزل الله تعالی علی رسوله، وهو متوجه الی المدينة فی شأن علی بن ابی طالب «ومن الناس من یشری نفسه ابتغاء مرضات الله الآیة» ، رواه جماعة کثیر من علماء العامة .

ثمّ ثانیاً، جهاده بنفسه فی غزواته وجعله نفسه جنّة له دون طعون اعدائه حتی ان عمر لم یتماک فشهد حین نسبه علیه السلام رجل الی التیه والعجب، فقال عمر ، حق لمثله ان یتیه، والله لو لا سیفه لما قام عمود الاسلام ، وهو اقضى الامة وذو سابقتها وذو شرفها، رواه ابوبکر الانباری من علمائهم فی امالیه، وروی حذیفه بن الیمان ، أنّه

قال والله لو وضع جميع اعمال اصحاب محمد، صلى الله عليه وآله وسلم، فى كفة الميزان من ذبعت الله محمداً الى يوم القيامة ووضع عمل على عليه السلام فى الكفة الاخرى، لرجح عمله على جميع اعمالهم . ورووا ايضاً فى صحاحهم ان رسول الله ، صلى الله عليه وآله ، قال من اراد ان ينظر الى آدم فى عامه والى نوح فى تقواه والى ابراهيم فى حلمه والى موسى فى بليته والى عيسى فى عبادته فلينظر على بن ابي طالب .

وروى ايضاً انه عد منه عليه السلام فى ليلة الهيرير خمسمائة تكبيرة بكل تكبيره يحرم نافلة ويقتل باغياً . وبالجملة فهذه الفضائل وامثالها قد اجتمعت فيه عليه السلام واختص هو بها من بين الانام، واتفق على روايتها اكثر من الخواص والعوام، مالوا احاطت بها الابواب وانحازت كلها فى كتاب لكان كما قيل من غير ارتياب :

كتاب فضل ترا آب بحر كافى نيست

که تر کنند سر انگشت و صفحه بشمارند

وسئل بعض العلماء عن بعض فضائله، عليه السلام، فقال ما اقول فى فضل من لم يظهر فضائله، احبّاه تقيّة وخوفاً، واجتهد فى اخفاؤها اعداؤه حقداً وبغضاً ومع هذا فقد ملأ نقلها الخافقين وانقل حملها الثقلين .

واعلم ان علماء المخالفين قد اعترفوا بان فضائله عليه السلام فى جميع الجهات اكثر من ان يذكر او يعدّ ولم يساوه بل لم يقاربه فى شىء منها احد، وصنفوا فى ذلك مصنفات ورووا فيه روايات، منها عن ابن عباس قال قال رسول الله، صلى الله عليه وآله : لو ان الرياض اقلام والبحر مداد والجنّ حساب والإنس كتاب، ما احصوا فضائل على بن ابي طالب .

ومنها ما رواه الخوارزمي انه ، صلى الله عليه وآله ، قال ان الله جعل لآخى على بن ابي طالب فضائل لا يحصى، فمن ذكر فضيلة من فضائله ليقربها ، غفر الله له ما تقدّم من ذنبه، ومن كتب فضيلة من فضائله لم يزل الملائكة يستغفرون له ما بقى لتلك الكتابة رسم ، ومن استمع فضيلة من فضائله غفر له الذنوب التى اكتسبها بالسمع ، ومن نظر الى فضيلة من فضائله غفر له الذنوب التى اكتسبها بالنظر ، ثم قال : النظر الى على عليه السلام عبادة ، ولا يقبل الله تعالى الايمان لعبد الا بولايته والبراءة من اعدائه . ومع هذا يفضاون عليه ابابكر وصاحبيه فى الثواب عند الله بل ويعذرون معاوية فى منازعة ابيه وبقولون لا منافاة كثرة جهات الفضل والاسباب وقلّة المدح عليها والثواب ، ولقد ران

على قلوبهم العناد والجهالة وغشيت ابصارهم غشاوة الضلالة الى ان عميت عن المدائح
والمنشآت الاعلى الاسباب والجهات ، فهل يكون من له ادنى عقل او اقل شعور ، يمدح
عارياً من الفضل ويترك من هو بالفضل مستور ومشهور ، ألم يسمعو الله تعالى ، يقول :
«هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب^١» ويقول : «ما
يستوى الأعمى والبصير ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور وما يستوى الأحياء
ولا الأموات» ان الله يسمع من يشاء وما انت بمسمع من فى القبور^٢» ويقول : «فضل الله
المجاهدين على القاعدین اجرا عظيماً^٣» ويقول : «ليس للانسان الا ما سعى^٤» الى غيره
من الآيات المحكمات : «افلا يتدبرون القرآن ام على قلوبهم اقفالها^٥» وايضاً فمن اين
علموا ان ثواب ائمتهم اكثر ، انزل عليهم من الله وحى ام وصل اليهم من رسوله خبر :
«قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين^٦» ، «كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون^٧» .
واما طريق النص فالنص من الله ورسوله ، صلى الله عليه وآله ، على امير المؤمنين
عليه السلام ، متواتر بالعين والمعنى جميعاً ، بيان ذلك ان النص قسماً :

احدهما - النص الجلى ، وهو الذى دلالاته صريحة على المطلوب مستغنية عن شرح
لشئء محجوب ، فمنه قوله ؛ صلى الله عليه وآله ، على امامكم وخليفتي عليكم من بعدى .
وقوله ، صلى الله عليه وآله : سلّموا عليه بامر المؤمنين .
وقوله ، صلى الله عليه وآله : انت الخليفة من بعدى .
وقوله ، صلى الله عليه وآله ، وهو اخذ بيده عليه السلام : هذا خليفتي فيكم من بعدى ،
فاسمعوا له واطيعوا .

وقوله ، صلى الله عليه وآله ، وقد جمع بنى عبدالمطلب فى داره فاضافهم ، فقال :
من بايعنى ، فهو وزيرى واخى ووصيى وخليفتي من بعدى ، فعل ذلك ثلاثة ايام ، وفى كل
ذلك ، قال على عليه السلام : انا ، قال : انت ، ولم يبايع غيره .
وقوله ، صلى الله عليه وآله ، لعمّار بن ياسر ، يا عمّار ان رأيت عليّاً قد سلك وادياً ،
وسلك الناس كلهم وادياً ، فاسلك مع على ، فانّه ان يدلك فى ردى ولم يخرجك من هدى ،
يا عمّار ، ان طاعة على عليه السلام ، من طاعنى وطاعنى من طاعة الله ، تعالى .

- | | | |
|-------------------|-------------------|-------------------|
| ١ - س ٣٩ ، ي ١٣ . | ٢ - س ٣٥ ، ي ٢١ . | ٣ - س ٤ ، ي ٩٧ . |
| ٤ - س ٥٣ ، ي ٤٠ . | ٥ - س ٤٧ ، ي ٢٦ . | ٦ - س ٢٢ ، ي ٦٥ . |
| ٧ - س ٨٣ ، ي ١٤ . | | |

وقوله ، صلى الله عليه وآله ، الحق مع علي^٣ . وعلى مع الحق ، لن يفترقا حتى يردا على الحوض .

وقوله ، صلى الله عليه وآله : على امير البررة وقاتل الفجرة ، منصور من نصره مخذول من خذله ، الا وان الحق معه ، الا وان الحق معه ، الا وان الحق معه .

وقوله : صلى الله عليه وآله : يا على انت سيد المسلمين وامام المتقين وقائد الفر^٣ المحجلين ويعسوب الدين .

وقوله ، صلى الله عليه وآله : من ناصب علياً الخلافة بعدى فهو كافر وند حارب الله ورسوله .

وقوله ، صلى الله عليه وآله : من عُدَّة طارقهم ، ان علياً مني وانا من على ، ولا يؤدي عنى الا انا او على ، وغير هذه مما لا يحصى كثرة ولا تعدد وفرة ، وروى اكثرها علماء العامة في كتبهم الصحاح ، بطرق متعددة ، منها ما هو متواتر بالعين ، ومنها ما تواتر معناه ورواياتهم حجة لنا وعليهم وهو مستغن عن ابيان ، وروايات الشيعة ايضا متواترة فيما بينهم وحجة بالغة ، مثل روايات مخالفهم ، لان عددهم في كل زمان على الاتصال الى زمن النبي ، صلى الله عليه وآله ، كان اضعاف عددا التواتر ، وذلك لا ريب فيه لاحد فانفاق هؤلاء الجمع الكثير والجم الغفير على رواية امر ان كان صادقا فممكّن لا محالة ، لان^٣ الصديق نفسه ، وابتغاء مرضاة الله ، تعالى والرغبة في ثوابه ، كل منها وحده كاف داعيا اليه وباعثا عليه عن مواطاة كان ذلك ومواضعة بينهم او عن اتفاق ، واما ان كان كاذبا فهو ضرورة على كلا التقديرين في حد الامتناع ، لانه ليس اليه من دواعي الصديق داع ، فان كان البتة فانما يجب ان يكون قد دعاهم اليه رغبة في الدنيا او تقيّة من العدى ، وهو ايضا ممتنع ، لان ائمة الشيعة الذين يروون تلك النصوص ، لم يكونوا قط ذوى شوكة في الدنيا ولا اولى دولة فيها ، بل انما كانوا اما مقهورين مقتولين او مستورين مخذولين ، وقد غضب اعداؤهم الجاه والدول وانقطعت اليهم الوجوه والميل ، وكان الشيعة مقيلين مشرّدين عن بلادهم مطردين ، فلو فعلوا ذلك لذلك لوجب ان يفعلوه لاولئك طمعا في دنياهم او خوفا من اذاهم ، على ان هؤلاء الرواة من الشيعة ، او كان ما فعلوا عن مواضعة بينهم ومواطاة ، فلا يخلو ان ذلك منهم باجتماع في مكان او تكاتب من البلدان ، واكثر هؤلاء متباعدة البلاد متفرقون في الاقطار والابعاد ، وهم مع هذا متناكرون

غير متعارفين ، والتواطؤ بين امثال هؤلاء من المحال المستبين، على انه لو وقع ايضاً ، لاستحال ان يستتر ولا يذكر، لان هذه الافعال اشياء عظيمة وامور جسيمة، واعداءهم كانوا دائماً متفحصين عن احوالهم مستفسرين عن خبايا افعالهم .

والثاني - النص الخفي ، وهو الذي يستدعى شرحاً ما وان كان للفظه فقط، فاما من القرآن المجيد، فمنه قوله الحميد: «انما وايحكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكاة وهم راكعون^١» فانما نزلت في علي، عليه السلام، كما روته المخالفون بطرق متعددة ، وهو الذي فعل ذلك، ووجه دلالتها ان كلمة انما للحصر ، والمراد بانولي هو الاولى بالتصرف في الامور ، كما هو شأن الله تعالى ورسوله بدلالة مقارنته بولايتهما وعدم مناسبة ساير معانيه كالمحب والناصر والمعتق والمعتق وغيرها لعدم انحصار شيء منها في الله ورسوله ، صلى الله عليه وآله ، بل يشترك فيها المسلمون والملائكة بل وغيرهم ايضاً قد يشاركونهم فيها .

ومنه قوله سبحانه : «اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم^٢» فان المراد باولي الامر ليس الا المعصومين الذين لا يساويهم غيرهم في شيء من الفضائل ، لامتناع تفويض امر المساوي الى مثله، وامره بطاعته، فضلاً عن الأفضل بالنسبة الى المفضل ، كما تقدم في اوائل هذه المباحث .

ومنه قوله ، تعالى : «كونوا مع الصادقين^٣» فان الامر بالكون مع الصادقين ، لا يجوز الا بعد علم المأمور بصدقهم ، ولا يحصل هذا العلم كلياً الا بعد العلم بكونهم معصومين ، لجواز كذب غيرهم ، ولان المطابق منصرف الى اكمل افراده ، لكون المطلق اي في جميع الامور لا يكون الا مع الصادق المطلق وهو المعصوم الذي لم يختلف في صدقه حتى مخالفه . ومنه قوله ، تعالى : «ليس البر^٤ بان تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى واتوا البيوت من ابوابها^٥» لما تواتر بين الخاصة والعامة من قوله، صلى الله عليه وآله ، انا مدينة العلم وعلى بابها، فاذا كان على هو الباب، كان من سواه كلهم ظهوراً والمتشبهون بذيل فضله هم الاتقياء الأبرار ، والمتمسكون بغيره هم العاصون الفجار .

ومنه قوله، تعالى: «افمن يهدى الى الحق احق ان يتبع امَّن لا يهدى الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون^١» فان امير المؤمنين والائمة من ولده الطاهرين، صلوات الله عليهم اجمعين، كانوا جميعاً هادين للناس كافة مواليتهم ومعاديتهم، مرجعاً للخلفاء والامراء، وقضاتهم ورعاياهم، في مسائلهم وفتاويهم وهو امر رئيس بمستور على من نه ادنى تتبع بالاخبار والسير، واقل شعور، بخلاف غيرهم، فانهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون سبيلاً وكان رجوعهم فيما اشكل عليهم الى آل محمد، صلى الله عليه وآله، مع غاية عداوتهم ونهاية بفضهم، هذا ابوبكر وعمر، قد تقدم منهما اعترافات، ومن اوليائهما في ذلك روايات فضلاً عما يأتي، ان شاء الله تعالى، وما لا يأتي ممّا او اشتغلنا بروايتها من هذا القبيل لاضطررنا الى تصنيف كتاب ليس له عديل، وهذا معاوية واشباهه من ذويه في كل ما اضطروا اليه ووقعوا فيه، وكان مرجعهم آل محمد، صلى الله عليه وآله، كما تواتر في ذلك روايات العوام، ونظير هذه الآية قوله تعالى: «هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون^٢» وقوله: «افمن يمشى مكباً على وجهه اهدى ام من يمشى سوياً على صراط مستقيم^٣» وقوله: «وما يستوى الاعمى والبصير^٤» وامثال هذه الآيات في القرآن كثير فانها جميعاً تشهد بان العلماء البصراء الهداة انما يكونون هم اعلام التقى ومنازل الهدى، لا من يحلهم الجهالة والضلالة وعلى ابصارهم غشاوة العمى.

واما من السنّة فمنها - حديث غدير خم المتواتر بين الخاصة والعامة، رواه من رواة العامة الطبري من خمسة وسبعين طريقاً، وابن عقدة من مائة وخمسة طرق، وغيرهما، من مائة وخمسة وعشرين طريقاً، وقيل انّه لم يرو في الشريعة خبر متواتر اكثر طرقاً منه، وقال ابن المغازلي الشافعي في كتاب المناقب: هذا حديث صحيح عن رسول الله، صلى الله عليه وآله، لا اعرف له علّة، قد ترد على عليه السلام، بهذه الفضيلة لم يشركه فيها احد، وبيانه انّه لمّا انصرف رسول الله، صلى الله عليه وآله، من حجّة الوداع نزل عليه جبرئيل عليه السلام، ثلاثة ايام بنصب على عليه السلام، وهو، صلى الله عليه وآله، بلبث في ذلك انتظاراً لتأكيد من الله، تعالى، وضمن العصمة من الناس لمّا كان يعلم من

١ - س ١٠، ي ٣٥.

٢ - س ٣٩، ي ١٢.

٣ - س ٦٧، ي ٢٢.

٤ - س ٣٥، ي ٢٠.

بغض قوم من اصحابه وشدة عداوتهم له ، عليه السلام ، حتى اذا باغ المنزل المعروف
 بفدير خم ، انزل الله عليه : « يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم تفعل فما
 بلغت رسالته والله يعصمك من الناس^١ » فنادى : الصلاة جامعة وخرج اليه ، فامر ،
 صلى الله عليه وآله ، فرفع له شبه منبر من رحال البعيرا ومن الدوحات والشوك ففى يوم
 شديد الحر وظال له ، صلى الله عليه وآله ، من الشمس بثوب القى على شجر ، ومن الناس
 من يضع رداءه على راسه ، ومنهم من يضعه تحت قدمه من الحر فخطبهم ، ثم قال الستم
 تعلمون اننى اوتى بكم من انفسكم ؟ قالوا بلى ، قال الستم تعلمون اننى اولى بكل مؤمن
 من نفسه ، قالوا بلى ، فاخذ بيد على عليه السلام ، وقال : فمن كنت مولاه فعلى مولاه اللهم
 وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره ، واخذل من خذله ، فقال عمر بن الخطاب :
 بخ بخ لك يا بن ابي طالب ، اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة ، فانزل الله تعالى :
 « اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الاسلام ديناً^٢ » ووجه دلالة ،
 ان المراد بالمولى فيه انما هو الاولى بالتصرف فى الامور ، كما فى الآية الكريمة ، بدلالة
 عطفه وتفريعه على اولى بكم واولى بكل مؤمن ، بل تعقيبه وحده منه ، فان المراد به لا
 محالة ذلك ، وبدلالة تهنية عمر له عليه السلام ، ودلالة تشديد الله ، تعالى فى تبليغه وضمائه
 عصمته ودلالة اكمال الدين واتمام النعمة والرضى بالاسلام ديناً بسببه ودلالة هذه المبالغة
 والتضايق فى امره من تبليغه فى عرض الطريق فى مثل ذلك الوادى ويوم بذلك الحر .
 وتواتر روايته فى كتبهم الصحاح ، والاهتمام التام بروايته وشهادة علمائهم باختصاصه
 بعنى عليه السلام ، فان شيئاً من هذه الدلائل لا يلىق بغير معنى الامامة والخلافة ، هذا لا
 يجوز ان يشبهه الا على من طبع الله على سمعهم وابصارهم وقلوبهم كمن منع كون المراد
 بالمولى هو الاولى ومن منع تواتر هذا الخبر ، والحمد لله على حجته البالغة .

ومنها ما رواه المخالفون عن رسول الله ، صلى الله عليه وآله ، ان الله قال : من ظلم علياً
 مجلسى ، وبرواية اخرى مقعدى هذا بعد وفاتى فكانت جحد نبوتى ونبوة الانبياء قبلى ،
 ووجه الدلالة ؛ ان المراد بالمجلس او المقعد ، ليس الا مرتبة خلافة الله ، تعالى وسفارته ،
 لا المكان الذى جلس فيه ، وهو ظاهر .

ومنها الحديث المتواتر بين الفريقين أنَّه، صلى الله عليه وآله، قال لعلي: عليه السلام، انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي، وجدة دلالة: ان هارون كان وزير موسى واخاه ورئيس قومه وخليفته في غيبته الى طور سيناء وكان ايضاً نبياً، واثبت جميع ذلك لعلي، عليه السلام من نفسه واستثنى منه النبوة، فبقى الباقية على ثباتها، ويأتي، ان شاء الله، في الفصل الآتي نصوص اخرى اعم دلالة منها، وهذه وتلك جعلتها قليل من كثير ما روته العامة خاصة من نصوص خلافة ائمتنا الاثنى عشر، صلوات الله عليهم ما اختلف الشمس والقمر.

واعلم: ان هذه النصوص انما صارت خفية في هذه الازمنة من تواتر مجادلات متكلميهم وتهاجم شبهات معانديهم او من خلاف بعض الكلمات من محدثيهم، والا كانت كلها لاهل ذلك الزمان جلية واضحة، لا يشكون في شيء منها، كما يشهد له اعترافاتهم المروية بغير هذه الروايات، والعجب كل العجب من هؤلاء الفضلاء الحمقاء انهم معترفون بصحة هذه الروايات وامثالها وصراحة دلالتها، ومع هذا يرفضونها جميعاً او ينتقصون منها بمنوع او تأويلات من اوجهها ما ذكرنا ويتشبهون في مذهب ائمتهم باجماع قد علمت حاله وثبت مآله: «لهم قلوب لا يعقلون بها ولهم اعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها، اولئك كالانعام»^١، «بل هم اضل سبيلاً»^٢.

واما طريق المعجزة فمعجزاته عليه السلام، اكثر من ان تحصى واوفر من ان تردى، منها ما مضى، ومنها ما هو بين كلا الفريقين مشهور وفي مصنفاتهم مشحون مسطور، فقد ثبت اذن من الطرق الاربعة جميعاً، ان الامام والخليفة بعد رسول الله، صلى الله عليه وآله، انما هو اخوه وابن عمه، علي بن ابي طالب، امير المؤمنين صلوات الله عليهما وعلى آلهما الطاهرين، والحمد لله افضل حمد الحامدين.

الفصل الرابع

في اثبات امامة بقيّة ائمة الهدى من بعده وسادة الوري من ولده وحصرهم في اثني عشر من بين كافة البشر، عليهم افضل الصلاة والسلام، ولهم منتهى الفضل والاکرام، وذلك من الطرق الاربعة جميعاً.

اما طريق النص ، فالنصوص المتواترة بين الشيعة من كل امام على الذي بعده ومنهم ومن رسول الله ، صلى الله عليه وآله ، على مجموع الاثنى عشر .

منها - قوله ، صلى الله عليه وآله ، لابي عبد الله الحسين ، عليه السلام : ابني هذا امام ، ابن امام ، اخو امام ابو ائمة تسعة ، تاسعهم قائمهم .

ومنها - حديث اللوح الذي نزل به جبرئيل ، عليه السلام ، على رسول الله ، صلى الله عليه وآله ، فيه اسماء الائمة الاثنى عشر والقابهم ، عليهم السلام ، واعطاءه فاطمة ، عليها السلام .

ومنها - غيرها مما امتلأت بها كتبهم ، وبالنصوص المتواترة بين العامة ايضاً من طرقهم وهم ايضاً قد اعترفوا بها ولا يستطيعون عن انفسهم ردها ، وقد صنفوا في فضائل ائمتنا عليهم السلام ، مصنفات ، ورووا في مناقبهم اخباراً وروايات مالم يروا ان الشيعة من ذلك جزء من عشرين ، بل ولا جزء من مئتين ، لكنهم يحتالون للفرار منها بتأويل لفظ الامام الى العالم والرئيس والمقتدى في الدين ، دون خلافة المساميين وقد عموا عن ان رجلاً اذا كان رئيساً ومقتدى في الدين بنص من الله ورسوله فاي خلافة يبقى لخلفائهم الا انهم منصوبون من جانب رعاياهم ، فهل يكون ، نصب الرعية اعظم من نص الله ورسوله : « ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة » وصموا عن ان لفظ الخليفة ايضاً متواتر في طرقهم الصحيحة عندهم وكتبهم انصحا بزعيمهم ، من ذلك حديث مسروق حيث قال : بينا نحن عند عبد الله بن مسعود ، اذ يقول لنا شاب هل عهد اليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة ؟ قال انك لحدث السن ، وان هذا شيء ما سألني عنه احد ، نعم عهد الينا نبينا ، صلى الله عليه وآله ، ان يكون بعده اثني عشر خليفة عدد نقيب بني اسرائيل .

ومنه مارووه من عدة طرق ان الله قال ، صلى الله عليه وآله : ايها الناس اني تارك فيكم الثقليين خليفتي ان اخذتم بها لن تضلوا بعدي ، احدهما اكبر من الآخر كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء والارض ، وعترتي اهل بيتي ، الا وانهما لم يفترقا حتى يردا على الحوض ، اذكر كم الله في اهل بيتي اذكر كم الله في اهل بيتي اذكر كم الله في اهل بيتي .

ومنه مارووه ايضاً من عدة طرق يكاد ان يكون متواترة عنه ، صلى الله عليه وآله ، بالفاظ فيها قليل اختلاف ان امر الناس لا يزال ما ضيامتي يبقى فيها اثني عشر خليفة

كلهم من قريش .

ومن النصوص المروية من طرقهم الصحيحة عندهم، أنه قال، صلى الله عليه وآله،
 قال : ليلة اسرى بى الى السماء ، قال لى الجليل، جلا جلاله : من خلفت فى امّتك ؟ قلت
 خيرها، قال : على بن ابي طالب ؟ قلت : نعم، يا رب، قال : يا محمد، اننى اطّاعنت على
 الارض اطلاعة ، فاخترتك منها، فشقت لك اسماً من اسمائى، فلا اذكر فى موضع الا
 ذكرت معى، فاتا المحمود، وانت، محمد، ثم اطّاعنت الثانية، فاخترت منها عليّاً وشقت
 له اسماً من اسمائى، فانا الاعلى وهو على، عليه السلام، يا محمد، انسى خلقتك وخلقت
 عليّاً وفاطمة والحسن والحسين والأئمة من ولده من نور من نورى وعرضت ولايتكم
 على اهل السماوات والارض، فمن قبلها كان عندى من المؤمنين ومن جعدها، كان عندى
 من الكافرين ، يا محمد، لو ان عبداً من عبيدى عبدنى حتى ينقطع اوبصير كالشن البالى،
 ثم اتانى جاحداً لولايتكم ما غفرت له حتى يقر بولايتكم ، يا محمد تحب ان تراهم ؟
 قلت نعم يا ربّ ، فقال لى التفت نحن يمين انعرش ، فالتفت ، فاذا اهلـى وفاطمة
 والحسن والحسين وعلى بن الحسين ومحمد بن على وجعفر بن محمد وموسى بن جعفر
 وعلى بن موسى ومحمد بن على وعلى بن محمد والحسن بن على والمهدى فى ضحضاح من
 نور قيام يصلون وهو فى وسطهم يعنى المهدى كأنه الكواكب الدرى، وقال يا محمد
 هؤلاء الحجج وهو التائر عن عترتك، وعزتى وجلالى انه الحجة الواجبة لا وياىى والمنتقم
 من اعدائى .

واما طريق الافضية ، فلما تواتر بين الفريقين ان كل واحد منهم ، صلوات الله
 عليه، كان فى زمانه افضل اهلـه واعلمهم واعبدهم واورعهم وازهدهم واشرفهم نسباً
 واعلاهم حسباً واحلاهم بالفضائل واخلاهم من الرذائل، مرجعاً لعلمائهم فى المشكلات
 والمسائل ، مرجواً لامرائهم فى معضلات الوسائل، ولم يكن لواحد منهم رجوع الى غيرهم
 ولا رجاء فى خيرهم ، وكان اعدى اعدائهم فى كل زمان مع عتوهمته وعلو سطوته ،
 منهم فى حساب ومن بأسهم فى ارتقاب ، هذا معاوية وذويه وهنه وآل ابيه ، وهذا
 آل عباس وحشدهم من الناس مع تهينة عدتهم وتمادى مدتهم وكمال شدتهم ، كيف كانوا
 يمالحون آل محمد، صلى الله عليه وآله، وبماشونهم مع كونهم دائماً يعاندونهم ويعادونهم
 كما شهدت به كتب السير واخبارهم ونقل آثـارهم ، واعترفت به علماء اصولهم وفقهاء
 فروعهم .

واما طريق العصمة، فواجوب عصمة الامام وانتفاها من غيرهم، عليهم السلام باتفاق اهل الافاق .

واما طريق المعجزة، فلما تواتر من معجزاتهم في كتب مؤلفيهم وربما يروى جملة من ذلك عند مخالفهم، ولو اردنا من كل واحد منهم عليهم السلام، ذكر معجزة واحدة لاضطررنا الى تصنيف كتاب عليحدة، مع ان فيما ذكرنا كفاية من ذلك، فمن اراد فليطلبها من هنا لك .

الفصل الخامس

في بيان غيبة صاحب الزمان ووجوب بقائه الى بقاء المكلفين صلوات الله عليه، وعلى آباءه الطاهرين .

اذ قد ثبت بحمد الله تعالى، امتناع خلو الارض من حجة الله على خلقه ما بقي من التكليف اثر، وانحصار عدد الائمة في الاثنى عشر، فوجب من هذا بقاء الامام الثاني عشر سمي النبي المقلب بالمهدي المكنى بابي القاسم، صاوات الله عليهم، واذ ليس شاهداً معروفاً بين الناس ورؤس اشهادهم، فلا محالة محجوب عن معرفتهم وبصائرهم، او مستور عن ابصارهم غائب عن بلادهم ائى ان يأذن الله، تعالى له في الظهور ويظهر به حق كل مستور ويعزّز بعزّته كل عزيز مقهور ويذلّ بنصرته كل ذليل منصور .

واما النصوص في هذا فمتواترة بين المؤلف والمخالف، كما فسى ساير المطالب السوائف منها ما تقدم ومنها ما في كتبها استطر وارسم .

واما سؤالهم عن منفعة وجوده في غيبة جنابه، فقد تقدم مع جوابه، ونعم ما قال في هذا المعنى، والدى «قدس الله سره واصلح امره» .

آن شاخ گل ارچه هست پنهان زچمن از فیض وجود اوست گلشن گلشن
خورشید اگرچه هست در ابر نهان از پرتو اوست باز عالم روشن

واما استبعاد طول عمره، عليه السلام، فينجأ بتذكر المعمرين من ساير الانام والله الحمد، منتهى الحمد وغايته وله الشكر وفاء فضله وكفايته .

الفصل السادس

في احوال ائمة الجور والضلال عليهم اشدا للعة واعظم الوبال

اذ قد سبق فيما سبق امتناع اجتماع المتقابلين في محل واحد، فالايمان الخالص

والمحبة الخالصة بالله وبانبيائه وخلفائه، لا يمكن ان يثبت في قلب واحد الا بعد ماخلص من شوب محبة اعدائهم والرغبة اليهم خلوصاً محضاً لا يشوبه شائبة منهم اصلاً^١ لان الله وحججه هم الحق المبين وعدوهم الباطل انيقين، فما بقى في القلب من محبة الباطل ام يخلص فيه الحق الا مشوباً به كالماء الفاتر والتمر البسر والاولوان المتوسطة بين السواد والبياض، هذا دليل عام لعموم الاعداء، واما خصوص اعداء الامام، فلان ان الذين كما يحتاج الى المرسل والرسول كذلك الى حافظه نه من الزال والافول، فنسبة الثلاثة اليه نسبة واحدة في الحاجة والضرورة، فكما ان جاحداً الاولين يجب البراءة منه، فكذلك من جاحداً الثالث وكما ان مثبت الله وخلفائه ومحبيهم والمتشبهين بهم مؤمن كذلك كل من جحد الله او احداً من انبيائه وخلفائه وعاداهم وتخلف منهم فهو كافر يجب البراءة منه واللعنة وكذلك كل من اعان على ذلك اورضى به فضلاً عن قاتلهم وعاندهم وازالهم عن مراتبهم واسس اساس ذلك وبنى عليه بنيانه، فانه لامحالة اخيب صفقة واشد حسرة والتبري منه اوجب رتبة واعظم اجرة، هذا ما يدل عليه العقل .

واما الدلائل عليه من النقل فمن ذلك ما مضى من قوله تعالى، في الحديث المشتمل على الاسماء ومن قوله، صلى الله عليه وآله، قبل ذلك من ناصب عايماً فهو كافر، ومن ذلك قوله تعالى: «ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون»^١ ومنه قوله تعالى: «ان الله لعن الكافرين واعدهم سعيراً»^٢ الى غير ذلك من الآيات المحكمات والسنن المتواترات بن الخاصة والعامة، فالثلاثة المتقدمة والرابع المنازع والخامس القاتل وسائر المتفلسين من بنى امية وبنى العباس واعوانهم واوليائهم من سائر الناس، اولئك هم الكافرون لانهم جميعاً عادوا آل محمد، صلى الله عليه وآله، ونازعوهم وقتلوهم وقطعوهم، ولم يحكموا بما انزل الله فيهم وظلموهم حقوقهم واعانوا على ذلك ودعوا اليه ورضوا به، فقد كفروا جميعاً وضلوا ضلالاً بعيداً واستحقوا من الله لعناً وبئلاً واستوجبوا عذاباً اليماً .

هذا حال من فرط فيهم ومثله حال من افرط فيهم، فان هؤلاء ايضاً قد خالفوا ما انزل الله وتعبدوا حدوده، واما حال اتباع هؤلاء الفرق الذين لم يعاندوا ولم ييفضوا او فعلوا ذلك ولكن لشبهة اضللتهم وعثرة اسقطتهم، فان كانوا في ذلك مقصرين فهم

مأخذون بقدر تقصيرهم ، ولكن اقل من الاولين ، وان لم يقصروا بل كانوا مستضعفين فان كانوا بحيث لو وضع الحق عندهم ما اتبعوه ، فهم ايضا ملحقون بالاولين وان كانوا يتبعون الحق لو بلغوه ، فلهم من الله رجاء الرحمة والحق بالمؤمنين .

فان قيل: لو كانوا هؤلاء كافرين، لجرى عليهم احكام الكفر من منع الموارثة والمدافنة والصلاة عليهم واخذ الغنيمة واتباع المدبر وغير ذلك ، وانتم لا تقولون به ولا فعله امير المؤمنين عليه السلام، حين تولّى امورهم .

قلنا : اولاً ان احكام الكفر مختلفة اختلاف انواعه كالحربى والذى بالاتفاق .
وثانياً : ان تولّى امير المؤمنين عليه السلام، ليس خلافة وولاية يتمكن معها مما يريد من اجراء احكام الله تعالى، كما انزل واقامة حدوده كما احكم، وهذا شىء واضح من نهيهِ عن صلاة التراويح وغوغاه الناس : بواعمره ، ثم ودعه اياهم على ما يرضاه ، فلعله عليه السلام او تمكن منهم اجرى عليهم احكام المحاربين واشد، ونحن ايضا انما لا نقول به لذلك، فقد ثبت من جميع ما قلنا عقلاً ونقلًا من طرقهم وحدها فضلاً عن طرقنا ان الامامة من اصول الدين ، والحمد لله رب العالمين .

الفصل السابع

فى ذكر قليل من كثير مطاعن ائمة الضلال من صحاح طرقهم المروية عندهم من ثقات الرجال ، مما يؤيد ما ذكرنا من كفرهم ويشيد ما تقدّم من فضل ائمة الهدى وفخرهم ، صلوات الله عليهم، من ذلك ما صحّ عندهم بعدة طرق ان امير المؤمنين عليه السلام، لمّا ابى عن بيعه ابى بكر، ذهب عمر بامرّه مع جماعة من اصحابه وجمعوا انحطب على باب على عليه السلام، وفعلوا ما فعلوا كما تقدم من وعيد الاحراق وكسر الباب وضغطه فاطمة عليها السلام بين الباب والجدار والقائنها على وجهها واسقاط جنينها وقتله وضربها بالسوط ، ثم جرّ على عليه السلام الى ابى بكر ، واكرهه على بيعته . فلينظر الناظر الى هؤلاء الرؤساء باى حق فعلوا ذلك، والى هؤلاء العلماء ، وكيف سوغوا لهم هذه

١ - ومن يستبعد ما قاله المؤلف فى مطاعنهم يجب عليه التفكير فى امر الحسين «عليه السلام» واولاده واصحابه كيف قطعوا ابدانهم بالسيف ارباً ارباً وجعلوا رؤوسهم على القناة وهذه كلها مستبعد ولكن ليس من الاعراب ببعيد .

انمسالك ، وهم معترفون بان خلافة ابى بكر ليس من عند الله ولا من رسوله ، صلى الله عليه وآله ، بل انما فعله هم انفسهم ، ومع هذا كانت فلتة توجب قتل من عاد الى مثلها ، وعلى عليه السلام ، باعترافهم وصحاح رواياتهم خليفة الله وخليفة رسول الله ، صلى الله عليه وآله ، وامام الهدى وعلم التقى وسيد الورى واحب الناس الى الله ورسوله وصاحب لوائه فى الدنيا والآخرة ، وباب مدينة العلم وساقى الكوثر ، ورووا عنه ، صلى الله عليه وآله ، انه خير البشر ، من ابى فقد كفر ، ومن ناصبه الخلافة فهو كافر ومحارب لله ورسوله .

وعنه ، صلى الله عليه وآله : من آذى علياً فقد آذانى . ومن آذى علياً فقد بعث يوم القيامة يهودياً او نصرانياً .

وقد قال الله تعالى : «والذين يؤذون رسول الله لهم عذاب اليم^۱» وقال الله تعالى : «ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله فى الدنيا والآخرة واعداً لهم عذاباً مهيناً^۲» فهؤلاء باعتراف انفسهم فجرة كفرة على حد التهود وانتصر ، مستحقون اللعن والعذاب الاليم والعذاب المهيمن ، وهم فى سكرتهم يعمهون ، يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون .

ومن ذلك ما صحَّ عندهم ايضاً بعدة طرقهم ان ابابكر وعمر قد اخذا من فاطمة ، عليها السلام ، فذك التى كان قد اعطاها ابيها رسول الله ، صلى الله عليه وآله ، وتصرفت فيها وكانت فى تصرفها منذ اعطيها ورداً . اتصرفها ومنعها ارثها من ابيها ، لحديث ادعاه ابوبكر وصدقه عمرو ورجل آخر : «انا معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة» مع مخالفته تصرفها السابق ومخالفته صريح القرآن فى عتدة مواضع ومناقضته ما فعلاه انفسهما حيث اختلف على عليه السلام ، والعباس فى بئلة رسول الله ، صلى الله عليه وآله ، وسيفه وعمامته ، وتحكما اليهما فحكما بها اعلى عليه السلام ، ميراثاً كما رواه ثقاتهم واستشهداها على دعواها ، فاشهدت علياً والحسن والحسين وام ايمن ، فكذباهم جميعاً ورداً ادعواها والشهادة ، لان ثلاثة من الشهود اقرباؤه يجثرون النفع لانفسهم والرابعة امرأة لا يقبل قولها مع اعترافهم بان الأربعة من اهل البيت الذين اذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً ، وانهم مع القرآن لن يفرقوا ابداً ، وان الحق مع على وعلياً مع الحق كما تقدما ، وان ام ايمن كان النبى ، صلى الله عليه وآله ، قد اخبر انها من اهل الجنة ، ومع اعتمادهم على حديث روته عايشة وآخر حفصة : كل اخلافة ابيها ، واذاها وتاذت منهما ستة

اشهر حتى ماتت وغضبت واوصت ان تدفن سرّاً لئلا يشاهدها، وقد قال الله ، تعالى ، مضافاً الى ما مضى آنفاً : «والذين يؤذّن المؤمنین والمؤمنات بغير ما اكتسبوا فقد احتملوا بهتاناً واثماً مبيناً^١» وقد صح عندهم أنّه قال، صلى الله عليه وآله : فاطمة بضعة منى من آذاها فقد آذاني، ومن ذلك قول عمر : خلافة ابی بکر كانت فلتة «الى آخره» كما مضى، فان صدق فالاول كان من الفاصبين والا فهو عند الله من الكاذبين، وعلى اى تقدير كيف يصالح لخلافة الله ورسوله وتولّى امور عباده من غضب حقهم وقد حمل ظلماً، او من يأمر بقتل المسلمين كذباً وزوراً .

ومن ذلك ما صحّ عندهم من عدّة طرقهم : ان رسول الله، صلى الله عليه وآله، بعث مع ابی بکر عدّة آيات من سورة البراءة سبعاً او عشرّاً او اربعين على اختلاف الى اهل مكة ليقرأها عليهم، فلمّا بلغ ذا الحليف بعث عليّاً عليه السلام، ليأخذها منه ويذهب هو بها، وقال نزل جبرئيل وقال لا يؤدى عنك الا انت اورجل منك فاذا لم يصلح ابوبکر لاداء عدّة آيات الى اهل قرية واحدة، فكيف يصلح لاداء جميع القرآن وجميع احكام الله تعالى الى جميع اهل العالم، على ان قوله، صلى الله عليه وآله، لا يؤدى «الى آخره» صريح فيما قلنا مستغن عن البيان .

ومن ذلك ان رسول الله، صلى الله عليه وآله، انفذ اسامة بن زيد على سرّية الى ناحية وقد امر ابابکر وعمر ان يخرجوا معه، وكان عليه السلام، يكرر امرها بالخروج ويقول : لعن الله المتخلف عن جيش اسامة، وقد تخلّف كلاهما وحاجّهما اسامة حين دعواه الى البيعة، فقال : امرنى رسول الله، صلى الله عليه وآله، عليكما، فمن امر كما على .

ومن ذلك ما صحّ من طرقهم بعدّة روايات : ان رسول الله، صلى الله عليه وآله، فى مرضه الذى مات فيه، قال ايتونى بدواة وقرطاس، اكتب لكم كتاباً ان تمسكتم به لن تضلّوا ابداً، ولمّا استشعر عمر انه ، صلى الله عليه وآله، يريد ان يوصى بالخلافة لعلى عليه السلام، منع من ذلك، وقال : الرجل ليهجر، اى يهذى حسبنا كتاب الله، فانظروا الى فظاظة هذا الشقى وسوء ادبه برسول الله، صلى الله عليه وآله، وعصيانه له والله تعالى حيث قال : «ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا^٢» .

ومن ذلك اعتذار عمر بما يكشف عن قباحة فعله بعد اعترافه بحق على عليه السلام، وفضله حيث قال : حق لمثله ان يسنّه «الى آخره» كما مضى، فقليل له : فما منعكم عنه، قال كرهناه على حدائنه سنّه وحبّه بنى عبدالمطلب وحمل سورة براءة على اهل مكة .

وحيث قال مرة أخرى : يا على والله لو وزن ايمانك بايمان اهل الأرض جميعاً لرجحهم ، فقام على عليه السلام ، مولئياً يخرج ، فقال عمر : والله اننى لا علم مكان هذا الرجل ، لو وليتموه امركم حملكم على المحجبة البيضاء ، قال ابنه ، عبدالله : فما يمنعك قال : اكره ان اتحملها حياً وميتاً ، وفى رواية لا اجمع بنى هاشم بين النبوة والخلافة رواهما رواتهما .

ومن ذلك ما تواتر عندهم واعترفوا به انّه كثيراً ما كان رسول الله ، صلى الله عليه وآله ، يأمر بشيء وعمر بغيره ويخالفه فى حياته ، صلى الله عليه وآله ، وبعد وفاته لمصاحبة كان يراها باعتقادهم ، ويعدون من ذلك ما فعل بامير المؤمنين صلوات الله عليه ، ويعتدرون هو وهم منه بانّه عليه السلام ، قد قتل فى غزوات رسول الله صلى الله عليه وآله ، كثيراً من اقرباء المسلمين وابنائهم وكانوا بذلك غير راضين به ، وكان فى قلوبهم منه شيء من الحقد ، وابوبكر ، كان اسن منه ولم يقتل احداً قط ، فكانوا به ارضى وبغير هذا مما مضى آنفاً .

فانظروا الى هؤلاء المسلمين ، كيف كانوا يفيضون علماً عليه السلام ، بقتله المشركين ونصرته لله ولرسوله ، صلى الله عليه وآله ، اقرابتهم ، وقد قال الله ، تعالى ، لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ، ولو كانوا آباءهم او ابنائهم او اخوانهم او عشيرتهم^١ » وقال سبحانه : « لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك ، فليس من الله فى شيء^٢ » والى حال هؤلاء العلماء ، كيف يجوزون له مخالفة رسول الله بالاجتهاد ، والى حال هؤلاء وهؤلاء وعمرهم جميعاً وايمانهم ، كيف يفعل هو امثال هذه الافعال ويعتذر بهذه المعاذير ، ويسمعونهاهم منه ويعتدرون بها له ويعتدون وانفسهم من ذلك مسلمين ، وقد قال الله ، تعالى : « ما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امراً ان يكون لهم الخيرة من امرهم^٣ » وقال تعالى : « ومن لم يحكم بما انزل الله ، فاوائك هم الظالمون^٤ » وفى موضع آخر : « هم الفاسقون^٥ » وفى آخر : « هم الكافرون^٦ » هذا قليل من كثير قبايح هذين الرجلين اللذين هما رأس خلفائهم وفضايح علمائهم ، وفى اقل^٣ ممّا ذكرنا كفاية لمعرفة حالهم وفضيحة احوالهم .

١ - س ٥٩ ، ي ٢٣ . ٢ - س ٣ ، ي ٢٧ . ٣ - س ٣٣ ، ي ٣٦ .

٤ - س ٥ ، ي ٤٩ . ٥ - س ٥ ، ي ٥١ . ٦ - س ٥ ، ي ٤٨ .

واما جميع شنايعهم وشنایع غيرهم من ادبائهم ، فلو اشتغلنا باستقصاء ما رواه
علمائهم انفسهم فى ذلك واعترفوا به فيه من غير خلاف، لوقعنا فى امر امر من التكلف
والاعتساف .

المطلب السادس

فى المعاد

والمراد به عود الانسان بعد موته الى الحياة لا يصل جزاء ما كسبت يده وتعود

اصول هذا المطلب الى ثلاثة فصول :

الفصل الاول

فى تقسيمه وتصحيحه

اعلم : ان الانسان كما ينقسم الى بدن محسوس مؤلف من اجسام ذات كیفیات
حسّية ، وائى نفس مجرّدة الذات عن المواد الجسميّة كذلك لذاته وآلامه ينقسم الى
ما يناسب بدنه كالمطاعم والمشارب والاوراجع والاسقام، والى ما يناسب جوهر روجه
كالعلوم والفضائل والجهالات والردائل، وهذا شئ واضح لا ريب فيه فلهذا ينقسم المعاد
قسمين: احدهما- انجسمانى، وهو الذى بحسب المثوبات والعقوبات الجسميّة، وثانيهما-
الروحانى، وهو الذى بحسب الأحوال النفسيّة وكما ان العقول النظريّة انما شأنها النظر
والبحث فى كليات العوالم ويواطنها دون جزئياتها وظواهرها، فعرفاء العلماء واولوالالباب
من الحكماء انما تصدوا لاثبات المعاد الروحانى من طرقهم العقلية وحججهم الكلية، واما
المعاد الجسمانى فاذا لا سبيل لهم اليه من عقولهم كسائر نظرائه من الصيام والصلاة
والحج والزكاة ، بل انما يستدل على امثال هذه من الشرايع بالظواهر ، ولو لاهل
تعرف العقول ههنا من برّها ، فكل من كان من فرق الحكماء آمنوا بانبيائهم واطاعوهم
فى انبيائهم صدقوهم فى كل ما اخبروهم، واقتادوا لهم فى كل ما امروهم، والذين لم يؤمنوا
بانبيائهم ولم يصدقوا اوليائهم، فانما اقتدوا بآرائهم واتبعوا اهوائهم ، كحال هذه
الامة بعينها وقواصر الانظار من المتكلمين وارباب الظواهر من المسلمين الذين اشربوا

فى قلوبهم اللجاج والعناد، افتروا على الحكماء المؤمنين انهم ينكرون هذا المعاد، توهموا لهم ذلك من ثلاثة اشياء احدها: توهم المنافة بين المعادين . والثانى: اعترافهم بعجزهم عن اثبات المعاد الجسمانى . والثالث: قواهم: بامتناع اعادة المعدوم، فالثواب والعقاب بالبدن المعدوم ليس اليهما مجال وبغيره ظالم، وهو على الله محال .

والجواب عن الاول: ان لا منافاة بين اللذين والالمين، كما هو فى الدنيا بعينه، فانه كثير ما يلتذ الناس بما ياكلون وما يدخرون ومع هذا بما يعلمون وما يعقلون، وكذلك يتألمون بالاوجاع والاسقام ومعه بما يجهلون وما يفقدون .
وعن الثانى: ان الاعتراف بالعجز عن الاثبات ليس بالانكار وانتم ايضاً عاجزون عنه وعن ساير الاحكام .

وعن الثالث: فاولاً - ان البدن بالموت لا ينعدم بل انما يتفرق اجزاؤه وينهدم فاذا اراد الله، تعالى جمعها، اعطاها الالتيام، كما يدل عليه احياء الطيور للخليل على نبينا وآله وعليه السلام. وثانياً - انه على تقدير انعدام البدن بالكلية، فالمعاد لا يتوقف على اعادته، لان حقيقة الانسان والمحسن والمسيء، وكذا المثاب والمعاقب، انما هو روحه المجرد الباقى، والبدن انما هو آلة لاكتساب الافعال والاعمال الحيوانية وادراك اللذات والالام الجسمانية لان المجرد بمحض ما هو مجرد لا سبيل اليه من الاجسام، ولهذا البدن يكفى بدن ما، ولا حاجة الى بدن بعينه، ويدل عليه: ان من جنى جناية استحق بها قتلة او عقوبة، وكان حين ما فعل مهزولاً ثم سمن او سميناً ثم هزل، ولم يرقع الى الامام الا فى الحالة الثانية، فهو يجرى عليه حد الله، تعالى، وليس ذلك ظلماً منه اصلاً .

الفصل الثانى

فى تعريف اللذة والإلم واثبات المعاد بعد العدم

اذ قد علمت صحة كلا المعادين وامكان اجتماع اللذين والالمين، وان اثبات القسم الاول منها وهو الجسمانى انما هو موكل الى اخبار النبيين ومقبول من ظواهر اخبار الدين وليس لعقولنا عليه برهان كساير نظرائه من احكام الادبان، فلنقتصر البيان على اثبات القسم الثانى اعنى الروحانى، ان شاء الله .

فاعلم: اولاً ان اللذة هى حالة تحصل من العلام بنيل الملايم من هو ملايم، والإلم حالة

تحصل من العلم بنیل المنافر من حيث هو منافر، ويرجع اليهما التلذذ بسبب المنافر والتألم بسبب الملايم، وهو ظاهر، وقيد العلم، لأنه مع فقدّه لا لذّة لشيء ولا ألم، كمن ولد له ولد او أدركه عدوّ، وهو لا يخبر به.

وقيد النيل، لان محض العلم بالشيء لا يورث لذّة ولا ألماً.

وقيد الحيثيّة، لان مع عدمها يفقدان ومع انقلابهما يتقلبان، كما اذا رأى حبيبه وهو يظنّ أنّه عدوه، ورأى عدوه وهو يظنّ انه حبيبه. واما قيود الحالة والملايم والمنافر، فظاهرة.

ثمّ اعلم: أنّه اذ قد تحقق فيما سبق، ان حقيقة الانسان وذاته المختصة به من حيث هو انسان، انما هو جوهر نفسه وبه ممتاز عن مشاركات جنسه، وانّه اشرف المخلوقات وافضل البريات، وان الفضائل المختصة به من حيث هيّة انسانيّته، انما هو الفهم والعلم ومحاسن الاوصاف، ومكارم الاخلاق، لا المطاعم والمشارب والرياسات والمناصب، فان هذه وامثالها كلها انما هي محسوسات الحواس الحيوانيّة وملائعات الطبايع الجسمانيّة، والنفس الانسانيّة، لكونها مجردة بالذات، لاشرف لها ولا رغبة ولا لذّة في هذه اللذات، الا بالعرض، لمجاورة البدن، لان كل شيء انما يرغب فيما هو من سنخه ويطلب ما هو من جنسه، وشتان ما بين المفارق عن المادة والملازم لها، بل المنبعث منها وهو معلوم من حال العلماء والفضلاء الذين وجدوا لذّة المعارف والعلوم حيث لا يلتفتون الى هذه الدنيا ولذاتها الا قدر الحاجة اليها والضرورة، ويعدون ذلك ايضاً غنيّاً لهم فيما هم بصددّه ويتألمون من قليل اشتغالهم به، بل وهو محسوس حال ارذال الناس ايضاً حيث انهم في محاوراتهم ومنازعاتهم ان نفى بعضهم عن بعض كل مطلوب لهم من خيرات الدنيا وفضايلها من الجاه والمال والولد والجمال وسائر ما فيها من شرايف الأحوال او ينسبه الى منفوراتهم من الفقر والذل والكل والقل لا يبالى بذلك ولا يتحاشى منه مع رين حبّها في قلوبهم وركود رغبتها في طبايعهم ما يطيّشون ويعصون لما ينسب اليهم من مثل الجهل والحمق والجبن والخرق وسائر توابع العقل والعلم، فهذا يدلّ ضرورة على انهم مفطورون في بداية فطرتهم واصالة جبلّتهم على ان لذّة نفوسهم بالذات ليس على هذه اللذات، وان جوهر العقل وفضايله اشرف والتذ من غيرها، الى حيث لا يوازيها شيء منها وان انهمكوا في غمرات شهواتهم وانكبوا على اللعب بركباتهم فاذا كان شرف جوهر النفس ولذّته بتلك الفضائل ويكون لا محالة اليه ايضاً فيما يكون

من هذا السنخ من الرذائل وقد علمت ان اللذة والإلم انما يكونان من العلم بنيل الملايم والمنافر ، ومعلوم ان الشواغل والموانع كلما كثرت، قل العلم وابهم، وكلما قلت كثرت العلم واوضح ، وقد علمت فيما سبق ان النفس لا تغنى بفناء البدن ، بل هي باقية ابدًا، وبين ان الحياة التي بعد الحياة الدنيا وان كانت تقارن ايضاً الأبدان، لكن ليس هناك هذه المشاغل والموانع من تحمل الاهالي والولدان والضرب في البلدان وما لا يحصى من الفير والحدثان ، بل يكون في كمال الفراغ من كل شاغل، فيكون الانسان حينئذ اشد علمًا بكل ماهو له حاصل، كما قال تعالى : «فبصرك اليوم حديد»^١ فيذكر كل ما كان قد نسي ويرى كل ما كان عنه قد عمي، كان كتاب حافظته كان في هذه الدنيا مطويًا فينشر هناك كما قال سبحانه : «كتاباً يلقيه منشوراً»^٢ اقرء كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً»^٣ فبالضرورة يكون حينئذ ، اللذة ما يمكن ان يكون بحسناته وفضائله والم ما يمكن ان يكون بسيئاته ورذائله، وهذا هو المراد بالمعاد في عرف ارباب المعارف والحكمة ، وقد اشار اليه بواطن الشريعة والملة ، كما قال امير المؤمنين، صلوات الله عليه، بعد كلام آخر ، وخلق الانسان ذا نفس ناطقة ، ان زكاتها بالعلم ، فقد شابهت جواهر اوائل عللها وان اعتدل مزاجها وفارقت الاضداد ، فقد شارك بها السبع الشداد .

وقال الصادق ، عليه السلام : «وسئل عن قوله ، تعالى : وظل ممدود وماء مسكوب وفاكهة كثيرة لامقطوعة ولا ممنوعة»^٤ فقال والله ليس حيث يذهب الناس انما هو العالم وما يخرج منه، وغير هذا مما لا يحصى .

الفصل الثالث

في ذكر اصناف الامم وتفصيل عواقب افعالهم من اللذة والإلم

اعلم : ان الناس اولاً قسمان :

احدهما - من له صحّة ما من العقل والتميز حيث يميز تميزاً ما بين الحسن والقبح ويعلم الخير من الشرّ ويفرق بين المدح والذم ويدرك الثواب والعقاب ، فهؤلاء اصحاب

التكاليف العقلية والشرعية، وما يترتب عليها من المدايح والمذام والمثوبات والعقوبات، وان اختلفت درجاتهم فى العواقب حسب اختلافهم فى المراتب .

وثانيهما- من لا يفرق بين الخير والشرّ، ولا يعرف البر من الهر، كالاطفال والمجانين والبله، فهم مثل ساير انواع الحيوان، ان فعلوا خيراً فباتفاق او تأديب وان انتهوا من شرّ فبيخت او ترهيب، ليس لهم همّة الا ما استدعته قواهم الحيوانيّة ولا وجهة الا ما اقتضته طباعهم الجسمانية، ومن المآكل والمشارب والملاهى والملاعب فقد سقط التكليف عن هؤلاء القوم ولا ينبغى لهم مدح ولا لوم، وهم يسمّون المستضعفين فاما المكلفون، فيقتسمون اولاً ازواجاً ثلاثة السابقون واصحاب اليمين واصحاب الشمال، لانّهم ان آمنوا بالله وحده لا شريك له وبانبيائه وخلفائه، صلوات الله عليهم، ومع هذا هم اهل العقول الشريفة والافهام المنيفة، وقد حصلوا طرفاً من العلوم الحقّة وتحصّلوا بطائفة من المعارف اليقينيّة، كل على قدر ما فى امكانه ويليق بشأنه، ومع هذا قد تجمّأوا بمكارم الاخلاق الجميلة وتحلّوا بحلى الافعال النبيلة وتزينوا بزيينة التقوى من المعاصى والخصال الرذيلة بحيث قد خلصوا من آثار الطبيعة بالكلية، فاولئك المقربون السابقون الى اعلى درجات الجنان المكرمون من الله، تعالى، بالروح والرضوان وان آمنوا واحسنوا وتجمّلوا بالاعمال الصالحة الفاضلة وتخلّقوا بمحاسن الاخلاق العادلة المتوسطة بين الاطراف اللابقة بجمال الاشراف، الا انّهم لم يلبفوا فى العقل والعلم درجات الاولين، فاولئك اصحاب اليمين .

وان كفروا وانكروا وجحدوا والحدوا واشربوا فى قلوبهم حب الدنيا واتّخذوا الههم متابعة الهوى وركبوا فى مهوى الجهالة وتاهوا فى بيداء الضلالة واخلدوا فى مصارع الدناءة والنسفال، فاولئك اصحاب الشمال، فهؤلاء اصول الأزواج، ثمّ يمتزج هذه بعضها مع بعض، فتحصل ازواج اخرى، وذلك ان الذين آمنوا واصلحوا، قد يكون منهم عدول فى العلم والعمل عن حدود الاوساط اما بتفريط واما بافراط، فان كان ذلك على وجه مكابرة لامر الله وجحود للحق، فهؤلاء يلحقون بالكافرين، لامتناع اجتماع الاذعان بالشىء والجحود له، وان لم يكن على وجه المكابرة والجحود بل انّما هو من غلبة نفسه الامّارة بالسوء وسلطان الشيطان الرجيم، فان غلبت حسناتهم سيئاتهم بان يكون اكثر منها وافضل، فتستولى عليها وتضمحل هى فيها محتها وبطلتها، لان الحسنات يذهبن السيئات اوبان

تركوا السيئات بعد ذلك وذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ولم يصروا على ما فعلوا ،
 فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات ، لان التوبة والانابة تنفّر منها وفرار وتباعد ، وقد
 تقرر فيما تقدم ان البعد من احد المتقابلين لا يكون الا بالقرب من الآخر ، فمن هجر من
 الشيطان والعصيان والنيران فقد تقرب الى الرحمان والرضوان والجنان ، فهذا ان
 انفريقان يلحقون بالمؤمنين المخلصين ، او بان اعترفوا بذنوبهم واستحيوا من الله
 لتقصيرهم وان لم يكونوا تابوا بعد فهو لاء ايضاً قريب من السابقين ، عسى الله ان يتوب
 عليهم ، ان الله غفور رحيم ، لان الاعتراف بالذنب والحياء ، لا يكون الا عن ندامة واسف ،
 فلا يبعدان يقوم مقام التوبة ، وان غلبت سيئاتهم حسناتهم باحد الوجهة الثلاثة ، فهو لاء
 مرجون لامر الله اما ان يعذبهم وان كان ايمانهم في غاية الضعف بحيث يتأثر نفوسهم من
 كل سيئة وتهوى اليها وتلصق بها كالثوب الخشن الذي يسرع اليه الدرن وينفذ فيه
 الوسخ فينقذ سريراً او كان ايمانهم قوياً الا انهم اصرّوا على السيئات فرسخت فيهم
 واشتد لصوقها بهم كمرآة صقيلة وقعت في طين مدة طويلة ، فصدمات جداً ، فهذان لا
 محالة يحتاجان الى تطهير شديد ومبالغة في التفسير والتفصيل بقدر الرسوخ وشدة
 التصوق ، واما يتوب عليهم ان لم يكن الضعف ولا الرسوخ بتلك المرتبة ، فيظهر بادنى
 عناية في الفسل والمسح ، وبالجملّة فهو لاء ينجون آخر لا محالة وان تعذبوا مدة
 فيلحقون بالذي غلبت حسناتهم ، لان اصل الايمان حسنة تقلب كل سيئة ، لان الاعتقاد
 يتعاقب بجوهر الروح والقلب والاخلاق والافعال اشياء تلحق من خارج ويلحق بالمرجئيين
 قوم من اهل القول وحدوا الله وخلعوا عبادة من يعبد من دونه ، لكنهم في النبوة او في
 شيء من ساير الاصول على شك لا ينكرونه فيكونوا كافرين ولا يدعونونه فيكونوا مؤمنين ،
 اما بسبب شبهة عرضتهم ككثر عوام المخالفين وضعفائهم ، واما لان الدعوة لم تبلفهم
 كقوم في اقاصي البلاد او بلفتهم لكنهم ليسوا من اولى الابواب المستقلة في الهدى ولا
 يستطيعون الخروج الى من يميز لهم الحق من الردي ، ككثر نسائهم وفقرائهم ، فهو لاء ان
 كانوا بحيث لو ازيل عنهم الشبهة ووصلوا الى الحق آمنوا به ، فهم ممن يدركهم النجاة
 ويكونون مع المؤمنين ، وان كانوا حينئذ جحدوا الحق وانكروه ، فممن يخلد في السجين ،
 فهو لاء من حيث ابهام ما لهم يلحقون بالمرجئيين ومن حيث ضعف احوالهم بالمستضعفين ،
 ويقرب من حال هؤلاء حال كثير من اهل الكفر والضلال ايضاً ، الذين وان كانوا بالفعل

منکرین ، الا ان ذلك ليس لعناد لهم وجحود فى قلوبهم ، بل انما هو لاقننائهم بقومهم وآبائهم والتباس الحق عليهم وضعفهم اضعف عقولهم عن الاجتهاد فى باوغه ، فامرهم ايضاً موقوف حتى يميز الله الخبيث من الطيب ، وان تساوت حسناتهم وسيئاتهم فهم اصحاب الاعراف وهو السور الذى بين الجنة والنار ، باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب ، فاذا لا يترجى لهم احد الطرفين ، فلامحالة يترجىون فى الحد المشترك بينهما حتى ان حصل لاحدهما رجحان عن عفوا وشفاعة اوسخط اوبراءة يلحقون باهله .

واما غير المكلفين المستضعفون من الرجال والنساء والولدان ، فهؤلاء ايضاً ان كانوا بحيث لوفوا وبلغوا التكليف آمنوا واطاعوا فلهم فى عالم البرزخ المتوسط بين هذه النشأة الدنيا الجسميَّة والنشأة العليا العقليَّة ترقيات فى العقل والفهم كترقى الصبيان فى ذلك بحسب ترقىهم فى ابدانهم ونمو اجسامهم يوماً فيوماً وان لم يبالغوا بعد حد عقول الرجال واكتساب العلوم حتى اذا كانت القيامة وامتاز الاخيار من الاشرار التحقوا فى الجنة بعشيرتهم وآبائهم من الابرار .

وان لم يكونوا يؤمنون بعد ذلك ايضاً فيلحقون لامحالة باشباههم وان لم يشاركوهم فى عذابهم وورد فى الاخبار عن اهل البيت الاخيار ، صلوات الله عليهم ، اختلاف فى احوال هؤلاء ، ليس هنا مقام ذكرها ولعلها جميعاً يؤل الى هذا .

هذا آخر ما اردنا ايراده فى هذه الرسالة

والحمد لله اولاً وآخرأ

وانتفىق الفراغ من كتابتها فى شهر صفر المظفر من سنة ١٢٠٦

وقد وفقنى الله تعالى تصحيح هذه الرسالة - ٧ شهر ذيقعدة الحرام سنة ١٣٩٦ هـ . ق . -

وانا العبد جلال الدين الموسوى الاشتياني

اصل الاصول

تأليف

عالم محقق محمد نعيم طالقاني

محمدنعیم بن محمدتقی طالقانی معروف به

ملا نعیم و مشهور به عرفی طالقانی

(زنده تا سال ۱۱۵۲ هـ. ق.)

مطابق آثار نفیسی که در کتابخانه‌های مملکت عزیز ما موجود است ، در اواخر دوران سلاطین صفویه ، غیر از اساتید بزرگ و محققان عالیمقام در علوم نقلی از: فقه و اصول و حدیث و تفسیر و رجال و ... ، جمعی از بزرگان جامع در عقلیات و نقلیات و برخی از اکابر محقق در علوم عقلی وجود داشته‌اند که بتدریج می‌توان آثار آنان را بدست آورده و نفایس این آثار را چاپ و منتشر نمود

در زمان صفویه جماعت کثیری از طلاب از نواحی هندوستان و افغانستان و اطراف خلیج فارسی مثل هجرین و احساء و قطیف و برخی از نواحی شیعه‌نشین دیگر بلاد اسلامی در اصفهان تحصیل نموده‌اند که از آنان آثار علمی و علائم و امارات و نام و نشان گاهی دیده میشود .

میرداماد بواسطه شهرت عظیمی که در زمان خود کسب نمود و برخی از او به - ثالث المعلمین - تعبیر نموده‌اند تلامیذ زیادی از طلاب هند محضر او را درک نموده‌اند، برخی از آثار او را بخط خود استنساخ کرده‌اند و بر آثار او حواشی نوشته‌اند. به شرح هدایه ملاصدرا دانشمندان هند تعلیقات متعدد نوشته‌اند و این کتاب تا این اواخر از آثار درسی در آن دیار عظیم بود. یکی از شاگردان مولانا محمدصادق اردستانی در اثر خود که در این مجموعه چاپ خواهد شد نوشته است : با بعضی از

افاضل حوزه استادام شیخ حسین نام از مردمان بحرین و دانشمندی ملاحسن نام از اهالی قطیف یا لحساء در سفر حج بعد از رحلت استادام، ملاقات دست داد و از آنان چند داستان و سرگذشت نقل نموده .

مؤلف رساله نفیس حاضر محمدنعم مشهور به ملانعیما طالقانی که برخی از متأخران از وی به، بعض المدققین و حکیم محقق، تعبیر نموده اند، از افاضل دوران شاه سلطان حسین صفوی است که هنگام سقوط اصفهان بدست شورشیان افغان بعد از دست دادن کسان و خویشان خود، بدار الأمان قیم پناه برده و در اوقاتی که هموم و احزان او را احاطه کرده است طالب علمی با اصرار و الحاح تألیف این اثر را از او درخواست نموده و الحاح و ابرام و نیک نفسی سائل و عشق و ابعلم و معرفت سبب شده است که درخواست او را اجابت نماید . در اول رساله فرموده است :

«... این دوست زمانی از من درخواست نمود که این اثر را بوجود آورم، که زمانه شمشیر دشمنی و عداوت آخته و بر مردم تاخته، سپاه افغان بر اصفهان غلبه نمود و جمع کثیری از اهالی این شهر را که اقرباء و کسان من نیز جزء آنان بودند، هلاک نمودند مردم بی گناه از خانه و کاشانه خود متواری شدند...» .

در مقدمه حکمت صادیّه اردستانی نیز مسطورست که مقرر این اثر بعد از جمع آوری اوراق و تنظیم مباحث آن قبل از آنکه مطالب را از سواد به بیاض منتقل نماید ... نَعَقُ نَعاقِ البین فی بین هذا المفیاض، یعنی یقرن قران المشتري والثرحل انقلاب الدین والشدول - اقتربت الساعة - بل - وقعت الواقعة، لیست لوقعتها کاذبه - صار المیاسیر معاسیر، والأحاریر مواسیر ... وجعل الدیار عالیها سافلها، ومات فی تلك الواقعة سیفاً وجوعاً «مائة الف - ۱۰۰۰۰۰» أو یزیدون...» .

ملا نعیم این کتاب را اصل الاصول نام نهاده و کتاب را در سال ۱۱۳۶ تمام نموده و از قرائن موجوده بعد از رفع غائله و تطهیر کشور از لوث وجود مخاصمان و ازاله آنان از تراب مقدس میهن مانند دیگر افاضل آن زمان که از فتنه جان سالم بدر برده اند باصفهان مراجعت نموده است ولی دیگر آن گرمی و حرارت و شوق و

التهاب در دل‌ها نبود، با آنکه نادرشاه افشار هکومک سرداران و سربازان ایران بقول امروزها از کشور اعاده حیثیت نمود آن شکوه و جلال که قبل از اواخر دوران شاه سلطان حسین وجود داشت بافسانه تاریخ پیوست و تدریجاً موجبات خمودگی سایه گسترده از مؤلف (۱) شرح حال مبسوط بمناسبت زمان، در دست نداریم، معلوم نیست که ملا نعیما در علوم نقلی و عقلی از محضر چه کسانی استفاده نموده است، خود او نیز از اساتید خود نام نبرده است، امکان دارد که از محضر اردستانی و فاضل‌هندی استفاده نموده باشد، مؤلف کتابی مفصل همانطوری که در آثار علمی ملا نعیما خود وعده داده است در معاد تألیف نموده است و آنرا منهج الرشاد نام نهاده است این اثر مفصل و مبسوط را در سال (۱۱۵۱ ه. ق.) بوجود آورده است و شاید آخرین اثر او بوده و قاعده هنگام سال‌های آخر عمر آنرا تألیف کرده است، چون از او آثاری موجود است که حدود (۳۵ سال) قبل از این اثر تألیف شده‌اند. حواشی بر تجرید را ملا نعیما در سال - ۱۱۲۰ - و قبل از این تاریخ نیز از او اثر دیده میشود، از قرار نوشته صاحب ذریعه آثاری از ملا جلال و میر سید شریف بخط ملا نعیما در کتابخانه یکی از علمای گرامشاهان موجود است که تاریخ کتابت آن سال - ۱۱۱۵ ه. ق. - است. ملا نعیما بر بعضی از احادیث اصول کافی شرح و تعلیق نوشته و مثل دیگر علمای شیعه با آثار اهل عصمت و طهارت و ائمه شیعه توجه و اهتمام شدید داشته است.

به کتاب شرح اشارات حواشی و تعلیقات مفصل و تحقیقی نوشته است و رساله‌ئی مفصل در جبر و تفویض و قضا و قدر و رساله‌ئی در قاعده الواحد و رساله‌ئی بنام تعلیقات بر حواشی جلالیه و حواشی بر تعلیقات شریفیه و تعلیقات بر شرح جدید تجرید و رساله‌ئی در تشکیک وجود از او باقی مانده است و از قرار تصریح او در

۱ - دوست عزیز این جانب، دانشمند محقق آقای عبدالحسین حائری در جلد پنجم فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی ص ۶۴ و کیود راهنگی در مراتب الحق و علامه طهرانی در ذریعه (ج ۶، ص ۱۲۴) و آیت‌الله معظم سید محسن شامی در اعیان الشیعه از او یاد نموده‌اند. نگارنده در صدد تهیه شرح حال مبسوط از آن دانشمند که دارای طبع شعر و از شعرای عصر خود بود و عرفی تخلص نموده، می‌باشم.

آثارش آثار دیگر نیز بوجود آورده است .

ملانعیما بآثار ملاصدرا توجه داشته است و از افکار او بوضوح متأثر می‌باشد ولی مانند متأخران بعد از آقا محمد بیدآبادی در حکمت‌متعالیه تمحّض ندارد و این مسلّم است که بعد از آخوند ملا صدرا بندرت عالمی را می‌توان یافت که از انظار فلسفی ملاصدرا متأثر نباشد، و اصولاً سبک تحریر آثار فلسفی بعد از ملاصدرا تغییر یافت .

ملا نعیم در مباحث وجود و مسائل متعلق به الهیات اگر پیرو عقاید ملا صدرا باشد، آثار خود را بروش او نوشته است، ولی در مباحث معاد در منهج الرشاد (۱) بطریق دیگر مثنی نموده و در صورت يك متکلم محقق مباحث را تقریر می‌نماید، و بآراء و عقاید غیاث‌الحکماء فرزند میر صدر دشتکی و میر صدر شیرازی و محقق خفّری و ملا جلال و مولانا جمال‌الدین محمود و سماکی و عبدالرزاق لاهیجی و امیر محمد باقر داماد توجه داشته است ولی همه جا مباحث معاد اسفار و شواهد و مبدء و معاد، او را به تکاپو واداشته است .

مشهد مقدس رضوی

پنجم ذی‌حجه‌الحرام ۱۲۹۶ هـ. ق.

سید جلال‌الدین آشتیانی

۱ - از کتاب منهج الرشاد نسخه‌ئی بخط زیبای مؤلف در کتابخانه مجلس موجود است و نسخه عکسی آن در اختیار حقیرست. این کتاب را دوستان عزیز این حقیر آقایان: محمدرضا عطائی قوجانی و هادی نیکی و نصیرالاسلام فارغ‌التحصیلان رشته فوق لیسانس رشته فلسفه که سالیان متمادی در حوزه علمیه مشهد به تحصیل ادبیات و منطق و فقه و اصول اشتغال داشتند و دوره لیسانس و فوق‌لیسانس در دانشکده الهیات مشهد به پایان رسانیده‌اند بعنوان پایان‌نامه تحصیلی انتخاب نمودند و اکنون بهمت و کوشش این دوستان کتاب جهت چاپ تهیه شده است. این آقایان از فارغ‌التحصیلان فاضل و نمونه دانشگاه مشهد بشمار می‌روند و در کسوت دبیری بخدمات ذی‌قیمت خود اشتغال دارند. و قَسم الله و حَسْبهم عن اللغات .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى هو نور السماوات والارضين، ومنه وجودنا عالمين، والصلاة والسلام على المرتبة الجامعة لجميع مراتب التوحيد، سيد الاولين والآخرين، - محمد - وعترته الطاهرين المعصومين، ولا سيما - امير المؤمنين -، ويعسوب الدين، عليه وعليهم سلام الله تعالى اجمعين .

اما بعد فيقول العبد المذنب الخاطىء الجانى **(محمد نعيم الطالقاني)** عفى عنه ، وعن والديه وعن المؤمنين : لقد سألنى اخ روحانى من الاخوان وصديق ايمانى من الخُـلـان ، الذى كان مولعاً بالتحصيل والطلب، متحلياً بحلية حسن الأدب، محموداً سيرته، وزكياً سريره، ولا يسعنى التقاعد عن انجاح مأموله والتوانى عن اجابة مسئوله، زاده الله تعالى، توفيقاً وتأييداً، وجعله فى سلوك مسالك الهداية والرشاد قوياً، سديداً، رشيداً: ان اكتب رسالة مشتملة على خلاصة القدر الضرورى مما انتهى اليه نظرى القاصر وفكرى الفاتر فى تحقيق مسألة الوجود، وتوحيده تعالى، وعينية الصفات، وكيفية الجعل

١ - باين كتاب حواشى ننوشتيم فقط در مقدمه مفصل موارد تأثر مؤلفرا از فلسفه ملاصدرا نشان داده ايم . اين مقدمه با كتاب مستقلاً چاپ ميشود .

مؤلف همان عرفى شاعر **طالقانى** معاصر شاه سلطان حسين صفوى است كه غير از اين رساله ، كتابى در معاد جسمانى دارد و نيز حواشى بر تجريد ، مؤلف هنگام محاصره اصفهان به قم فرار نموده وبعد از تسلط نادر شاه افشار وازاله مهاجمان از خاك پاك ميهن عزيز ، باين شهر مراجعت نموده است .

والإبداع، مع بعض ما يتعلق بها مما لم تكن مكشوفة القناع حق الكشف الى الآن ، ولم يطمئنهم^١ انس قبلهم ولا جان^٢ ، وكنت معتذراً ، بان ذلك الأمر خطب صعب يستدعى توجهاً لائقاً وتجرداً فائقاً . وتحرير هذه المسألة ولو كان بالإشارة والرمز على نحو لا يستعصى على الطالبين أبياتها، ولا يخفى على الناظرين خبيثاتها، شيء ليس في مقدرة من هو مثلي من الطالبين، بل ولا شأن من هو أعلى مرتبة مني من المحصلين ، هذا مع تشتت الحال وتوزع البال . اذ قد وقع هذا السؤال حين جرد الزمان على اهاليه سيف العدوان ، وذلك بقلبة عساكر الأفغان على بلدة اصفهان، واهلاك من كان فيها من معظم المتوطنين والسكان، وابادة ما كان فيها وفي حوالها من البلدان، وافناء اكثر المؤمنين، ولا سيما العشائر والأقارب والاخوان، وفرارى منها الى بلدة - قم بلدة امن وامان - حماها الله تعالى من طوارق الحدثن وآفات الأفغان ، واغترابى فيها ، وبعدى عن الاهل والاطوان. لكنّه لمّا كرّر السؤال وجدد الإبتها، وكان اطاعته لازمة، واجابته متحتمة، شرعت فيها بعون الله تعالى ورتبته على مقدمة، وخاتمة، وثلاثة فصول ، وسميتها باصل الاصول «ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا، وهب لنا من لدنك رحمة» ، انك انت الوهاب .

[بيان معنى مفهوم الوجود وكيفية حمله على افراده وانه من المعانى البدئية]

اما المقدمة ففي تحقيق معنى الوجود .

اعلم ان المشهور فيما بين الجمهور ، ان الوجود معنى من المعانى بسبب التصور^٣

١ - س ٣، ي ٦ .

٢ - قال صدر الافاضل «ملاصدرا» فى بداهة الوجود : فلا بد ان يكون الوجود المطلق شيئاً بنفسه، مستغنياً عن التعريف والاثبات ، والا لم يكن موضوعاً للعلم العام . وايضاً التعريف اما ان يكون بالحدّ واما بالرسم، وكلا القسمين باطل فى الوجود .

اما الأول : فلانه يكون بالجنس والفصل، والوجود لكونه اعم الاشياء لا جنس له وفصل له فلا حد له .

واما الثانى : فلانه بالأعرف ، ولا اعرف من الوجود . فمن رام بيان الوجود باشياء على انها هى اظهر منه، فقد اخطأ خطأ فاحشاً . ولمّا لم يكن للوجود حدّ فلا يرهان عليه ، لأن الحدّ

انتزاعى، وادعوا البدهاة فى هذا الحكم ايضاً، وبعضهم ذكر ايضاً تنبيهات على ذلك على ما هو مسطور فى كتب القوم .

واقول : يرد على ذلك مع قطع النظر عن المناقشات التى اوردوها انفسهم^١، على ذلك ان الوجود بالمعنى المصدري^٢ الذى يعبر عنه باللغة الفارسية به : - بودن - ، لا شك انّه كذلك ، ولكن ليس الكلام فيه . واما الوجود بمعنى منشأ الآثار الذى قد يعبر عنه فى الفارسيّة به : - هستى - ففى بداهة تصوّره وكونه انتزاعياً ، كليهما ، كلام .

[بيان معنى بداهة الوجود وما يرد عليه]

اما فى بداهة تصوّره ، فلأن المشهور بينهم : ان التصوّر عبارة عن حصول صورة الشئ فى الذهن ، او عن نفس الصورة الحاصلة فيه ، وصورة الشئ عبارة اما عن شبهة ومثاله ، كما هو مذهب القائلين بالاشباح .

واما عبارة عن ماهيّة معرّى عن الوجود الخارجى نحواً من التعرية التى يفعلها العقل كما هو مذهب المحققين القائلين بحصول اعيان الأشياء انفسها فى الذهن لأنّهم يقولون : ان الشئ ملحوظاً مع الوجود الخارجى يسمى حقيقة يترتب عليها الآثار الخارجيّة ، ومعرّى عن الوجود الخارجى يسمى ماهيّة لا يترتب عليها تلك الآثار ، وهو بهذا الاعتبار

→

والبرهان متشاركان فى حدودهما على ما بيّن . ومعلم ثانى تفسير كرده مفهوم وجود را كه : هو الذى يكون به الشئ فاعلاً ومنفعلاً .

اعلم ان المراد بالماهية المذكورة فى كل عبارات الرسالة ، معناها المشهور بين القوم ، اى ما به ايجاب عن السؤال فى الشئ بما هو ، اعنى المعنى الكلى^٣ الذى هو معروض للوجود والتشخيص ، كما يذكره القوم .

وبعبارة اخرى : معناها ما يقابل الوجود والعدم ، ويوصف بهما . وليس معنى الماهية فى هذه الرسالة ما اصطلاحه بعضهم حيث قال : ان الماهية ما به يتحقّق الشئ ، او ما به الشئ هو هو . وسمى الوجود ايضاً ماهيّة . وبعبارة اخرى تمام حقيقة الشئ كائنه ما كانت ، وهى بمفهومها شاملة لنوجود والعدم ، وعامة اللواجب والممكن كليهما فتبصر . «منه عفى عنه» .

١ - تأكيد لضمير اورو . قوله (س ١٤) : وهو بهذا ... وفى نسخة : هى بهذا - خ ل .

تحصل فی العقل و حصولها فيه، او الصورة الحاصلة فيه، یسمى تصوراً وعلماً حصولاً بذلك الشيء، والحال ان ليس للوجود بالمعنى المذكور المطلوب هنا شبح ومثال، لانه ان كان الشبح المفروض له عين الوجود، فلا يكون شبحاً له، وان كان غيره، وغير الوجود اما ان يكون عدماً فبطلانه ظاهر، واما ان يكون شيئاً آخر ذا ماهیة، فلا يكون مطابقاً للوجود؛ مع انهم يقولون بمطابقة الشبح لذی الشبح، ليكون حصوله علماً بذی الشبح. فعلى هذا لا يكون الوجود متصوّراً بالكنه اصلاً فضلاً عن ان يكون بديهی التصور، وكذا لا يكون للوجود ماهیة ايضاً، والا لكان ماهیة ذات وجود لا وجوداً. وكذا لا يمكن تعريته عنه، حتى يكون متصوّراً، لأن تعرية الشيء عن نفسه محال. فعلى هذا ايضاً لا يمكن ان يكون متصوّراً حتى يمكن ان يكون بديهی التصور.

فان قلت: العلم كما ذكره القوم قسماً: حصولی، ويعبر عنه التصور، وهو كما ذكرت، عبارة عن حصول صورة الشيء فی الذهن، او الصورة الحاصلة فيه، وحضوری، وهو ليس بالتصور. والعلم بالوجود وان لم يمكن ان يكون بطريق التصور كما ذكرت، لكنّه يمكن ان يكون بالحضور، ويكون بديهی فی هذا النحو من العلم. ومراد القوم ببداهة تصور الوجود بداهة العلم به، ولو كان ذلك العلم بالحضور ولكنهم تسامحوا فی العبارة. قلت: انهم ذكروا ايضاً: ان منشأ حضور المعلوم عند العالم به لا بد ان يكون اما

۱ - يجب ان يعلم ان الوجود كالنور، او لكونه عين النور، اظهر الأشياء، وبه يظهر كل شيء، اى كل ماهیة. از برای اين وجود كه در مقام ذات قابل اكتناه نیست، چون صرف شيء لا يقبل التعين ولا يظهر فی حظه قط. ولذا اذا سئل عن المعلم الكل سيد الأنبياء والأولياء: هل رأيت ربك؟ قال: نور، انى اراه..؟ وجود خارجى و وجود علمى از اظلال اين وجودست كه يدرك و يدرك به. اين وجود اظهر اشياست علماً وعيناً ويظهر فى العين بواسطة تجلى حقيقت وجود در اعيان خارجيه و اظهر ما فى الغيب والعلم من الاعيان والماهيات ولهذه الحقيقة صورة وظل (كه ظل ظل حقيقت وجود است) كه اين صورت هنگام ظهور علمى اظهر مفاهيم است واين اظهرية و اعمية نشانه اظهرية و دليل انوريته اصل وجودست كه جميع مراتب را! علماً وعيناً، فرو گرفته است. وعدم اكتناه وامتناع تصور ناشى از ضعف بصائر عقول اوائل است وسالكان طريق آن حقيقت در جميع مراتب مع كل شيء وفى كل شيء شهود مى نمايند.

ربط العليّة والمعلوليّة ، كما يقولون فى علم الله تعالى بالاشياء بعد وجودها^١ .
واما ربط الاتحاد ، كما فى علم النفس بذاتها .

واما ربط الآليّة ، كما فى علم النفس بالآتها وقواها . وليس ربط الوجود المعلوم
بالموجود العالم به واحداً من هذه الثلاثه ، فلا يمكن العلم الحضورى به .

فان قلت : لا دليل على حصر منشأ الحضور فى هذه الثلاثه ، بل هذا الحصر الذى
ذكره القوم حصر استقرائى لا عقلى^٢ ، ومراد القوم من الحصر فى الثلاثه : انه اذا كان
كمال ارتباط بين العالم والمعلوم ، يكون العلم به حضورياً ، وكمال الارتباط حاصل
ايضاً بين الموجود العالم بالوجود ، وبين الوجود المعلوم له .

قلت : سألنا ذلك ، لكن كمال الارتباط ان كان حاصلًا ، فهو حاصل بين العالم وبين
الوجود الخاص به ، لا بينه وبين كل وجود خاص^٣ ، ولا بينه وبين الوجود العام ، والقوم
لم يدعوا بداهة الوجود الخاص بالعالم حسب^٤ ، بل ادعوا بداهة كل حصّة وكل فرد
من افراد الوجود ، وكذا بداهة المعنى العام الذى هى افراد منه .

فان قلت : لما كان الوجود بالمعنى العام معنى واحداً مشتركاً معنى بين الوجودات
الخاصّة ، والوجودات متفقة الحقيقة فى ذلك المعنى ، وهذا المعنى ذاتى^٥ لتلك الافراد ،
فاذا كان فرد ما منه بديهى التصور ، كان ذلك المعنى الكلى وكل فرد منه من حيث تصوره
بديهياً ايضاً . من حيث حقيقة تصوره بديهياً - خ ل - .

قلت : لم يثبت ذلك بعد ، وبداهة تصور حقيقة الوجود لو كان متوقفاً على ذلك ، لم
يكن الحكم بداهة تصور الوجود بديهياً ، وهم قد ادعوا ذلك . على ان كون الوجود العام
مشاركاً معنوياً بين افراده او تم^٦ ، فانسما يتم فى الوجود بالمعنى المصدرى الذى^٧

١ - او علم كل معلول بالعلم السيط على علته المفيضة لوجوده والمقولة لذاته ، وهو اقرب

الينا من جبل الوريد ، ولكن علم لكل معلول بهذا العلم .

٢ - درهمين مفهوم عام وجود ازجهت انطباق بر افراد طوليه وعرضيه اختلاف است ، وهمين
مفهوم عام را برخى گویند نشاید بر علت ومعلول به نحو لحاظ جهت اشتراك خارجى حمل نمود ،
چون لازمه آن تحقق سنخیت است بین علت ومعلول هكذا سایر مفاهیم مشتركه ، بین واجب و
ممکن كالعلم والقدرة ...

والحال ان السنخية كسنخية الشيء والقيء من اللوازم الغير المنفكة عن العلل والمعاليل .

ذكرنا انه امر انتزاعي ، وليس النزاع فيه .

واما اشتراك الوجود بين الوجودات الخاصة التي هي منشأ ترتب الآثار الخارجية ويقولون انه عين في الواجب وزائد في الممكن ، فلم يثبت ولا يمكن انما هو ايضا ، بل هي مختلفة الحقائق ، واشتراك الوجود بينها لفظي كما سنذكره فيما بعد انشاء الله تعالى ، وكلامنا في هذا المعنى من الوجود ، لا في الأول .

واما في كونه انتزاعياً ، فلأنه لو كان كذلك ، لكان عرضاً قائماً بالموضوع متقوماً بالماهية ، والعرض ولا سيما الانتزاعي كيف يكون سبباً لوجود موضوعه ، بل وجود العرض مطلقاً متوقف على وجود الموضوع ، والمفروض ان الماهية موجودة بالوجود ، هذا خلف .

وايضاً : لو كان انضمام الوجود الى الماهية انضماماً خارجياً ، فلا بد ان يكون الطرفان موجودين في الخارج بوجود عليحدة ، وليس الامر كذلك ، ولو كان انضماماً عقلياً ذهنيّاً ، فمع قطع النظر عن ان المنتزع منه لا بد ان يكون متقدماً بالوجود على المنتزع ، وليس الامر كذلك .

يرد ، ان لا دخل للانتزاع المذكور في وجود الماهية وثبوتها وتقررها ، فان قلت : اننا نندعي ان الوجود هو ذلك الامر الانتزاعي الذي تفهمونه حتى يرد ذلك ، بل نندعي ، ان الوجود هو كون الماهية الموجودة بحيث يترتب عليها الآثار الخارجية . قلت : كون الماهية بحيث تكون كذا ايضاً ، عرض متقوم بالموضوع ، لا يصلح لان يصير سبباً لوجود موضوعه ، سواء كان انتزاعياً - كما هو في الواقع وفي نفس الامر - او امراً عينيّاً ، فلا يجدي تغيير العبارة نفماً اصلاً .

[بيان اقسام العوارض وتقرير وجوه الفرق بين العوارض التحليلية والعوارض

الخارجية وان الوجود ليس من العوارض الخارجية للماهيات]

فان قلت : ان القوم ذكروا : ان العارض على قسمين : قسم - هو عارض للماهية من حيث هي ، وقسم هو عارض الوجود بكلا قسميه اي الخارجى والذهنى . مثال الاول عروض الفصل للجنس ، وعروض التشخيص للنوع ، فان ماهية الجنس لا يحتاج الى الفصل بحسب المعنى والمفهوم ، فيكون كالعروض اللاحق لها مع انها لا توجد الا باحد الفصول

المحصلة ايها المقومة لها، وكذا نسبة المشخص الى طبيعة النوع وماهيته، كنسبة الفصل الى طبيعة الجنس وماهيته فى انه متحد الوجود مع الماهية فى الخارج، واما عند العقل بحسب التحليل، فعارض للماهية مقوم لها .

ومثال الثانى، عروض السواد للجسم وعروض الفوقية للسماء وعروض الكلية للطبيعة الكلية، وعروض الزوجية للأربعة . وخاصية الاول، ان المعروف يصير بالعارض موجوداً لا قبله، فان حصة الجنس كالحوان يصير بفصله المقسم كالناطق محصلة موجودة بالفعل لا قبله، وكذا حصة النوع تصير موجودة بما يتشخص به وخاصية الثانى عكس ذلك. فان السواد العارض للجسم مثلاً يصير بالموضوع موجوداً، ولا يصير موضوعه به موجوداً، بل يصير به اسود، وكذا الحكم فى الإنتزاعيات مطلقاً، سواء كان انتزاعها من الوجود الخارجى فقط، كالفوقية المنتزعة من السماء الموجودة فى الخارج، او كان انتزاعها من الوجود الذهنى فقط، كالكلية المنتزعة من الطبيعة المطلقة الموجودة فى الذهن، او كان انتزاعها من الوجود الخارجى والذهنى كليهما، ولا خصوصية لها مع احد هذين الوجودين، كالزوجية المنتزعة من ماهية الأربعة، سواء كانت موجودة فى الخارج او فى الذهن، وكذا الحكم فى الاعتباريات والسلوب والاضافات، فان كلاً من هذه المذكورات تصير موجودة بضرب من الوجود بسبب وجود موضوعاتها ومعرضاتها نحواً من الوجود، لا ان معرضاتها تصير بهذه العوارض موجودة، بل تصير تلك المعارضات بهذه العوارض متصفة باوصاف اخر غير الوجود .

وبعبارة اخرى : ان عارض الماهية كعارض الوجود قد يكون لازماً كلوازم الماهيات وهى عوارض الماهيات بكلا وجوديهما^٢، وقد يكون مفارقاً^٣ وهو عارض الماهية من حيث هى كالفصل للجنس والمشخص للنوع، والقسم الاول من قسمى عارض الماهية داخل فى عوارض الوجود واوازمه باعتبار، وهذا القسم من عارض الماهية وكذا جميع اقسام عوارض الوجود سواء كانت لازمة او مفارقة انما وجوداتها بسبب وجودات معرضاتها وموضوعاتها لا بالعكس .

١ - اى خارجاً وذهناً .

٢ - فرق دهنده و جدا كنده از ساير مشاركات جنس .

واما القسم الثاني من عارض الماهية اى العارض المفارق، كالفصل للجنس والمشخص للنوع العارضين المفارقين لماهية الجنس والنوع من حيث هي مع قطع النظر عن وجودها مطلقاً^١، فالأمر فيه بعكس السابق، اى يصير معروضاتها وهى الماهيات من حيث بسبب عروض تلك العوارض محصلة مقومة موجودة، لا بالعكس.

واذا تقرر هذا فنقول: عروض الوجود للماهية من قبيل عروض عارض الماهية، اى العارض المفارق، اذ معروض الوجود نفس الماهية من حيث هي التى تصير بهذا الوجود وبهذا العروض موجودة لا قبله، وتصير بهذا الوجود ذات حصّة من الوجود لا بشيء آخر، بل الوجود فى الحقيقة هو عين الشخص كما هو مذهب الفارابى والقدماء من الحكماء، فان الموجودية المصدرية نفس المتشخصية المصدرية، والوجود بمعنى ما به الوجود عين الشخص، بمعنى ما به يتشخص المتشخص، والفرق بينهما بمجرد الاعتبار والمفهوم.

وليس المراد: ان الوجود والشخص مترادفان لفظاً متفقان مفهوماً، بل المراد انهما بحسب الذات والهوية شيء واحد بلا تغاير، وهذا كما يقال: ان الوجود خير^٢ محض، اى حقيقة ما هو الخير بالذات هي بعينها حقيقة ما هو الوجود، وان كان مفهوم الخير غير مفهوم الوجود اذ ليسا مترادفين.

[فى نفى عوارض الماهية وبيان ان عوارض الماهية يرجع الى عوارض الوجود]

قلت: فيما ذكرت من الكلام انظار وابحاث: اما اولاً، فلأن ما ذكرت من ان عارض الماهية على قسمين، قسم يعرض الماهية من حيث هي، وقسم يعرض الماهية من حيث كلا وجودها معاً^٣، وان كان قد ذكره بعض العلماء لكنه خلاف التحقيق، بل التحقيق ما هو المشهور بين الجمهور ان عارض الماهية مطلقاً^٤ هو ما يعرض الماهية الموجودة من حيث كلا وجودها معاً^٥، لان الماهية من حيث هي ليست الا هي، اى سلباً صرفاً بحثاً، بحيث يكون كل ما يفرض معها من توابعها واغيارها حتى العدم العدولى، فلا يكون

١ - خارجاً وذهناً.

٢ - اى خارجاً وذهناً.

٣ - خارجاً او ذهنياً.

٤ - خارجاً او ذهنياً.

لها من حیث هی ثبوت و تقرّر و وجود اصلاً ، فکیف یعرض لها عارض من هذه الحیثیّة ،
والحال أنّها من هذه الجهة لیس شیئاً اصلاً .

فعلى هذا ، فالعارض مطلقاً على قسمین : قسم ، هو عارض الماهیة ، اى یعرضها
من حیث وجودها الخارجی والذهنی معاً ، وقسم هو عارض الوجود المنقسم الى ما
یعرض الموجود الخارجی من حیث وجوده الخارجی ، والى ما یعرض الموجود الذهنی من
حیث وجوده الذهنی . وان شئت یمكن ان تُدرج هذا القسم من عارض الماهیة الذی
ذكرنا فی قسم عارض الوجود ایضاً ، ولا مشاحة فی ذلك ، لكن الفرض اسقاط قسم
عارض الماهیة من حیث هی بین اقسام العارض مطلقاً .

واما ما ذكرت ، من ان الفصل عارض لماهیة الجنس من حیث هی^۱ ، وكذا الشخص
عارض لماهیة النوع من حیث هی ، فعلى تقدیر تسلیم ان الفصل عارض للجنس^۲ والشخص

۱ - مراد از ماهیت من حیث هی آنست ملاحظه عموم و غیره نشود وهمچنین است نوع و
ملاحظه چیزی با او نشود سوائ وجود (الف) بعلت اینکه ماهیت و نوع بی وجود نیستند (منه) .
۲ - سر مطلب در این جاست که فصل عارض بر جنس لاحق و منضم بآنست از خارج ، لذا
عروض بحمل اولی است ، و بحمل شایع عرضی فصل و جنس متحدان بالذات و بوجودی واحد
موجودند و در عوارض وجود ترکیب بین دو وجودست ، وجود مستقل و وجود تابع . لذا در
عوارض ماهیت وجود مطلقاً ملاحظه نمیشود ، اگر چه شیء یا معدوم و یا موجود است . خلط بین
←

(الف) - ولی فرق بین عارض ماهیت بما هی و عارض الوجودین واضح جداً . چون در عوارض
وجود . معروض بالوجود مقدم بر عارض است و عارض منبث از حاق معروض و ظهور و جلوه آنست ، ولی در
عارض ماهیات تبعیت و ملازمه صرفه است ، نه اقتضاء و علیت . لذا اهل تحقیق تعریه وجود را از ماهیت
مخلّ بملازمه و عروض نمیدانند و من هنا قالوا : لوجاز ثبوت الماهیات منفکة عن کافة الوجودات امکان
مثلاً لازم ماهیت امکانی و تقسیم بمتساویین لازمه زوجیت عددست . بمؤلف مدقّق ، و علامه دوانی بین
نفسیّه حینیّه و شرطیه خلط گردیده است .

ولذا قيل : عارض الماهیة ، عارض لكلا الوجودین حیثما هی موجودة ، ولكن الحرارة عارضة للنار بشرط ان
تكون موجودة و فی الاخير اقتضاء و علیة و فی العارض الخاص للماهیة لا یكون اقتضاء ولا علیة ، بل ملازمة
اتفاقية لان نفس الماهیة تقع بالاتفاق - فافهم جداً -

عارض للنوع، نقول : لانسلمّ انّهما عارضان لماهية الجنس والنوع من حيث هي ، لأن انحاء الوجودات على ماسنذكره فيما سيأتى متفاوتة بعضها اقوى واتمّ^١ وبعضها اضعف، وطبيعة الجنس وان كانت طبيعة مبهمة غير محصلة بالنظر الى انواعها، لكنها فى مرتبة ذاتها لها نحو من الوجود^١ وتحصل نوعاً من التحصل به تمتاز عن اغيارها، وهذا الوجود والتحصّل وان كان ضعيفاً بالنسبة الى وجود الانواع والاشخاص المندرجة تحتها، لكنها بحسب هذا الوجود والتحصّل تصلح لأن تكون معروضة لحصّة من الفصل ، يحصل لتلك الماهية باعتبار هذا الفصل وجود آخر اقوى واتمّ . ، وتحصل تلك الماهية تحصيلاً نوعياً ، وكذلك طبيعة النوع لها فى حد ذاتها وجود وتحصل به تمييز عن اغيارها، وهذا التحصيل وان كان ضعيفاً لم يصر الى حدّ التحصيل الشخصى والوجود العينى المتعين، لكن تلك الماهية النوعية بحسب هذا التحصيل الذى لها بحسب ذاتها، تصلح لأن تكون معروضة للمشخص ، وبعد عروض هذا المشخص يحصل لها وجود اقوى واتمّ من الوجود النوعى ، فليس الطبيعة الجنسية ولا الطبيعة النوعية بحيث لا لا يكون لها وجود اصلاً ، وبعروض عارض الفصل والمشخص صارتا موجودتين كما ذكرت ، بل عروض الفصل والمشخص لتينك^٢ الماهيتين من قبيل عروض المعقولات الثانية للطبايع الكلية، الا ان عروض المعقولات الثانية لتلك الطبايع الكلية من حيث وجوداتها الدهنية فقط^٣، ومن حيث ملاحظة شىء آخر معها من عموم ونحوه ، وعروض الفصل والمشخص لطبيعة الجنس والنوع من حيث كلا وجوديهما معاً ومن حيث هي هى بمعنى عدم ملاحظة شىء آخر معها لا عموم ولا خصوص ونحوهما لا بمعنى عدم ملاحظة وجود معها اصلاً .

→

الحملين علامة دوائى وملايعما مؤلف اين رساله را بخلط بين العارضين واداشته است .

١ - ايها الفاضل التحرير المدقق لو كان للماهية الجنسية فى مرتبة ذاتها نحو من الوجود ملحوظة يلزم اخذ الوجود فى حاق الماهية الممكنة ، درجاته التى كه فقط واجب الوجود در مقام ذات داراى نحوى از وجود است ، كه وجود واجبى باشد .

٢ - اسم اشاره المؤنث .

٣ - لفقدان وجود الخارجى لها .

واما ثانیاً، فلاناً لو سلّمنا ان المشخص عارض النوع، فلانسلم ان الفصل عارض للجنس، لاننا سلّمنا ان الفصل غير داخل فی ماهیة الجنس ولا هو نفسها بل من توابع الجنس ولواحق الماهية الجنسية كما ذكرت، لكن لا یلزم من هذا ان يكون الفصل عارضاً للجنس، بل یلزم ان^۱ يكون عرضياً بالنسبة الى الجنس غير ذاتی له .

[بیان التمییز بین العرض والعرضی وکیفیة اتحادهما]

والفرق بین العارض والعرضی غیر قلیل، اذا العارض علی ما هو المشهور بین المجهور هو ما يكون عرضاً وتابعا فی وجوده لوجود معروضه، والفصل جوهر وليس عرضاً، والعرضی^۲ ما يكون خارجاً عن حقيقة ما یصدق هو علیه، فرب^۳ عرضی^۴ يكون جوهرأ كالجنس بالنسبة الى الفصل، ورب عارض وعرض يكون ذاتیاً لأفراده كالسواد بالنسبة الى افراده، ولو كان الفصل بمحض كونه عرضیاً وغير ذاتی^۵ بالنسبة الى جنسه عارضاً له، لوجب ان يكون الجنس^۶ ایضاً عارضاً للفصل، ولا هو داخل فی حقيقة الفصل، والا لزم تكرر الجنس فی النوع مرتین، احدهما باعتبار نفسه، والاخری باعتبار دخوله فی الفصل الداخل فی النوع، وهذا محال . اذا حدا الاعتبارین يكون لغواً البتة .

وايضاً : یلزم الدور، لانه حينئذ يكون تقشوم الفصل بالجنس، والمفروض ان تقوم الجنس بالفصل، واذا احتمل ان يكون كل من الجنس والفصل عارضاً الآخر، فمع قطع النظر عن ان يكون شیئین بحيث يكون كل منهما باعتبار واحد عارضاً ومعروضاً^۳ للآخر

۱ - اصولاً عارض ماهیة امری منبعث از حاق^۲ ذات ماهیت نمی باشد، بل که امری است لاحق بر ماهیت فقط بلحاظ مفهوم نه آنکه از ناحیه معروض عرض منبعث شود، ومعناى عام عرض که هو الخارج المحمول علی الشیء جامع بین عوارض خارجی وذهنی ومفهومی است .

۲ - از مسلّمات است که جنس نیز نسبت بفصل عرضی است و لاحق بر آن، با این فرق که جنس عرض عام است نسبت بفصل، وفصل عرض خاص است نسبت بجنس .

۳ - ملاک محالیّت و امتناع در اعراض خارجی است که معروض وجوداً متقدّم بر عرض و عرض از اطوار و شئون آنست، اما در اعراض مفهومی ذهنی ممکن است شیء باعتباری معروض و باعتباری عارض باشد وغفلت از وجود فرق بین عروض بحمل اولی وعروض باعتبار وجود خارجی، منشأ این قبیل از مناقشات شده است. در مقدمه مفصل در این مسأله بحث می شود .

محال، یلزم ایضاً ان العقل مع وجود هذا الاشتباه من العین ان يحکم بان احدهما وهو الفصل عارض، والاخر وهو الجنس معروض له، الا ان يكون المعروض وهو الجنس اصلاً فی الوجود فی نظر العقل، حتی يمكن له الحكم بان احدهما وهو الفصل عارض للجنس وتابع له فی الوجود، والمفروض خلاف ذلك. فانك ذكرت ان وجود الجنس بالفصل، فالحکم بان الفصل^۱ عارض للجنس ليس حکماً عقلياً بل بمحض التوهم.

[نفی عروض الفصل للجنس عروضاً ماهوياً ونفی الفصل من عوارض الجنس]

ولو قال قائل: ان مبنی حکم العقل فی ذلك ما ذكره القوم: ان الحيوان مثلاً بای^ش اعتبار جنس، وبای^ش اعتبار مادة، وكذا الناطق مثلاً بای^ش اعتبار فصل، وبای اعتبار صورة، وان الجنس ينتزع من المادة، والفصل ينتزع من الصورة، فكما يحکم العقل بان الصورة عارض للمادة وتتصف المادة بها، كذلك يحکم بان الفصل عارض للجنس ويتصف به، لان الذات واحدة، والاعتبار مختلف.

فنقول: لو كان حکم العقل منوطاً بذلك، لينبغى ان يحکم بحلول الفصل فی الجنس، كما يحکم بحلول الصورة فی المادة، والحلول اعم من العروض، اذ الحال قد يكون جوهرأ، ولا ينحصر فی ان يكون عرضاً فقط حتى يصح عليه اطلاق العارض، ولو اصطلاح مصطلح فی ان يسمى الحال^ش مطلقاً عارضاً والحاول مطلقاً عروضاً، فلا مضايقة لنا معه فی هذا الاصطلاح، لكن ايراد عروض الفصل للجنس لا يكون شاهداً للمدعى، اذ الكلام فی عرضية الوجود، وكونه مع كونه عرضاً بالمعنى المشهور، وعارضاً للماهية، سبباً لوجود معروضه، ولا يكون لهذا شاهد ارتباط بهذا المعنى اصلاً، مع اننا قد حققنا فی بعض تعنیقاتنا ان الفصل^۲ وان كان لا حقاً وتابعاً للجنس، لكنه ليس عارضاً له ولا حالاً فيه،

۱- بحسب وجود خارجی جنس تابع یا منغم در فصل است و در مقام عروض ذهنی ملحوظ تحصیل جنس بفصل است و مراد از تحصیل حاصل در مقام عروض ذهنی، رفع ابهام و تردید است و بل که باعتبار خارج وجود جامع بین ماهیت فصل و جنس منشأ تحصیل است چون از انضمام فصل به جنس ماهیت جنسی داخل نوعی از انواع می گردد و نوع بحسب وجود مبهم است و رافع ابهام آن، وجود خارجی است.

۲- مراد از عروض در این مقام لحوق احد المفهومین است بر آخر، نه عروض خارجی و

بل متحداً معه نحواً من الاتحاد فی الوجود ، ای وجود النوع ، فلیراجع ثمة .
 واما ثالثاً ، فلأن ما یذکرونه فی التعالیم ولا سیما فی الكتب المنطقية ، ان الناطق
 مثلاً فصل مقسّم للجنس کالحيوان ، ومقوم للنوع مثلاً ومحصل له نوعاً ، کلام ظاهريّ
 ليس مبناه علی تحقیق وتحصیل ، فان الناطق له مفهوم ، وكذا له ما یصدق علیه ذاك
 المفهوم ، وكل منهما لا یصلح لأن یكون فصلاً مميّزاً للنوع ومقوماً له ومحصلاً للجنس
 نوعاً .

اما مفهومه ، فلان مفهومه بحسب التحاليل العقلی شیء مائت له النطق ، فان كان
 المراد بقولنا : شیء ما ، مفهوم انشیء^۲ وهو مفهوم عرضی شامل لجمیع الأشياء ، فیلزم
 ان یكون العرض العام داخلاً فی مفهوم الفصل الداخل فی النوع ، فیکون العرضی^۳ ذاتیاً
 هذا خلاف .

[بیان بساطة المشتقات والفرق بین المشتق ومنشأ الاشتقاق]

وان كان المراد به ما یصدق علیه مفهوم شیء ما وهو الانسان ، فیکون معنی الفصل
 حينئذٍ الانسان الثابت له النطق ، فیکون الفصل مرکباً من النوع مع شیء زاید^۳ ، والحال
 ان النوع لابد^۴ ان یكون الفصل داخلاً فیهِ ، لا ان یكون داخلاً فی الفصل . وایضاً : یلزم
 التکرار فی الحمل فی قولنا : الانسان ناطق ، لان معناه حينئذٍ ان الانسان انسان ناطق ،
 واما ما صدق علیه مفهوم انناطق فلان ما صدق علیه مفهوم الناطق هو الانسان ، فیکون
 الفصل حينئذٍ هو عين النوع ، فلا یكون جزؤه .

وایضاً : یلزم التکرار فی الحمل المذكور ، وكذا بداهته وعدم فائدته ، لان قولنا :
 الانسان ناطق ، معناه : ان الانسان انسان^۴ ، وكذلك لا یمكن ان یكون الناطق بالمعنی الذي

→

معنای جامع عرضی بین عوارض مفهومی وما هوی وعروض خارجی فقط لفظ عروض واحقوق است .

۱ - یعنی مفهوم ناطق وما صدق او انسان موجود در خارج باشد .

۲ - شیء عرض وعام است وجمیع اشياء را شامل است زیرا همه موجودات را شیء صادق
 است . قوله : لا ان یكون داخلاً فی الفصل ... الخ . خلط بین حکم ماهیت با احکام وجود مؤلف
 مدقق را بهجه اشتباهاتی واداشته است - بمقدمه حقیر رجوع شود .

۳ - که نطق بوده باشد .

۴ - در اینوقت معنی الانسان انسان می شود زیرا ناطق در اینوقت عبارت از انسان است .

فهمه بعض المتأخرين فصلاً للنوع ومميزاً له ومقوماً له ومحصلاً للجنس ومقسماً له، حيث قال: انَّ مبدأ الاشتقاق كالنطق مثلاً ان لوحظ بشرط لا شيء اى بشرط عدم الحمل على موضوع، فهو مبدأ الاشتقاق، وان لوحظ بشرط شيء اى بشرط حمله على موضوع واتحاده معه، فهو عين ماصدق عليه المشتق كالانسان مثلاً، وان لوحظ لا بشرط شيء اى لا بشرط الحمل ولا بشرط عدمه، فهو مفهوم المشتق، فالذات واحدة والاعتبار مختلف. ووجه عدم الامكان ان الناطق على هذا القول هو عين الناطق بالمعنى المصدري وعين مبدأ الاشتقاق بالذات ومخالف له بالاعتبار، والنطق عرض لا يصلح ان يكون فصلاً مقوماً للأنواع الجوهرية ولا محصلاً للجنس، والا يلزم ان يكون تقوُّم الجوهر بالعرض، وصدق العرض على الجوهر، وهذا محال فتدبر.

[بيان وجوه الفرق بين العوارض الخارجية والذهنية]

وقد ذكر بعض محققيهم: ان الاجزاء العقلية منتزعة من الاجزاء الخارجية وانها متحدة معها بالذات مغايرة لها بالاعتبار، فكما ان مادة الانسان بشرط لا شيء مادة له وجزء خارجى غير محمول عليه، وبشرط شيء هى نفس المركب منها ومن الصورة النوعية له، ولا بشرط شيء هى جزء عقلى له وجنس له محمول عليه نعبّر عنه بالحيوان، كذلك صورة الانسان بشرط لا شيء صورة له وجزء خارجى له غير محمول عليه، وبشرط شيء نفس نوع، ولا بشرط شيء جزء عقلى له فصل له محمول عليه، نعبّر عنه بالناطق. وهذا الذى حقّقوه وان كان له وجه لكنك تعلم ان الصورة ايضاً بمجردّها لا يمكن ان يكون فصلاً له مقوماً ومحصلاً مالم يلاحظ معها ذلك النحو من الوجود الذى به وجدت وبه قومت وحصلت، فبالحقيقة يكون الفصل هو ذلك الوجود. فتأمل.

واذا بطلت هذه الاحتمالات فبقى ان يكون الفصل شيئاً آخر نعبّر عنه بالناطق مثلاً وان يكون الفصول المذكورة فى الالسنه امارات وعلامات واسامى وصفات للفصول الحقيقية. وتحقيقه: ان مراتب الوجودات متفاوتة بعضها اقوى وبعضها اضعف وبعضها اعم. وبعضها اخص، وان الماهية الجنسية كالماهية الحيوانية وان كانت مبهمه غير محصلة بالنسبة الى انواعها، لكنّها ماهية حصل لها وجود مالىس بعرض ولا امر انتزاعى، بل هو امر اصيل متميّز بذاته فائض عن المبدأ الفياض وممتاز عن ماعداه من وجودات الجواهر والاجسام ماسوى الحيوان، وتلك الماهية الحيوانية عارضة لذلك النحو من

الوجود ، وهى اماره له ، واسم دال عليه على ما سيأتى تحقيق ذلك فيما بعد انشاء الله تعالى العزيز ، ثم يفاض بعد ذلك من البدأ الفياض وجود آخر اخص واتم من الاول نعبّر عنه بالناطق ونسميه به ونصفه به ، وبمجموع ذينك الوجودين واتحادهما معاً نحواً من الاتحاد الذى يعرفه العارفون يحصل وجود آخر نعبّر عنه بالانسان ، ثم يفاض بعد ذلك وجودات آخر متشخصات بذواتها متحدة مع الوجود النوعى الانسانى . نحواً من الاتحاد اتم واقوى واكمل من الجميع نعبّر بالمشخصات للطبيعة الانسانية ، والاعراض التى يسميها القوم بالعوارض المشخصة هى امارات تلك الوجودات وعلاماتها ، فبالحقيقة الفصل المميز المقسم المقوم هو ذلك النحو من الوجود المتميز بذاته الفائض من المبدأ الفياض ، وهو امر اصيل عيى لا عرضى انتزاعى ، والفصول التى تذكر فى التعاليم هى امارات ذلك الوجود ، وكذا العوارض التى يسميها القوم بالعوارض المشخصة ليست مشخصة فى الحقيقة ، بل هى امارات الوجودات المشخصات لاما هيّة النوعية المتشخصات بذواتها لأن تلك العوارض ان كانت كلية ، فلا تفيد تشخصاً ، وان كانت جزئية ، فجزئيتها وتشخصها لا بد . ان يكون بمداخلة من موضوعاتها لكونها اعراضاً متقومة فى الوجودا لمتشخص بالموضوع ، والمفروض ان تشخص الموضوع بتلك الاعراض ، فيلزم الدور .

وما ذكره بعض منهم من : ان ذلك دور معينة ، ليس له معنى محصل على ما سيأتى تحقيقه وتفصيل القول فيه فيما بعد ، فانتظر .

فاذا عرفت ذلك عامت ان ما ذكره هذا القائل فى ذيل قوله : فان قلت : ان عروض الوجود الماهية من قبيل عروض عوارض الماهيات من حيث هى ومعرض الوجود وهو الماهية تصير بهذا الوجود موجودة لا قبله وهذا مثل عروض الفصل للجنس والمشخص للنوع ، كلام باطل ليس له طائل ، لأنه لا معنى للعوارض للماهية من حيث هى ، وكذا الفصل ليس بعارض للجنس ، وكذا الفصل الذى يذكرونه ويتوهمون انه عارض للجنس ليس بمقوم ولا بمحصل ، وكذا العوارض التى يسمونها عوارض مشخصة ، ليست بمشخصة فى الحقيقة على ما عرفت كل ذلك آنفاً .

[فی ان الوجود مساوق للتشخص]

واما قوله : ان الوجود عين التشخص فهو على إطلاقه مسلّم، لكن لا نعرف من كلامه، ان القائل ما ذا اراد بهذا القول ، فان اراد انَّ الوجود بمعنى ما به الوجوديّة عين التشخص يعنى ما به المتشخصيّة، والمشخص بهذا المعنى امر اصيل عينيّ متشخص بذاته كما ذكرناه سابقاً من انّه هو النحو من الوجود الفاضل من المبدأ الفياض ، فهذا الكلام كلام حقّ ، لكنّه لا ينفع ذلك القائل اصلاً ، لان المشخص وان وجد على هذا التقدير امر اصيل عينيّ وليس بعرض ولا عارض فضلاً عن ان يكون انتزاعياً ، والحال انَّ ذلك القائل فى مقام اثبات عرضيّة الوجود وانتزاعيّته وكونه مع ذلك سبباً لوجود معروضه .

وان كان المراد ان المشخص بمعنى ما به يتشخص، عرض انتزاعىّ كالوجود بمعنى ما به الوجوديّة ، فبطلان هذا قد ظهر ممّا ذكرنا. وايضاً : لا يظهر فرق بين المشخص بهذا المعنى ، وبين التشخص بمعنى التشخصيّة المصدرية ، وكذا بين الوجود بمعنى ما به الوجوديّة ، وبين الوجوديّة المصدرية ، وظاهر كلام القائل انّه بصدد الفرق بينهما ، وفى بيان اتحاد الوجود وانتشخص فتدبر .

[كيفية عروض الوجود للمهيّة وبيان اتحادهما عيناً ودفع الاشكالات]

[اللزامة عن القاعدة المعروفة بالفرعيّة]

لا يقال : ما ذكرت فى بيان عدم كون الوجود عرضاً انتزاعياً ، من ان وجود العرض مطلقاً متوقف على وجود معروضه، فكيف يكون سبباً لوجود معروضه، هو بعينه ما استشكله القوم فى بيان اتصاف الماهية بالوجود وعروضه لها، بناءً على القاعدة المشهورة القائلة بان ثبوت شىء لشيء او اتصافه به او عروضه له، متفرّع على وجود المثبت له والموصوف والمعرض، وليس للماهية قبل الوجود وجود آخر، وكذا ذكروا ايضاً فى التفصّل عن هذا الاشكال وجوهاً .

[نقل جواب الشيخ وتقرير وجه الأول من الوجوه المذكورة]

منها، ما ذكره الشيخ الرئيس وتبعه جماعة من ان^١. اتصاف الماهية بالوجود اتصاف^١ بثبوت نفسها لا بثبوت شيء لها، وثبوت الوجود لها عبارة عن ثبوت نفسها لا بثبوت شيء غيرها لها .

والمقدمة المشهورة هي: ان ثبوت شيء لشيء متفرع على ثبوت ذلك الشيء ، لا ان ثبوت شيء في نفسه متفرع على ثبوت ذلك الشيء نفسه . فمفاد قولنا : زيد موجود ، هو وجود زيد ، لا وجود شيء آخر لزيد .

وما يقال : ان كل قضية لابد^٢ لها من ثلاثة امور^٣ : ذات الموضوع ، ومفهوم المحمول ، وثبوته للموضوع ، فذلك بحسب تفصيل اجزاء القضية واعتبارات الاطراف بحسب المفهوم لا بحسب مفاد الحكم ومصادق القضية .

والحاصل انه لابد^٢ في صدق الحمل لكل محمول غير الوجود من الامور الثلاثة ، واما اذا جعل الوجود محمولاً ، فيكفي فيه الموضوع ونفس المحمول الذي هو وجوده لا وجود شيء آخر له ولا يحتاج الى الرابطة .

[تقرير وجه الثاني من الوجوه المذكورة في المقام]

ومنها ، ما ذكره بعض المحققين منهم^٣ وقال: ان الحق ، ان ثبوت شيء لشيء مستلزم

١ - اعنى كون الماهية . (منه) .

٢ - آخوند ملا نعيم گمان فرموده است ، عروض وجود بماهيت بمعناى اقتضا و غليت از جانب ماهيت نسبت بوجودست ، و حال آنكه نفس شيئيته و همان تقشّر ماهيت بلا لحاظ وجود (نه ملاحظه عدم وجود تا آنكه تخليه وتجريد عين تخليط واتصاف شود) كافى است جهت لحقوق وجود بماهيت ، از اين باب كه ذهن اول موضوع را مورد ملاحظه قرار ميدهيد ثم^٢ محمول را بآن اضافه و حمل مي نمايد . لحاظ ماهيت اولاً و اضافه وجود بآن ثانياً ، همان عروض و لحقوق است . غفلت از سر^٣ اين اصل و اشتراك لفظي بين دو نوع از عروض سبب اين همه مناقشات گرديده است .

٣ - هذا القول منسوب الى المحقق الدواني .

لثبوت المثبت له ، لا انه متفرع عليه بناءً على انتقاض القاعدة القائلة بالفرعية عنده باتصاف الهيولى بالصورة مع عدم تقدّم الهيولى عليها بالوجود، ولم يجد مهرباً من اشكال اتصاف الماهية بالوجود ، الا بالعدول عن قاعدة الفرعية الى الاستلزام لئلا يلزم الدور او التسلسل في الوجودات .

نكن لمّا كان شرط اتصاف الشيء بالشيء وعروضه له ان لا يكون الموصوف مخلوطاً بانصفة ، ولا المعروض مخلوطاً بالعارض، ولا شك ان الماهية مخلوطة بالوجود الخارجى في الخارج ، وكذا بالوجود الذهني في الذهن ، وكذا بالوجود المطلق في نفس الامر ، فلا مخلص الا بان يقال حيثما افاده هذا البعض : ان للعقل ان يأخذ الماهية غير مخلوطة بشيء من الوجودات معرّة عن جميع العوارض حتى عن هذا الاعتبار ايضاً ، ويصفها بالوجود ، فهذا النحو من الوجود ظرف للاتصاف به، وهو نحو من انحاء وجود الماهية في نفس الامر .

ثم قال بعد ذلك : لا يقال هذا النحو من الوجود متقدم على ساير الاتصافات ، فلو اعتبر التقدم لتّم الكلام .

لأننا نقول : ظاهر ان هذا النحو لا تقدّم له على نفسه والاتصاف بهذا النحو من هذا النحو ، فلا يصح . اشتراط التقدم .

[تقرير وجه الثالث من الوجوه المقتولة في الجواب عن القاعدة الفرعية]

ومنها ، مازعمه بعضهم من ان اتصاف الماهية بالوجود الخارجى انما هو في الذهن اذ لا عروض لها في الخارج فيكون قولنا : زيد موجود، مثلاً ، قضية ذهنية عنده، وكذا الاتصاف بكل وجود انما يكون في ظرف آخر .

[الرابع من الوجوه المذكورة]

ومنها ، مازعمه بعض آخر منهم من ان ثبوت الوجود الخارجى للماهية ، متفرع على وجودها في الذهن لا على وجودها في الخارج ، فقضية زيد موجود، مثلاً ، وان كانت خارجية ، الا ان اتصاف موضوعها بالوجود وثبوته له متفرع على وجود المثبت له اعنى الماهية في ظرف آخر كالذهن .

[الخامس من الوجوه المذكورة]

ومنها ، مذكّره بعضهم من ان ليس للوجود فرد حقيقي فى الخارج ولا للماهية اتصاف حقيقى به، بل اتصافها به بضرب من الإنتزاع، لان الوجود من الانتزاعات، ومصادق الحمل فى قولنا : زيد موجود ، نفس هويّة زيد ، من غير ان يكون هنا الامر المسمى بالوجود .

والفرق بين حمل الذاتيات على شىء وبين حمل الوجود على شىء ، هو ان ملاحظة الذات كافية فى حملها ، واما فى حمل الوجود على الممكن ، فيحتاج لكونه طبيعة امكانية الى ملاحظة امر آخر، كانتسابه الى الجاعل او ترتّب اثر عليه، من غير ان يدخل ذلك الامر فى مصادق الحكم ومطابق الحمل .

[السادس من الوجوه المذكورة]

ومنها ، ما قاله بعضهم^١ من : ان الماهية لا اتصاف لها بالوجود لا خارجاً ولا ذهنياً، اذ ليس له تحقق لا فى الخارج ولا فى الذهن ، وان مناط صدق المشتق على شىء وحمله عليه، اتحاده بمفهوم المشتق^٢ ، لا قيام مبدا الاشتقاق به، ومفهوم كل مشتق ليس الا معنى بسيط يعبر عنه بالفارسيّة - بهست - و - دانا - و - بينا - و - سفيد - و - سياه - وامثالها ، فلا عروض للوجود اصلاً على الماهية، ومعنى كون الوجود عارضاً للممكن ، انه محمول عليه خارج عن ماهيته ، ليس بذاتى له .

[السابع من الوجوه المذكورة فى جواب الاشكال عن القاعدة الفرعية]

ومنها، مذكّره بعضهم ونسبه الى ذوق المتألهين^٢ من ان^١ موجوديّة الاشياء الممكنة عبارة عن انتسابها الى الوجود الحقيقى الواجبى، وهو موجود بنفسه من غير قيام حصّة

١ - والقائل صدر ائمة التدقيق السيد ميرصدر المشتكى الشيرازى .

٢ - هذا ما ذكره المولى الدوانى -ملاجلال- فى حواشى التجريد ونسبه الى اذواق المتألهين

من الوجود به، فالوجود جزئی^۱ حقیقی، والموجود مفهوم کلی. صادق علی ذلک الوجود وعلی الماهیات الممكنة، ومعيار ذلك ترتب الآثار علی شیء.

[الثامن من الوجوه المذكورة فی المقام]

ومنها، مازعم^۱ بعضهم، من ارتکاب الاستثناء فی المقدمة القائلة بالفرعية، بان^۲ ثبوت کل شیء غیر الوجود لشیء متفرع علی ثبوت المثبت له، واما ثبوت الوجود لشیء فغير متفرع. لاثنا نقول: الاعتماد فی دفع هذا الاشکال علی هذه الوجوه المذكورة من قبیل الاستسمان بالورم.

[التحقیق فی الآراء المذكورة وبيان وجوه الخلل فیما ذکره]

اما الوجه الاول المنسوب الی الشیخ الرئيس، فلانا نقول: سألنا، ان ثبوت الوجود للماهیة لیس ثبوت شیء لشیء، بل ثبوت نفس الشیء، لكن هذا الثبوت فی قولنا ثبوت نفس الشیء معنی من المعانی مضاف الی نفس الشیء، ولیس عین نفس الشیء ولا جزء^۱ منه، بل مغایر له. ولیسا ایضاً، حقیقتین متأصلتین متغایرتین، بل احدهما موجود عینی والاخر موجود ظاهري^۲ عقلی انتزاعی علی ما تدعونه، وبینهما نسبة العروض، ولیس هذا الثبوت معروضاً، والماهیة عارضة، لانکم^۲ لا تقولون به، فبقی ان یکون الماهیة معروضة وانثبوت عارضاً، فعلى قاعدة الفرعية يعود الاشکال جذعاً.

واما الوجه الثاني المنسوب الی بعض المحققین ففیه انظار، اما اولاً، فلان هذه القاعدة علی ما ادعاه القوم مقدمة عقلية يحکم بها بديهة العقل، وللعقل ان يحکم بالفرعية

۱ - والقائل هو الخطيب الرازي وقد ذكره في آثاره معجباً وظن انه اتى بشيء يضمن من

جوع.

۲ - بعد از آنکه معلوم شد وجود از عوارض تحلیلی ماهیت است و فقط با لحاظ مفهوم و حمل اولی با ماهیت تغایر دارد و در جمیع مراحل از جمله خارج و ذهن عین ماهیت و متحد با آن میباشد، جا برای این قبیل از مناقشات باقی نمی ماند. رحم الله الشیخ، عظم الله تقدیسه که حق مطلب را ادا فرمود و متأخران از باب عدم تعمق در کلام آن عظیم دوچار هفوات شده اند.

لا بالاستلزام ، والاستلزام مطلقاً اعم من الفرعية . ولا برهان ايضاً على الاستلزام بهذا المعنى ، مع انه يمكن ان يقام البرهان على خلافه ، بان يقال : اذا كان ثبوت شىء لشيء مستلزم لثبوت المثبت له ، فيكون الثبوت الاول مستلزماً لثبوت الثانى ، والملزوم يكون من جملة الأسباب والعلل اللازمة على ما حققه القوم ، وهنا ليس كذلك . وهذا ظاهر .

فان قلت : ان المراد بالاستلزام هنا عدم الانفكاك ، يعنى : ان ثبوت شىء لشيء لا ينفك في الواقع عن ثبوت المثبت له في نفسه ، اعم من ان يكون ثبوت المثبت له متقدماً على هذا الثبوت ، او بذلك الثبوت .

قلت : لا بد ان يكون لعدم الانفكاك من سبب به يتحقق بينهما الزوم وهو منتف . هنا ، اذ ليس احديهما سبباً وعلة للآخر ، ولا يمكن ايضاً ان يقال : ان شيئاً ثالثاً جعل هذين الثبوتين متلازمين لان الثبوت الثانى ينفك عن الثبوت الاول جزماً في بعض الاحيان ، والحال ان المتلازمين لا بد وان يكونا بحيث كلما تحقق احدهما تحقق الآخر ، هذا خلف . فان قلت : ان المراد ان ثبوت شىء لشيء يستلزم الحكم بثبوت المثبت له في نفسه . قلت : ظاهر ان هذا ايضاً غير لازم ، اذ ثبوت شىء لشيء في الواقع ، لا يستلزم الحكم بثبوت المثبت له في نفسه ، فان كثيراً من الاشياء بحيث تثبت لها اشياء ولا يحكم بالفعل حاكم بثبوت المثبت له في نفسه ، ولا فائدة في ان يكون بحيث يمكن ان يحكم حاكم بثبوت المثبت له ، اذ الفرض الحكم بالفعل لا امكانه .

فان قلت : المراد ، ان الحكم بثبوت شىء لشيء يستلزم الحكم بثبوت المثبت له . قلت : هذا مع انه ليس مقصودكم في قضية اتصاف الماهية بالوجود ، والهيولى بالصورة . يرد عليه ان العقل يحكم بهذا بطريق الفرعية لا بطريق الاستلزام مطلقاً .

واما ثانياً ، فلانه من العجب العجائب ان يعدل احد عن المقدمة العقلية التى يحكم بها بديهية العقل اعنى القاعدة القائلة بالفرعية ، الى مقدمة لا يحكم بها بديته ، اعنى قاعدة الاستلزام مطلقاً ، لخوف الانتقاض بمادة اعنى قضية اتصاف الهيولى بالصورة واتصاف الماهية بالوجود ، ولظن عدم التفصيص عن الانتقاض ، مع اننا في حواشينا على شرح الاشارات حققنا وجه الذب عن الانتقاض الاول .

ومجملة : ان انحاء الوجودات متفاوتة ، بعضها اعلى واخص ، وبعضها انزل واخص ، ووجود الهيولى وان كان متوقفاً على الصورة ، لكن هذا الوجود نوعى او شخصى ، وثبوت الصورة للهيولى واتصافها بها وان كان متوقفاً على وجود الهيولى ، لكن لاعلى هذا الوجود ،

بل علی وجود آخر حاصل لها فی مرتبة من مراتب هو انزل واخص من هذا ، وهو ليس من الصورة . والحاصل : ان للهیولی فی مرتبة من مراتب نفس الامر وجود ، وهی فی تلك المرتبة محض القابلیة ومجرد القوة ، وفعلیتها نفس القوة ، وهی بهذا الاعتبار يتَّصف بالصورة ، ثم بعد ذلك الاتصاف ، يحصل لها نحو آخر من الوجود اتم واخص . واعلی من الاول ، وهكذا فی مراتب الصور النوعیة والشخصیة ، ومن لم یقل بذلك ، لم یمكن له اتمام مسألة التلازم بین الهیولی والصورة ، وتمام تحقیق ذلك مذكور فی تلك الحواشی فلیطالع ثمة . وكذا نذكر ایضاً فی الفصول الآتیة وجه الذب عن الانتقاض الثاني ، اعنی الانتقاض باتصاف الماهیة بالوجود فانظر .

واما ثالثاً ، فلان ما ذكره هذا المحقق فی ذیل قوله : لا یقال هذا النحو من الوجود متقدّم علی سایر الاتصافات ، فلو اعتبر التقدم لثم . الكلام ، كلام حق .
واما ما ذكره فی ذیل قوله : لانا نقول ظاهر ان هذا النحو من الوجود لا تقدم له علی نفسه والاتصاف بهذا النحو من هذا النحو فلا یصح اشتراط التقدم ، كلام لا یحسم مادة الاشكال ، لاننا سلّمنا ، ان هذا النحو من الوجود لا تقدّم له علی نفسه ، لكن الاتصاف بهذا النحو ليس من هذا النحو ، بل هو متوقف علی نحو آخر من الوجود للماهیة فی العقل وفی نفس الامر ، وهی فی تلك المرتبة معراة عن جمیع تلك العوارض وعن كل الاعتبارات حتی عن هذه التعریة وعن هذا الخلط ایضاً .
فان قلت : فحینئذ یلزم التسلسل فی التجریدات والتعریة .
قلت : لا ضیر فی ذلك ، لانه تسلسل ینقطع بانقطاع الاعتبار .
واما الوجه الثالث ، فلانه یرد علیه ما اورده القوم انفسهم ، من ان معنی القضية

۱ - چون بنا برمسلك تحقیق ، هر ماده ای با صورت خود بوجودی واحد موجودست وجهت قوه ، مضمّن است درجهت فعلیت ، از برای ماده تحقق ووجودی بدون فعلیت وصورت ولو بوجه الاطلاق موجود نمی باشد و کسی که برای ماده هیولی وجودی جدا از صورت وباقی در مقام ور و فصل و وصل بین الصور قائل است و بترکیب انضمامی معتقدست ، باید وجوه ایراد و توالی فاسده براین قول را نیز به گردن بگیرد ، از جمله انعدام جسم بکلی وحدوث و تکوین جسمی دیگر بالابداع ، هنگام فساد صورتی وحدوث صورتی دیگر وغیر ذلك من الاشکالات التي ذكرناها فی بعض تعالیفتا وفی الرسالة التي ألفناها فی الحركة - جلال آشتیانی - .

الذهنية ما يكون لخصوص الوجود الذهني للموضوع مدخل في اتصاف ذات الموضوع بمبدأ المحمول وصدق مفهومه عليه، كما في قولك: الانسان نوع والحيوان جنس، وظاهر ان حمل الوجود ليس من هذا القبيل، لان الحكم يكون زيد موجوداً فى الخارج، حكم خارجي، ومصادقه ذات الموضوع بحسب حاله فى الخارج حاله فى الذهن.

واما الوجه الرابع، فلانه يرد عليه انه اذا جرى الكلام فى اتصاف الموضوع بالوجود الآخر او فى انظر الاخر سواء كان ذهنياً او خارجياً، يلزم التسلسل فى الوجودات والظروف، ويلزم كون الماهية موجودة مرات غير متناهية، وليس هذا التسلسل مما ينقطع بانقطاع الاعتبار، لان هذا التسلسل وان كان تسلسلاً فى الامور الاعتبارية او الظروف، لكن لا بد ان تكون تلك الوجودات والظروف موجودة فى الواقع كما هو مقتضى قاعدة الفرعية فتدبر. واما الوجه الخامس، فلانه لا يسمن ولا يفنى من جوع، لان ثبوت شئ لشيء سواء كان من الانتزاعات او من الخارجيات، متفرع على ثبوت المثبت له فى ظرف ذلك الثبوت والاتصاف، وهذه مقدمة يحكم بها بديهية العقل، فلا يجدى القول بانتزاعية الوجود نفعاً. واما الوجه السادس، فشئ لا نفهمه وعسى ان يفهمه غيرنا ؟

واما الوجه السابع، فمع قطع النظر عن ان هذا التحقيق ليس من ذوق المتألهين كما سنحققه فيما بعد انشاء الله تعالى، يرد عايه، ان موجودية الأشياء او كانت عبارة عن انتسابها الى الوجود الحقيقي، والحال ان النسبة بين الشيئين فرع تحقق الطرفين بوجود غير تلك النسبة على ما هو مقتضى قاعدة الفرعية، يعود الاشكال جذاً كما لا يخفى، لاننا ننقل الكلام الى كيفية اتصاف الماهية بذلك الانتساب الذى هو مناط الموجودية، فان ثبوت هذا الانتساب للماهية، لانه نسبة بينها وبين الوجود الواجب، متفرع على ثبوتها قبل هذا الانتساب، فيحتاج الى انتساب آخر، فيعود التسلسل فى الانتسابات، فيتسلسل اعداد الموجودية، سواء عبّر عنها بالوجود والانتساب او بشئ آخر، وسواء كان الوجود امراً خارجياً، وامراً اعتبارياً انتزاعياً، اللهم الا ان يقال بالاعيان الثابتة، كما قال بها بعضهم، ولكن انشئ لاحد اثباتها، وستكلم فيها فيما بعد انشاء الله تعالى.

واما الوجه الثامن، فلان الاستثناء فى القاعدة العقلية غير معقول، واذا ثبت ان الوجود بالمعنى المتنازع فيه ليس معنى انتزاعياً، ولا بديهياً التصور، ثبت انه امر اصيل عيني واقع فى الأعيان، واحق الأشياء بالتحقق، لان غيره به يكون متحققاً كائناً فى الأعيان او فى الازهان، وبه ينال كل ذى حقيقة حقيقته، وهو اظهر الأشياء، وظهور نفسه

بنفسه، وظهور غیره به، وهو موجود بذاته لا بوجود غیر ذاته، كما ان النور مستنیر بذاته، وغيره یستنیر به، فهو خفی. الماهیة والذات، وجلی الانیة والصفات والاعتبارات، لا یمکن حصوله فی الاذهان، والا لکان الذهن خارجاً، بل او امکن العلم به، امکن بنوع من المشاهدة والعیان، لا باحاطة عبارة و بیان. واذ لیست له ماهیة کلیة، فلیس کلیاً ولا جزئياً، ولا له جنس ولا فصل، ولا حدث ولا رسم ولا برهان. وسنحقق فیما بعد انه اصل الاشياء بل جلها، ونحقق ایضاً کیفیة اتحاده مع الماهیات وعروضها له، نعم له وجوه واعتبارات هی انتزاعیة ومعلومة التصور کسائر الانتزاعیات والاعتباریات عارضة للماهیات.

فان قلت: ان التصور كما ذكرت سابقاً علی مذهب المحققین عبارة عن حصول ماهیات الاشياء انفسها فی الذهن معبرة عن الوجود الخارجی المترتب علیه الآثار، وایس للوجود ماهیة کلیة، ولا یمکن ایضاً تجریده وتعریته عن نفسه.

قلت: هذا جار فی الوجود بالمعنی المتنازع فیهِ، واما فی الوجود بالمعنی المصدري. الانتزاعی الذی ذکرنا، انه وجه من وجوه الوجود بالمعنی المتنازع فیهِ، فلا - لانه كما انه عارض لماهیات الموجودات، كذلك هو فی نفسه شیء کسائر الاشياء ذوات الماهیات معروضها وتتحد معها نوعاً من الاتحاد، وینزع العقل منه وجوداً مفایراً له بالاعتبار، وكما ان عند تصور الماهیات تحصل تلك الماهیات فی الذهن معبرة عن هذا الوجود، كذلك عند تصور هذا الوجود یحصل ماهیة فی الذهن معری عن وجوده الذی هو مفایر له بالاعتبار. ولعمری ان هذا امر غریب عجیب ینبغی ان یتعجب منه اللبیب، حیث یمکن شیء واحد عارضاً للماهیة ومعروضاً لها معاً، ویحصل فی العین والعقل بالاعتبارین.

فان قلت: انا ننقل الکلام فی تصور وجود هذا الوجود، ویلزم التسلسل.

قلت: لا ضیر فی ذلك، لانه تسلسل ینقطع بانقطاع الاعتبار. واعلم ان الوجود بالمعنی المتنازع فیهِ مع انه متحصل ومتشخص بنفسه لا بانضمام فصل او عرضی مصنف او مشخص غیر عارض للماهیة بل معروض لها. ان کان ذا ماهیة علی ماسنذكره فیما بعد، ومختلفة الحقائق باختلاف عوارضها اعنی الماهیات ومتفقها ایضاً باعتبار اصلها ومقولة بالتشکیک بالاولویة والاولیة والکمال والنقصان والفنی والفاقة، كما ان الوجود

بالمعنى المصدري وان كان معنى واحداً كلياً له حصص وافراد هى متفقة الحقيقة فى ذلك المعنى الكلى مقولة بالتشكيك ، كذلك حقيقة الوجود، ولا دليل على حصر جواز التشكيك فى العرضيات فقط، بل يجرى التشكيك فيها وفى الذاتيات ايضاً كما حققه المحققون ، وذكرنا نحن ايضاً نبذاً من ذلك فى رسالة متفردة . وللوجود ايضاً خواص واحوال يطول بذكرها هذه الرسالة ، فلذا لم نذكرها وعسى ان نذكر بعضها فى ذيل بعض المطالب فى الفصول الآتية انشاء الله تعالى .

الفصل الاول

فى عينية الوجود وسائر الصفات وزيادتها

اعلم ان المشهور فيما بين الجمهور ان الوجود عين فى الواجب تعالى وزائد فى الممكن ، فهيهنا مطلبان ، واستدل القوم على المطلب الاول بدلائل كثيرة اتقنها واحكمها ما ذكره بعضهم من :

ان الوجود لو كان زائداً فى الواجب ومغايراً له، لكان اما جزؤه او عارضاً له او معروضاً له، والكل باطل . اما الاول ، فلأنه يستلزم التركيب المستلزم للاحتياج المنافى اوجوب الوجود . وايضاً : ذات الواجب جل شأنه لو كان مركباً من الوجود والماهية - والحال ان الماهية فى حد ذاتها ليست بوجود ولا بموجود - فيلزم تركب ذاته تعالى من الوجود ومما ليس بوجود ولا بموجود، فلا يكون بحيث يحصل من هذين الجزئين موجود فضلاً عن ان يكون واجب الوجود .

واما الثانى ، فلانه لو كان عارضاً - والحال انه عارض انتزاعى - فلا بد ان يكون معروضه متقدماً بالوجود على هذا العارض حتى يصح العروض والانتزاع، لان المعروض والمنتزع منه متقدم فى الواقع على العارض والمنتزع، فلو كان وجود المعروض والمنتزع منه بهذا الوجود ، لزم تقدم الشيء على نفسه، وان لم يكن وجوده بهذا الوجود بل بوجود آخر، لزم وجود المعروض مرات غير متناهية، لأننا نقل الكلام الى الوجود الآخر، وهكذا والمفروض ان الكل عارض انتزاعى .

وايضاً لابد ان يكون للعارض ولو لم يكن ايضاً انتزاعياً من علته، وعلة هذا العارض ان كان ذلك المعروض، لزم ان يكون شئ واحد قابلاً وفاعلاً معاً من جهة واحدة ، وان

كان غيره لزم احتياج الواجب الوجود في وجوده الى الغير، والكلُّ باطل .
وبعبارة اخرى : ان معروض الوجود لابدَّ ان يكون بحيث لا يكون له في حدِّ ذاته وجود حتى يصح ان يعرض له الوجود ، فيلزم ان يكون ذات الواجب تعالى في حد ذاته غير موجود، ويصير بعروض الوجود له موجوداً ، فلا يكون واجب الوجود .
وايضاً : عروض العارض مطلقاً متوقف على وجود المعروض متقدماً على العروض ، والمفروض ان ليس للمعروض وجود اصلاً مع قطع النظر عن عارض الوجود ، فلا يصح العروض ، ولا يكون الذات ايضاً واجب الوجود . فتدبر .
واما الاحتمال الثالث ، فلان الامر الانتزاعيَّ كيف يمكن ان يكون معروضاً للأمس الاصيل القائم بذاته .

وايضاً : يلزم ان لا يكون لذاته تعالى في حدِّ ذاته وجود اصلاً ، ويكون تابعاً في وجوده لمعروضه الذي هو الوجود، سواء كان الوجود امراً انتزاعياً ، او غيره ، فلا يكون واجب الوجود .
واذا بطل هذه الاحتمالات الثلاث، فبقي ان يكون الوجود عين ذات الواجب تعالى وهو المطلوب .

ثم تفتنَّ محققوهم بان الوجود لا يمكن ان يكون عين ذات الواجب الوجود ايضاً، لان الوجود امر انتزاعيٌّ غير اصيل، وذات الواجب تعالى اصيل قائم بذاته واحدهما غير الآخر ، فكيف يكون عينه .

وايضاً : ذاته تعالى مجهول الكنه والحقيقة والوجود بديهى التصوُّر، وهما متنافيان .
واجابوا عنه ، بان مرادنا بالعينية هنا العينية المجازية لا الحقيقية . وتحقيقه ان ذات الواجب تعالى نائب مناب الوجود في كونه سبباً لوجود نفسه ومنشأ لانتزاع صفة الوجود عنه من غير عليّة ومعلوليّة وتأثير وتأثر ومن غير مدخليّة شئ آخر في هذا الانتزاع . وحاصله : ان ذاته بذاته بحيث يصحَّ انتزاع صفة الوجود من حاقِّ ذاته وبحت هويّته وموجوديته تعالى بذاته لذاته ، سواء حصل هذا الانتزاع بالعقل ام لا ؟
وكما ان منشأ انتزاع صفة الوجود في الممكن نحو جعل الجاعل او امر آخر غير ذاته، كذلك في الواجب تعالى هو ذاته بذاته ، فذاته عين الوجود بهذا الاعتبار، لكن الوجود زائد عليه في انذهن وفي احاطة العقل ، فالعينية مجازية لا حقيقة حتى يرد ان الامر الانتزاعيُّ

البديهي^١ التصور كيف يمكن ان يكون عيناً للأمر الحقيقي الاصيل القائم بذاته المجهول الكنه والحقيقة ؟

واقول : هذا التحقيق لا يسمن ولا يغنى من جوع ، لانه لو كان عينية الوجود فى ذاته تعالى بهذا المعنى - والحال ان المفروض ان الوجود امر انتزاعى^٢ - لكان ذات الواجب تعالى نائباً مناب الوجود وغير الوجود ، وكان الوجود زائداً عليه فى الذهن منتزعاً منه كما اعترفت به ، ومن المعلوم ان المنتزع منه لابد^٣ . وان يكون متقدماً بالوجود على المنتزع ، والمفروض ان ليس للمنتزع منه مجرداً عن المنتزع وجود ، فيلزم ان لا يكون لذات الواجب تعالى فى مرتبة من مراتب ذاته اعنى فى مرتبة تقدمه على الوجود الانتزاعى^٤ وجود ، بل لا يكون وجوده تعالى الا فى مرتبة الإنتزاع او فى مرتبة صحبة الإنتزاع ، وهاتان المرتبتان بعد مرتبة الذات بالذات جزءاً ، وهذا باطل قطعاً .

فان قلت : لا ضير فى ذلك ، لأن تقدم المنتزع منه على المنتزع فى مرتبة من مراتب لحاظ العقل فقط فى الواقع ، فلم يلزم ان لا يكون لذات الواجب تعالى فى مرتبة من مراتب نفس الأمر وجود ، بل فى لحاظ العقل فقط .

قلت : لا يخفى ان^٥ هذا التقدم كما ان^٦ فى لحاظ العقل ، كذلك هو فى الواقع وفى نفس الأمر ، ولو سلمنا انه ليس فى الواقع بل فى مرتبة من مراتب الواقع ، فنقول : ان^٧ هذا القدر من التقدم اللازم منه ان لا يكون لذاته تعالى وجود فى مرتبة من مراتب الواقع محذور يتنافى وجوب الوجود ايضاً فتدبر .

فان قيل : يمكن التفصيص عن هذا الاشكال بما قال بعضهم : ان الوجود وان كان امراً انتزاعياً ، لكنّه معنى كلى^٨ له افراد ، وفرد واحد من تلك الافراد قائم بذاته متشخص بذاته واجب بذاته هو عين ذات الواجب تعالى عينية حقيقية ، وسائر الافراد قائمة بالغير عوارض الماهية وهى وجودات الممكنات ، فالوجود فرداً منه عين الواجب تعالى فى الخارج وفى الذهن معاً عينية حقيقية ، وزائداً اعنى سائر الافراد منه فى الممكن ذهنياً فقط وعين خارجاً^٩ .

قلت : القائل بهذا القول اما ان يقول باشتراك الوجود بين الواجب والممكن معنى او

لفظاً ، وعلى التقديرين يلزم محذور واشكال^١ .

اما على القول بالاشتراك اللفظي^٢ ، اى القول بان لاحقيقة مشتركة بين الوجود الواجبى ووجودات الممكنات اصلاً ، والاشتراك بمجرّد اطلاق لفظ الوجود فقط ، فظاهر ، لأن هذا القول فى الحقيقة اعتراف بان الوجود الواجبى ليس فرداً من حقيقة الوجود الذى هو امر انتزاعى عندكم ، وليس حقيقة الوجود ايضاً امراً كلياً مشتركاً بين هذا الفرد من الوجود وبين وجودات الممكنات ، فكيف تقولون: ان^٣ فرداً من اوجود قائم بذاته هو عين الواجب تعالى ، مع اننا سنذكر فيما بعد المفاسد التى ترد على القول بالاشتراك اللفظى فانتظر .

واما على القول بالاشتراك المعنوى ، فلانا نقول : ان افراد حقيقة واحدة وحصصها لابد^٤ ان تكون متفقة المعنى والحقيقة فى تلك الحقيقة متماثلة العوارض متشابهة الخصائص ، وان لا يكون بينها تباين كل^٥ التباين ، ولا تباعد غاية التباعد ، والا لكان تلك الافراد والحصص حقايق مختلفة لا افراداً من حقيقة واحدة ولا حصصاً منها ، وهذا معلوم بحكم العقل ، ومسلّم عند الكل . ومن المعلوم ان الاختلاف بين افراد حقيقة واحدة بهذا المعنى الذى ذكر ، اعنى : ان يكون فرد منها قائماً بذاته وسائر الافراد قائمة بالغير ، اختلاف هو فى غاية التباعد والتباين ، نظير اختلاف حقيقتين فى الجوهرية والعرضية ، والشئان اللذان بينهما الاختلاف فى الجوهرية والعرضية لا يجمعهما معنى واحد نوعى ولا جنسى ايضاً ، فكيف يكون حقيقة الوجود مشتركة بالاشتراك المعنوى بين افرادها ، والحال انها مختلفة بالقيام بذاته والقيام بغيره .

وايضاً : لو كان فرد الوجود بالمعنى المذكور اعنى الأمر الانتزاعى^٦ البديهى^٧ التصوّر ، قائماً بذاته وهو عين الواجب تعالى ، لكان الواجب تعالى معلوم الكنه بديهى التصوّر ، لأنه لا يكون اختلاف بين الحقيقة وبين فرد تلك الحقيقة الا بالكيفية والجزئية واوازمهما وتوابعهما ، لا فى اصل المعنى ، لان ذلك الفرد هو بعينه تلك الحقيقة مع بعض اللواحق

١ - اعلم انه انما يرد اشكال اذا قيل : ان ذاته تعالى امر غير الوجود وينتزع منه الوجود الانتزاعى ، واما اذا قيل : ان ذاته تعالى امر هو الوجود بمعنى مناط الموجدية وهو عينه تعالى عينية حقيقة ، وينتزع من حاق^٨ ذاته الوجود بالمعنى الانتزاعى كما هو الحق وسنشير اليه ، فلا اشكال - فتفتن . (منه) .

والعوارض والخصوصيات ، ولا دخل لهذه فى اصل تلك الحقيقة ، وتعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً .

وايضاً : لو كان الوجود الواجبى فرداً للوجود العام ، كان متبوعاً لفصل او معروضا لتشخص كما هو شأن الأفراد المندرجة تحت كلياتها ، وهذا باطل كما لا يخفى .
لا يقال : ان هذا الكلام انما يتوجه على تقدير ان يكون معنى الوجود حقيقة نوعية حقيقية او شبيهه بها ، وانراده جزئيات حقيقية واشخاصاً من تلك الحقيقة ، لكنه يحتمل ان يكون معنى الوجود حقيقة جنسية او شبيهة بها ، فيندفع السؤال الاول ، او ان يكون معنى الوجود عرضياً لافرادها على ما هو التحقيق عند القوم ، فيندفع الاسئلة الثلاثة بهذا فيرها .

لاننا نقول : كلا الاحتمالين باطلان ، اما احتمال الجنسية ، فلانا نقول مع قطع النظر عن ان هذا الاختلاف الكذائى الذى ذكر اعنى الاختلاف بالقيام بالذات واقيام بالغير لا يجمعه معنى جنسى ايضاً ، ومن المعلوم ان الحقيقة الجنسية او الشبيهة بها ، محتاج فى تحصلها وتقومها الى فصل مقوم ، او امر شبه به ، ولا خصوصية لذلك الاحتياج بفرد دون فرد من افراد تلك الحقيقة ، وانا وان سلمنا ان الوجودات العارضة لماهيات الممكنات تحتاج فى تحصلها الى فصول او ما يشبه بها وان لم تكن تلك الفصول معلومة لنا بوجه من الوجوه ، لكننا كيف نسلّم ان الوجود الذى هو عين الواجب تعالى يحتاج فى تحصله الى فصل او ما يشبه به مع نزوم المفاصد التى منها لزوم التركيب والافتقار المنافيين لوجوب الوجود .

واما الاحتمال الثانى ، اعنى : احتمال عرضية معنى الوجود بالنسبة الى افراده ، فلاننا نقول : اما على القول بأن ما به الاشتراك العرضى لابد وان يستلزم ما به الاشتراك الذاتى كما هو رأى بعض منهم فلا بد ان يكون لهذا المعنى الكلى العرضى الانتزاعى معنى آخر نوعى او جنسى هو ما به الاشتراك الذاتى بين تلك الافراد وقد تبين بطلانه مما سبق من اقاويلنا .

واما على القول بعد الاستلزام على ما هو التحقيق عندنا ، فنقول ، لو كان هذا المعنى الانتزاعى البديهى التصوّر عرضياً لافرادها التى منها ما هو عين فى الواجب تعالى ، ومنها ما هو عارض لماهيات الممكنات ، لكان حقايق تلك الافراد اشياء آخر بسيطة او مركبة

وراء هذا المعنى العرضي يصبح^٥ انتزاع هذا المعنى من تلك الحقايق، وهذا الاحتمال وان سلّمنا امكان تصحيحه في الوجود الواجبي، لكنّا لانسلّم ذلك في الوجود الممكن ، ولا يمكن ايضاً تصحيحه ، لانا وان سلّمنا ان هذا المعنى ينتزع من ماهيات الممكنات او من وجوداتها التي فرض أنّها افراد للوجود المطلق وهو عارض لها ، لكن نقول : ان تلك الوجودات لما كانت عوارض الماهيات على ماهو المفروض، فاما ان لاتكون لتلك الوجودات حقايق وراء هذا المعنى، وهذا مع كونه خلاف المفروض يبطل كون الوجود المطلق عرضياً لها، بل يلزم ان يكون ذاتياً لها، وهو ايضاً خلاف المفروض، واما ان يكون لتلك الوجودات حقايق وراء ذلك المعنى البديهي الانتزاعي، فحينئذٍ اما ان تكون تلك الوجودات اعراضاً وعرضيات للماهيات على ماهو المفروض، فتكون اعراضاً خارجية مثل السواد والبياض والحرارة والبرودة ، ولم يقل به احد - ولا يمكن القول به ايضاً كما يشهد به التأمل الصادق - واما ان تكون الوجودات اموراً عينية اصلية هي معروضة الماهيات ، فانتم لا تقولون به، واجزاء الماهيات، فلم يقل به ايضاً احد، مع أنّه يلزم تحصيل الماهية من الوجود ومما ليس بوجود ولا موجود، وهذا محال .

فظهر من هذا الذي ذكرنا أنّه لا يمكن تصحيح العينية بالوجه الذي ذكروه ولا بناؤه على الاساس الذي استسوه فتنه .

واستدلوا على المطلب الثاني اعنى على كون الوجود زائداً في الممكنات بانه لو كان عيناً فيها، لكان الوجود منتزعاً من ذاتها بذواتها ، فتكون واجبة الوجود لا ممكنة هذا خلف ، ولكن ايضاً تصوّر كل^٦ ماهية ممكنة، مستلزماً لتصور وجودها، ولكن كل^٧ تصوّر مستلزماً للتصديق ، وليس كذلك . وبينوا ان^٨ زيادة الوجود في الممكنات بمعنى عروضه لها وانتزاعه منها بانه لو لم يكن كذلك، فاما ان يكون جزءاً منها، فيلزم تركّب الماهية الموجودة من الوجود ومما ليس بوجود - بل منه ومن العدم - وهو محال . وايضاً : يلزم ان يكون قياس الوجود بالنسبة الى الماهية قياس الحيوانية بالنسبة الى الانسان حتى لا يمكن تصوّر ماهية من الماهيات بالكنه الا بتصوّر وجوده لانه لا يمكن رفع ذاتي^٩ الشيء عن الشيء في التصوّر ، وليس كذلك ، واما ان يكون معروضاً لها وهو محال ، لان الوجود امر انتزاعي^{١٠} لا يصلح ان يكون معروضاً الامر الاصيل، فبقى ان يكون عارضاً للماهيات الممكنة، والحال أنّه امر انتزاعي^{١١}، فيكون عروضها لها بمعنى انتزاعه منها .

وانت بعد الاحاطة بما ذكرنا مراراً من ان الوجود بالمعنى المتنازع فيه ليس عرضاً انتزاعياً، وان العارض مطلقاً لا يمكن ان يكون سبباً لوجود معروضه، تعلم ان زيادة الوجود في الممكنات لا يمكن تصحيحها بالنحو الذي ذكره فتنبّه.

واعلم ايضاً ان ما ذكره بعضهم من اثبات وجودين، وجوداً انتزاعياً بديهى التصور وسمّاه بالوجود العام، ووجوداً بمعنى مناط الموجوديّة ومنشأ التقرّر والحصول، وسمّاه بالوجود الخاص، وذكر: ان المعنى الاول زائد في الجميع اعنى في الواجب والممكن، لكن زيادته في الدهن والعقل فقط، وان المعنى الثانى عين في الواجب تعالى وزائد في الممكن عارض له، ان كان المراد من عينيّة المعنى الثانى في الواجب تعالى، ان ذاته تعالى نائب مناب الوجود في انتزاع صفة الموجوديّة عنه تعالى، بذاته، او ان فرداً من الوجود بالمعنى الاول قائماً بذاته عينه تعالى، فقد عرفت حاله ممّا ذكرنا سابقاً، وان كان المراد به ما سنذكره فيما بعد فله وجه.

وكذلك ان كان المراد من زيادة المعنى الثانى في الممكن، ان منشأ الموجوديّة فى الممكن هو نحو جعل الجاعل، وهو زائد فيه، كما هو المتداول بين القوم، فلا شكّ في الزيادة، لكن يبقى الكلام في كون الوجود بهذا المعنى عارضاً للممكن، لأنّ الجعل بمعنى التأثير بالفعل او الجاعليّة بمعنى صحّة كون الجاعل مؤثراً، هو صفة للجاعل لا صفة المجمعول. نعم هو متعلّق بالمجمعول، لكن ليس صفة له ولا متحدّاً معه نوعاً من الاتحاد، والجعل بمعنى المجمعوليّة وان كان صفة للمجمعول وعارضاً له، لكن ليس هو منشأ الوجود، بل هذا المعنى ايضاً ينتزع من المجمعول ويعرض له بعد تقرّره وتحصّله ووجوده. وان كان المراد به ما سنذكره ايضاً فيما بعد فله وجه.

[نقل كلام الرئيس المفيد للصناعة من التعليقات]

ثمّ اعلم انك اذا علمت ان الوجود الذي نحن بصددّه ليس معنى انتزاعياً وانّه لا

۱ - آخوند نعيميا بين زيادات بحسب حمل اولى واتحاد وعينيّة خارجى خلط کرده است، چه آنکه بحسب تحقيق در جميع مراحل خارجى وجود عين ماهيتست مگر بلحاظ مفهوم در صورتى که فقط مفهوم ملاحظه شود و يبايد که مفهوم از وجود - وجود و مفهوم از ماهيت، ماهيت و معقول و مفهوم از عدم، عدمست و اين سه مفهوم مغايرت ذاتى دارند. ولى بحسب مصداق بين وجود و ماهيت تغاير نيست لوجود الحمل و صحته. و باعتبارى ماهيت از تجليات وجود در

يمكن تصحيح العينية في الواجب والزيادة في الممكن بالنحو الذي ذكره القوم، علمت انّه لا يبقى من جملة الاحتمالات العقلية، الا ان يكون الوجود بالمعنى الذي ذكرنا من انّه شيء اصيل عينيّ وموجود بنفسه متميّز بنفسه متشخص بذاته عيناً في الواجب تعالى عينية حقيقيّة. والى العينية بهذا المعنى يشير كلام الشيخ الرئيس في التعليقات حيث قال: «انّ واجب الوجود يجب وجوده، لا ما يجب وجوده» فافهم، والا يكون وجود (وجوه) ذلك الوجود الحق الحقيقي الواجب بذاته وفي جميع صفاته وافاضاته وتجلياته التي هي ايضاً امور اصيلة عينية فائضة من مبدئها، وزائدة في الممكن بمعنى عروض ماهيات الممكنات لتلك الوجوه والشئون، وكونها امارات واسامي لتلك الوجوه وكون تلك الوجوه والشئون معروضة للماهيات مستتبعة ايها في الوجود استتباع الضوء للظلام وانور للأشباح، وسيأتى تفصيل هذا في الفصول الآتية انشاء الله تعالى.

تقديم

[في ان اشتراك الوجود بين الموجودات بأيّ نحو وإيّ طريق؟]

اعلم انّه قد طال التشاجر بين القوم في اشتراك الوجود بين الواجب والممكن وكذا بين الممكنات، فذهب الاكثرون منهم الى ان حقيقة الوجود معنى واحد مشترك بين الجميع، والآخرين الى ان الاشتراك بمجرد اطلاق اللفظ، وليس هنا قدر مشترك، واقاموا الأدلة من الجانبين واوردوا النوع من الطرفين، ولمّا كانت كتب القوم مشحونة بذلك، فلذا لا نذكره، لكن نذكر هنا نبذاً من التدقيقات التي لم يتعرّضوا لذكرها.

فنقول: انّه يرد على كل من القوانين اشكال، اما على القول باشتراك المعنوي، فلأنه لو كان كذلك، لكان ذلك المعنى الكليّ مشتركاً بين وجود الواجب جلّ شأنه وبين وجودات الممكنات، والوجودات افراداً من ذلك المعنى الكلي او حصصاً منه، وهذا المعنى الكلي يكون اما ذاتياً لأفراده، او عرضياً لها، والكلي الطبيعيّ على ما ذكره القوم اذا كان ذاتياً لأفراده متقدم بالذات عليها، فيلزم ان يكون هذا المعنى المشترك متقدماً بالذات على الوجود الواجب الذي هو من جملة افراده او من جملة حصصه، والمتقدم على وجوده تعالى لا يمكن ان يكون معلولاً له، لان تأخر المعلول عن انمالة بالذات ضروري، فهو اما علّة لوجود الواجب تعالى او معلول لشيء آخر غير الواجب والممكن، او كلاهما

→

خارج منبعث من وجوده، لذا، من وتو عارض ذات وجوديه.

بالنسبة الى غيرهما، والكل باطل بالضرورة وبالبرهان ايضا .

وايضاً يلزم تركب الوجود اواجبى الذى هو عين ذاته من ذلك المعنى المشترك ومن شىء آخر، اما فصل مقوم، او عرض مشخص، لان ذلك المعنى المشترك الذاتى اما جنس لافراده، اوانوع لها، والقول بالتركيب فى وجوده الذى هو عين ذاته تعالى باطل كما لا يخفى .

وايضاً : يلزم كون وجوده تعالى بديهى التصور هذا خلف، وكذا الحال اذا كان ذلك المعنى المشترك عرضياً لافراده، لان القدر المشترك العرضى يستلزم القدر المشترك الذاتى على ما ذكره القوم .

وجواب هذا الاشكال اننا لا ندعى ان ذلك المعنى المشترك ذاتى لافراده حتى يلزم المحذورات، بل هو عرضى لافراده، وتقدم القدر المشترك العرضى ولا سيما الانتزاعى على افراده ممنوع، وكذا استلزامه ايضا للقدر المشترك الذاتى غير مسام ولا مبرهن، لان بعضاً من القوم وان ادعوا هذا الاستلزام، لكنهم لم يقيموا عليه دليلاً متقناً، وقصارى ماذكروه، ان الامرالعرضى ولا سيما الانتزاعى معاول للمعروض وللمنتزع منه، ولا بد ان يكون بين العلّة والمعلول من مناسبة تامة، والمعاول اذا كان واحداً وحدة بالذات، فلا بد ان يكون علته ايضا كذلك، فلا يصح ان ينتزع معنى واحد بالذات من اشياء متباينة متخالفة بالماهية التى لا يكون بينها قدر مشترك ذاتى اصلاً، بل لا بد ان يكون بين تلك الاشياء المتخالفة قدر مشترك ذاتى هو واحد بالذات مناسب لذلك القدر المشترك العرضى وينتزع منه ويعرض له، كما ان مفهوم الماشى عرضى لافراده، ومعروضه مفهوم الحيوان الذى هو القدر المشترك الذاتى بينها، وكذا مفهوم الكاتب والضاحك وامثالهما عرضى لافرادها، ومعروضها مفهوم الانسان المشترك الذاتى بين تلك الافراد، وانت تعلم ان هذا الدليل الذى ذكروه مقدمة مبينة على عدم الفرق بين الوحدة الشخصية وبين الوحدة المبهمة الكلية، وكذا مبينة على عدم الفرق بين العلّة بمعنى التأثير والايجاد، وبين العلّة مطلقاً، اعم من التأثير، وكون الشىء موقوفاً عليه شىء آخر فى الجملة فى وجوده الخارجى اوالذهنى. ومع ذلك منقوضة بموارد تقوض متعددة، بل يمكن اقامة البرهان على خلاف تلك المقدمة ايضا .

اما بيان موارد الانتقاض، فمنها : ان الامكان والمعلوليّة ونحوهما امر مشترك

مرضی^۱ بین الجوهر والعرض مطلقاً ، وكذا بین المجرد والمادی ، وليس بينها قدر مشترك ذاتی بالاتفاق .

ومنہا، ان معنی الزوجیة مشترك عرضی^۲ بین ازواج العدد مطلقاً، وكذا معنی الفردیة مشترك عرضی^۳ بین افرادہ مطلقاً ، والحال ان مراتب الأعداد متباينة متخالفة بالماهية باتفاق القوم .

ومنہا ، ان معنی الحرارة المطلقة^۴ مشترك عرضی^۵ بین النار والشمس والحركة ونحوها، والقدر المشترك الذاتی العرضی^۶ المناسب لها مفقود فی البین .

فان قلت : لا يلزم الانتقاض لأننا لانسلم^۷ انه ليس بین الجوهر والعرض مطلقاً ولا بین المجرد والمادی قدر مشترك ذاتی^۸ ، لأننا نلتزم ، ان^۹ معنی الماهية مثلاً ذاتی لافرادہ وجنس لها وجنس الاجناس ، وكذا لانسلم انه ليس بین مراتب ازواج العدد وكذا بین افرادہ قدر مشترك ذاتی .

لأننا نقول : ان ذلك القدر المشترك الذاتی هو معنی العدد والعدد^{۱۰} والعرض مثلاً . وكذا لانسلم^{۱۱} انه ليس بین النار والشمس والحركة ذلك المشترك الذاتی، بل نقول: انه معنی من المعانی الكلية المشتركة ولا سيما من جملة الأمور العامة .

۱- لا يقال: لانسلم ان حقيقة الحرارة معنی واحد، بل حرارة النار والشمس والحركة حقایق متباينة متخالفة فلا يرد النقض ، لأننا نقول : لا يخلو اما ان يكون تلك الحرارة حقایق متباينة غير مشتركة فی ذاتی اصلاً ، او يكون حقایقها مشتركة فی ذاتی^{۱۲} ، فعلى الاول نقول : كلامنا فی مفهوم الحرارة المنتزعة عن حقایق تلك الحرارة ، ولا شك^{۱۳} ان هذا المفهوم معنی واحد ينتزع من حقایق تلك الحرارة المتباينة بالنوع التي قلتم ان ليس بينها قدر مشترك ذاتی فيرد النقض . وعلى الثاني نقول : لاشك^{۱۴} ان مفهوم الحرارة الذي هو معنی كلي، وان كان منتزعا من القدر المشترك بین حقایق تلك الحرارة وذواتها ، لكن ذوات تلك الحرارة وحقایقها المشتركة فی ذاتی^{۱۵} تصير باعتبار هذا الاشتراك معنی واحداً ، والحال انها عارضة للنار والشمس والحركة ، وبين هذه المعروضات ليس قدر مشترك ذاتی اصلاً ، فعلى هذا ايضاً يرد النقض . فتدبر . (منه عفی عنه) اقول : يرد على المؤلف المدقق اشكالات تذكرها فی المقدمة مفصلاً - آشتيانی - .

قلت : لا يمكن ان يكون معنى الماهية مشتركا ذاتياً للجوهر والعرض ولا للمجرد والمادى ، لأنه لو كان كذلك ، لكان ذلك المعنى جنساً لها لا نوعاً ، لأنَّ اختلاف افراد النوع الحقيقي يكون بالتشخص فقط لا بالحقيقة ، وهنا ليس كذلك ، والجنس لا بدَّ ان يتحصَّل انواعه بالفصول ، وليس هنا معنى من المعانى وحقيقة من الحقايق يصحَّ ان يكون فصلاً لتقوم معنى الماهية ولا لتحصَّل انواعه ، ولا يمكن ان يكون تلك الفصول هى معانى الجوهر والعرض والمجرد والمادى وحقايقها ، لأنَّ تلك المعانى انواع للماهية محصَّلة ، ولا تصحَّ . ان تكون فصولاً لتحصَّل انفسها ، ولا يمكن ان يكون ايضاً تلك الفصول هى الوجودات الخاصة ، لأنَّ الفصل لا بدَّ وان يكون ذاتياً ، والوجود عندهم عرضى .

وعلى تقدير تسليم ذاتية الوجود نقول : الجنس لا بدَّ ان يكون له فى مرتبة ذاته تحصَّل نحواً من التحصَّل ، ويكون محتاجاً فى تحصُّله النوعى الى الفصل ، وهنا ليس كذلك ، اذا الماهية فى حدِّ ذاتها عدم صرف ، وهى من حيث ذاتها ليست الا هى واى مرتبة من التحصَّل تفرض لها يكون بالوجود . فتدبَّر .

وكذا لا يمكن ان يكون ايضاً ما ذكرت من القدر المشترك بين ازواج العدد وافراده وكذا بين النار والشمس والحركة قدراً مشتركاً ذاتياً ، لأنَّ القدر المشترك الذاتى الذى ادعيتموه انتم ، لا بدَّ وان يكون معروضاً لذلك المشترك العرضى ومناسباً له اتم مناسبة ، ويرتبط انتزاع خصوص ذلك الامر المشترك العرضى بخصيص ذلك المعروض المشترك الذاتى ارتباطاً تاماً ، وهنا ليس كذلك ، لأن معنى الزوجية مثلاً ، لا مناسبة لها مع معنى العدد المطلق او الكم او العرض مثلاً ، وكذا الفردية . وكذا معنى الحرارة المطلقة لا مناسبة لها مع معنى ذلك الامر العام الذى فرض حتى يصحَّ انتزاع خصوص تلك الاعراض من خصوص تلك المعروضات . فتبصَّر .

واما بيان اقامة البرهان على خلاف تلك المقدمة فلاننا نقول : انه قد ذكر القوم ، ان الجنس كما انَّه ذاتى للانواع المحصَّلة المندرجة تحته ، كذلك هو عرضى بالنسبة الى فصول تلك الانواع ، فانَّه لو لم يكن عرضياً بالنسبة الى تلك الفصول (وهو صادق عليها وهى مندرجة تحتها) لكان جنساً لها ، ايضاً ، فيلزم دخول الجنس فى النوع مرتين : تارة ، باعتبار انَّه نفسه جزء للنوع ، وتارة باعتبار انه جزء لفصل النوع . وهذا باطل

بالضرورة .

وايضاً : يلزم الدور ، لأن تحصل الجنس بالفصل ، فلو كان الجنس جزء للفصل ، لكان تحصل الفصل ايضاً بالجنس . وهذا ايضاً باطل .

واذا تمهد هذا فنقول : لو كان ما به الاشتراك العرضي مستلزماً اما به الاشتراك الذاتي ، لكان الجنس الذي هو مشترك عرضي^١ بين الفصول ، مستلزماً لذاتي آخر مساو له هو جنس لتلك الفصول ، وتلك الفصول انواعاً لذلك انذاتي^٢ المشترك ، ويكون تحصله ايضاً بفصول آخر ، ويكون اشتراك الجنس المفروض ثانياً بين تلك الفصول الآخر ايضاً كاشتراك العرضيات^٣ ومستلزماً لذاتي آخر ، وهكذا ، فيلزم التسلسل في اجزاء الانواع المحصلة في الواقع وفي نفس الأمر . وهذا باطل .

وايضاً : يلزم امتناع تصور كنه الماهية المحصلة ، وهذا ايضاً باطل . فثبت ان^٤ القدر المشترك العرضي^٥ لا يستلزم القدر المشترك الذاتي^٦ . — استلزماً كلياً — فافهم وما ذكره بعضهم من ، ان القدر المشترك العرضي^٧ اذا كان منتزعا من نفس المعروض بذاته من غير مدخلية شيء آخر اصلاً فهو مستلزم للقدر المشترك الذاتي ، وبذلك دفعوا الشبهة المشهورة لابن كمونة في توحيده تعالى ، واما اذا لم يكن كذلك ، بل كان منتزعا من المعروض بمداخلة شيء آخر ، فلا يستلزم ذلك ، توهّم باطل ، لأن لا نجد فرقا بين القسمين . ودليلهم على الاستلزام لو تم^٨ ، لثم في كل من القسمين من غير فرق بينهما ، مع انّه لا يجدى في هذا المقام نفعاً ايضاً ، لأن^٩ الوجود وان كان انتزاعه من ذات الواجب تعالى بذاته ، لكن ليس انتزاعه من ماهيات الممكنات او من وجوداتها الخاصة بذاتها بهذا المعنى كما لا يخفى^{١٠} .

فان قلت : انا سألنا ان الوجود معنى كلي عرضي بالنسبة الى افراده ، ولا يستلزم القدر المشترك الذاتي ، لكنّه لا شك^{١١} انّه ذاتي بالنسبة الى حصصه ، لأنّها عبارة عن نفس ذلك المعنى الكلي مع قيد اضافته الى فرد فرد ، فيلزم المحذورات المذكورات آنفاً في حصّة الوجود الواجبي .

١ - وما ذكره في المقام باطل وفي المقدمة ذكرنا ما يرد عليه تفصيلاً بما لا مزيد عليه . مفهوم وجود از حاق ذات واجب وممكن بدون حيثيت تقيدى انتزاع ميشود واز ماهيت بلحاظ انضمام وجود ، لان الوجود موجود بالذات وغيره بالعرض .

قلت : لا ضير في ذلك، لأنَّ حصَّة الوجود الواجبى ليس عين ذاته، تعالى، بل هو امر حاصل بملاحظة العقل معنى الوجود الكلى مضافاً الى ذاته تعالى ، وتركيب الحصَّة ايضاً عبارة عن هذا الامر ولا محذور فيه، وهذه الحصَّة، غير ذاته، ومتأخِّرة عنها، وان كانت متأخِّرة عن الوجود المشترك بين الحصص ايضاً .

وكذا لا محذور في تقدم ذلك المعنى الكلى على هذه الحصَّة ايضاً وكل ذلك يظهر بأدنى تأمل .

واما على القول بالاشتراك اللفظي فنقول : لو كان اشتراك الوجود بين الواجب تعالى وبين الممكنات بهض اطلاق اللفظ، لم يكن صدقه على الواجب تعالى بالمعنى الذى نفهمه وننصِّره ونعبِّر عنه بالحصول والكون والثبوت والتقرر ونظائرها، ونعبِّر عنه بالفارسية بقولنا: «بودن» فلم يصدق قضية «الله موجود» بهذا المعنى، فلا بدَّ ان يصدق نقيضها، وهو قولنا : «الله ليس بموجود»، بهذا المعنى لامتناع ارتفاع النقيضين، وهذا كفر صريح فضيح تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً .

وتحقيق المقام ان يقال : قد علم مما ذكرنا سابقاً ، ان للفظ الوجود معنيين : احدهما - المعنى العام الانتزاعى البديهي التصوُّر ، وهو زائد فى الجميع زيادة ذهنية عقلية .

وثانيهما - منشأ انتزاع المعنى الاول ومناط الموجودية، وهو بؤاد المعنى عين فى الواجب تعالى وزائد فى الممكنات على ما فصلنا سابقاً .
فان اريد به المعنى الاول ، فاشترائه بين افراده وبين الذات الموجودة معنوي، لكن اشتراكاً عرضياً .

وان اريد به المعنى الثانى، فان لوحظ جهة وحدته ولوحظ الوجودات بحسب اصلها ومفيضها كما سنذكره بعد، فلا اشتراك اصلاً ، فضلاً عن ان يكون ، لفظياً او معنوياً .
وان فرض مع ذلك اشتراك بذلك الاعتبار فيكون معنوياً لا محالة، وان لوحظ جهة كثرته اى من حيث كون وجودات الممكنات مقيَّدات بقيود الاكوان ومعروضات امهيات الامكان ، فالاشتراك لفظي، لأنَّ تلك الوجودات بالمعنى المذكور حقايق متباينة مختلفة ليس بينها قدر مشترك اصلاً وبعضها بحث الوجود غير معروض للماهية اصلاً ولا لترابعها ولواحقها قطعاً ، وسائر الافراد معروضات الماهيات متخالفة بالذات بحسب

شئونها و کمالاتها، كما سنذكرها بعد انشاء الله تعالى . نعم يمكن للعقل ان يخترع مفهوماً من المفهومات ، كمفهوم مناط الوجودية ونحو ذلك مشتركاً بينها، لكنه ايضاً عرضي بالنسبة الى تلك الوجودات . وبالجمله ليس في الواقع بينها قدر مشترك حتى يكون الاشتراك معنوياً . فعلى هذا يكون النزاع بين الفريقين لفظياً، وانت تعلم من استقصاء كلامهم وتتبع مرامهم ان هذا الاصلاح اصلاح من غير تراضي الخصمين به بل نزاعهم في ذلك نزاع معنوي وتشاجرهم في هذا المقام في معنى واحد .

فان قلت : على ما ذكرت من احتمال الاشتراك اللفظي بين الوجودات بمعنى مناط الوجودية يلزم ايضاً المحال المذكور على تقدير الاشتراك اللفظي بين الوجود الانتزاعي وهو ان لا يصدق الله موجود بالمعنى الذي يصدق على الممكن فيلزم ان يصدق نقيضه وهو الله معدوم ، وهو كفر صريح .

قلت : فرق بين الصورتين ، لان صيغة موجود اذا كانت مأخوذة من معنى الوجود الانتزاعي ، يكون الاشتقاق حقيقياً ، ويكون معناه : ان ذلك الشيء موصوف بالوجود ومنتزع عنه الوجود والله مما يترتب عليه الآثار المطلوبة منه، فاذا لم يصدق هذا المعنى على شيء آخر كالواجب مثلاً لم يصدق عليه انه مما يترتب عليه الآثار ، فيكون معناه معدوماً البتة ، ويصدق حينئذٍ عليه المعدوم البتة .

واما اذا كانت هذه الصيغة مأخوذة من معنى مناط الوجودية ، يكون الاشتقاق جعلياً ، ويكون معناه : انه منسوب الى الوجود ، ويكون معنى هذه النسبة في الممكن انه متعلق جعل الجاعل ، وهو مما اوجده الموجد، وفي الواجب انه منسوب الى الوجود الذي هو نفس ذاته . وعلى هذا، فاذا لم يصدق هذا المعنى الذي في الممكن على الواجب، لا يلزم محال، ولا يلزم ان يصدق عليه انه معدوم، بل الصادق عليه انه ليس متعلق جعل الجاعل ، بل الوجود عين ذاته وهو واجب الوجود ، وهذا هو المطلوب - فتبصر .

تحقيق عينية ساير الصفات

واذ قد تحققت معنى عينية الوجود في الواجب تعالى وزيادته في الممكن، وكذا كيفية اشتراكه بينهما فقس عليه ساير الصفات .
وتحقيقه ، انه كما ان للوجود معنيين كما عرفت، كذلك للصفات ايضاً معنيان :

احدهما - المعانى الانتزاعية المصدرية المعبر عنها فى الفارسية بقولنا : «دانا بودن و توانا بودن» وامثالهما، ولا شك أنها زائدة فى الواجب والممكن كليهما زيادة ذهنية واشترائه بينهما، وكذا بين افراد الممكن اشتراك معنى وهذا المعنى كلى عرضى انتزاعى صادق على الجميع بنحو واحد .

وثانيهما - منشأ هذا الانتزاع ومناطق فهم هذه المعانى المصدرية الذى قد يعبر عنه فى الفارسية بقولنا : «دانائى و توانائى» وامثالهما، وهذا كما أنه زائد فى الممكن زيادة واقعية خارجية ، كذلك هو عين الواجب تعالى وتقدس ، عين حقيقة واقعية ، لأنها فى الممكن اما ملكات او كيفيات اواضافات، واما فى الواجب تعالى فهو عين ذاته تعالى، والا يلزم ان يكون ذاته تعالى محلاً لحلول الصفات ومفتقراً الى غيره فى صفاته الكمالية^١ ، الى غير ذلك من المفاسد التى هى مذكورة فى كتب القوم .

اما عند اكثر القوم ، فالذات تعالى وتقدس ، نائب مناب ما هو منشأ الانتزاع فى الممكنات .

واما عند المحققين، فالذات كما أنه هو الوجود الحقيقى ومناطق الوجودية، كذلك هو مناطق انتزاع الصفات الكمالية بأسرها، فالذات كما انه وجود وموجود بذاته، كذلك هو حياة وحى^٢ . وعلم وعالم ومعلوم وقدرة وقادر الى آخر الصفات الكمالية ، بل هذه الصفات هى انحاء تجليات الوجود الحق ومراتب شئون الوجود المطلق واعتبارات الذات تعالى وتقدس باعتبار، وعينه باعتبار آخر، وسيأتى زيادة تحقيقه فى الفصول الآتية .

تكميل وارشاد

اعلم ان الاشاعرة ذهبوا الى ان وجوده تعالى بل وجود كل شئ عين ذاته، ووجه بعضهم بأن مرادهم بالعينية عدم التمايز الخارجى .

وانت تعلم أنه على اصل هذا الكلام يرد الاشكال وعلى التوجيه المذكور يلوح آثار الإهمال وعدم تحقيق الحال ومن كلماتنا فيما سبق يمكن ان يستنبط كيفية المقال، فلذا لا نتعرض هنا للرد والابطال. وكذا ذهبت الاشاعرة الى ان صفاته تعالى بالمعنى الثانى

١ - ويعلم من هذا ان علمه تعالى ليس بالحصول ولا بالحضور اصلاً بل بمحض ذاته تعالى فتبصر (منه) . فليعلم ان هذه الصفات ايضاً عين وجود الممكن والواجب وزائد على ماهية الممكن لا وجوده - جلال - .

غير وجوده موجودات زائدة على ذاته .

ويرد عليه أنه على هذا التقدير اما ان يكون ذاته تعالى في صفاته الكمالية محتاجاً الى غيره ان كانت تلك الصفات الزائدة معلولات لغيره، او محلاً لحلول تلك الصفات وفاعلاً وقابلاً لها معاً ان كانت معلولة له تعالى او تعدداً القدماء والاحتياج الى الغير ايضاً ان كانت تلك الصفات الزائدة واجبة الوجود الى سائر المفاصل التي هي مذكورة في كتب القوم .

[في ذكر احاديث دالة على نفى زيادة الصفات]

والاحاديث الشريفة التي وردت عن اهل بيت العصمة والطهارة ردٌّ على هؤلاء الاشاعرة ، فلماذا لم يتعرَّض فيها لذكر الوجود وتحقيق معناه ، بل للصفات وتحقيق مؤداها كما ورد عنهم «سلام الله تعالى عليهم اجمعين» من ان - كمال الاخلاص نفى الصفات عنه تعالى - وكذا قولهم : ان نظام توحيد الله تعالى نفى الصفات عنه . وامثال ذلك كثيرة في كلامهم «عليهم السلام» .

وهذه الاخبار تدلُّ على ما ذكرناه ، لأنَّ تلك الصفات المنفية هي التي تكون مناط انتزاع المعاني المصدريَّة ، وهي ليست بزائدة على ذاته تعالى على ما توهمه الاشاعرة ، فلذا نفيت عنه تعالى .

واما الصفات بالمعنى الاول ، اعني المعاني الانتزاعية ، فهي زائدة على ذاته زيادة ذهنية وعينه في الخارج كما عرفت مراراً .

ولهذه الاشارة ايضاً ورد في كلامهم «صوات الله تعالى عليهم» ما يدلُّ على ان تلك الصفات راجعة الى السلوب ، فقولنا : الله عالم ، بمعنى انه ليس بجاهل ، وقولنا : الله قادر ، بمعنى انه ليس بعاجز ، وامثال هذا .

ووجه الاشارة انه لو اطلق هذه الصفات عليه تعالى اطلاقاً ثبوتياً ، اربما توهم ان ذلك الاطلاق مثل الاطلاق في الممكنات ، وان مناط هذه الصفات ومنشأها غير ذاته تعالى ، كما انه في الممكنات كذلك ، فلاجل رفع هذا التوهم اولوا «عليهم السلام» هذه الصفات بالسلوب ، لئلا يتوهم زيادتها ، والا فاطلاق هذه الصفات اطلاقاً ثبوتياً عليه تعالى بانمعنى الاول او المعنى الثاني في كلامهم «عليهم السلام» اكثر من ان يحصى .

وكذا لاجل هذه الإشارة ايضاً ، وكذا للإشارة الى ان صفات الممكنات من تجليات صفاته تعالى التي هي عين ذاته تعالى ، كما ان وجوداتهم وذواتهم من تجليات ذاته وفيض

وجوده تعالى .

وكذا للاشارة الى اثبات هذه الصفات له تعالى بالطريق الاولى، لان العلة اشرف من المعلوم ، فاذا ثبت هذه الصفات للممكن المعلوم له تعالى فى ذاته وفى صفاته ، فللعلة بالطريق الاولى .

وررد ايضا فى كلام اهل العصمة «صلوات الله تعالى وسلامه عليهم اجمعين» ما يدل على انه تعالى حى بمعنى واهب الحياة للعالمين ، وعالم بمعنى واهب العلم للعالمين ، وقادر بمعنى واهب القدرة للقادرين، وامثال ذلك. ولادليل فى شىء من الاخبار المذكورة على الاشتراك اللفظى بالنحو المتنازع فيه بين القوم، كما ذكره بعض العلماء اصلاً ، فتنبه وتبصر وتدبر . وفى هذا المقام تدقيقات وتحقيقات تركناها خوف الاطناب والإسهاب وكراهة ملالة الاصحاب ، والله الموفق للصواب فى كل باب واليه المرجع والمآب .

الفصل الثانى

فى كيفية الجعل والتأثير والايجاد والاحداث والتكوين والابداع

اعلم انه لما كان وجود الممكنات زائداً على ذواتهم على ما مر سابقاً ، فكل ممكن زوج تركيبى بحسب تحليل العقل الى ماهية وجود ، فمتعلق الجعل والايجاد بالذات اما الماهية جعلاً بسيطاً او مركباً ، او الوجود كذلك، اوراتباط احدهما الآخر، فهذه خمسة احتمالات فى بادى الراى ، ثلاثة منها باطلة باتفاق العقلاء ، وذهب الى كل من الاحتمالين الباقيين قوم من الحكماء .

اما الاحتمالات الباطلة فمنها ، جعل الماهية جعلاً مركباً ، اى جعل الماهية ماهية، وبطلانه ظاهر، لانه لا معنى لتوسط الجعل بين الشىء ونفسه، والا يلزم ان يكون الشىء قبل الجعل غير نفسه، فجعل الجاعل نفسه - نفسه، فيلزم سلب الشىء عن نفسه ، وهذا محال . نعم كونه نفسه متوقف بالعرض على جعل الجاعل نفسه، لانه لو لم يجعله اصلاً، لم يصدق عليه ان نفسه - نفسه، وهذا التوقف ليس هو الجعل ولا بمجل النزاع ايضا فتدبر .

ومنها ، جعل الوجود جعلاً مركباً ، وبطلانه ظاهر على قياس بطلان جعل الماهية

جعلاً مرکباً .

ومنها ، ان يكون متعلق الجعل بالذات ارتباط احدهما بالآخر ، اى جعل الماهية موجودة ، وبطلانه ايضاً ظاهر ، لان الوجود على تقدير عرضيته ، ليس كسائر الاعراض ، حتى يرتبط بالماهية ويتعلق بها جعل كجعل الجسم اسود ، فالماهية اذا كانت ثابتة فهي موجودة ، ولا معنى لارتباط الوجود بها ثانياً .

وامّا الاحتمالان الباقيان ، فاحدهما - جعل الماهية جعلاً بسيطاً ، اى جعلها واخراجها من كتم العدم الى حد الوجود ومن الليس الى الایس ومن اللاتقشّر الى التقشّر ، وحاصله ، ان الجاعل جعل نفس الماهية وسنخها واخرجها من كتم العدم بحيث يتبعه الوجود ، اى بحيث يصحّ ان ينتزع العقل منها الوجود ويحكم عليها بانّها موجودة وجوداً يترتب عليه الآثار .

وقولنا : جعل الجاعل الماهية موجودة ، لضيق العبارة وتمسّر البيان ، ومعناه جعل اصل الماهية ، لا جعل الوجود مرتبطاً بالماهية ، حتى يرد عليه ماورد على الاحتمال الثالث .

وذهب الى هذا الاحتمال طائفة من الحكماء . واما الاحتمال الآخر ، فهو جعل الوجود جعلاً بسيطاً ، اى جعله وافاضته بحيث يتبعه الماهية وتعرضه لوازمها وتكون قيداً للوجود المجعول ومظهراً له ، وذهب الى هذا الاحتمال ايضاً طائفة اخرى منهم .

واذا تمهّد هذا فنقول : بناء القول بجعل الماهية جعلاً بسيطاً ، على كون الوجود عرضاً انتزاعياً ، وقد عرفت فيما سبق : ان الوجود الذى نحن بصددده ليس كذلك ، بل هو امر اصيل عيني لا يمكن ان يعرض الماهية .

وايضاً : نقول ، ان هؤلاء الحكماء الذاهبين الى عرضية الوجود ، يقولون ايضاً بالوجود الخاص الذى هو منشأ انتزاع الموجودية كما عرفته ايضاً فيما سبق ، فعلى تقدير تعلق الجعل باصل الماهية وسنخها جعلاً بسيطاً بحيث ينتزع منه الوجود الانتزاعى ، يكون منشأ هذا الانتزاع اما نفس الماهية بذاتها ، فهذا باطل ، لان الماهية من حيث هي ليست الا هي ، فهي فى حد ذاتها كما انها ليست بوجود ولا عدم ، ليست موجودة ولا معدومة . وبالجمله فاقدة للوجود ، فكيف يصحّ ان تكون منشأ لانتزاع الوجود عنها ، والحال انها من حيث هي فاقدة له ، وعلى تقدير التسليم ، فتكون واجبة الوجود لا ممكنة الوجود ، هذا

خلف . واما ذات الفاعل بذاته مجرداً بدون ملاحظة ارتباطه بالمجموع ، او مع حيثية تلك الملاحظة ، وهذا ايضاً باطل ، لان الوجود اما صفة للموجود^١ على ما ذهبوا اليه ، او متحد مع الموجود نحواً من الاتحاد ، على ما ذهب اليه الآخرون . وذات الفاعل بالنسبة اني مجعوله ليس كذلك لا مجرداً ، ولا ملحوظاً مع تلك الحيثية . نعم ذات الفاعل مفيد للوجود ومفيض له ، وليس الكلام في هذا المعنى .

واما امر آخر وراء نفس الماهية وذات الفاعل على ما يقولون ان منشأ انتزاع الوجود هو نحو جعل الجاعل والعلية ، او نسبة المجمعول الى الجاعل وازافة بينهما .

وهذا الاحتمال ايضاً باطل ، لان الجعل والعلية كما عرفت سابقاً ، ان كان بمعنى الجاعلية بالفعل او بالامكان ، فهي صفة للفاعل وليست صفة للمجموع ولا متحدة معه نحواً من الاتحاد ، وان كان بمعنى المجمعولية والمعلولية كذلك ، فهي وان كانت صفة للمجموع ، لكن تحقق هذه الصفة بعد وجود المجمعول وتحقيقه ، فكيف تكون منشأ لوجوده . وايضاً : الاضافة والنسبة فرع تحقق المضامين والمنسبين ومتأخرة عنهما بالوجود ، فلا تكون منشأ لوجودهما او وجود احدهما ومتقدمة بالوجود عليهما او على احدهما . واما ان يكون امر آخر وراء هذه المذكورات من نحو شأن من شؤون الوجود الحقيقي^٢ وافاضاته ، ووجه من وجوهه وتجلياته التي هي امور اصلية عينية فائضة من مبدئها مجهولة الكنه والماهية ظاهرة الانية متخالفة بالحقيقة بتبعية عوارضها ولواحقها التي هي الماهيات وتوابعها .

فهذا الشأن والوجه ، اما ان تكون عين الماهية الممكنة ، فيلزم كونها واجبة الوجود ، ويلزم خلاف الفرض ايضاً . لان المفروض زيادة الوجود اوجزئها ، فيلزم تركبها من الوجود

١ - لا يقال : ان الوجود بمعنى منشأ الانتزاع لا يلزم ان يكون صفة للموجود او متحداً معه

انما ذلك في الوجود الانتزاعي .

لأننا نقول : هذا الفرق غير بيّن ولا مبين ، ولا هو مفهوم من كلام القوم وعلى تقدير التسليم ، نقول ايضاً : انه على هذا التقدير يلزم ان يكون امر مبائن للشيء من جميع الوجوه وجوداً له وهذا مع كونه خلاف البديهة يستلزم ان يكون اعتبارهم الوجود الخاص في كونه منشأ للانتزاع لغواً بل الفاعل كاف في ذلك فتبصر . (منه عفى عنه) .

وممّا ليس بوجود ، او عارضاً لها، فيكون معروضها، وهو الماهيّة ؛ متقدّماً عليه بالوجود . وهذا احتمالات كلّها باطلة على ما عرفت مراراً . فلم يبق هنا - الا احتمال ان يكون ذلك النحو من الوجود وهذا الشأن - من الشئون معروضاً للماهيّة الممكنة ، ويكون الماهية قيداً وعارضة له .

فالجعل يتعلق اولاً وبانذات وبالحقيقة بالوجود وثانياً وبالعرض بالماهيّة، فيرجع الى جعل الوجود - جعلاً بسيطاً - بحيث يكون متعلق الجعل ثانياً وبالعرض هو الماهيّة ، كما هو الاحتمال الآخر .

والحاصل: ان الوجود الحق الحقيقي الذي هو عين ذات الواجب تعالى، تجلّى وافاض من ذاته بذاته من دون ان ينفصل عنه شيء وجودات مقيّدات بقيود ظلمات الماهيات واعدامها ومعروضات لتلك الماهيات وتوابعها ، وتلك الماهيات عوارض لتلك الوجودات كالاسامي والإمارات لها، وجعل الوجود هو عبارة عن هذا المعنى وسيأتي زيادة تحقيقه فيما بعد انشاء الله تعالى^١ .

فان قلت : بقى من الاحتمالات ، احتمال لم تذكره ، وهو : ان يكون منشأ انتزاع الموجودية على تقدير جعل الماهيّة ، هو نفس تلك الماهيّة مع وصف كونها مجعولة ، او مع حيثيّة كونها متعلّق بجعل الجاعل ، فلا يلزم ان يكون الماهيّة الممكنة واجبة

١ - وعلى هذا ، فالفرق بين الوجود الواجب والوجود الممكن انّما هو باعتبار المجعوليّة وعدمها ، لا باعتبار انتزاع صفة الوجود من نفس ذات الشيء او من غيره . نعم اذا كانت الماهيّة مجعولة ، واريد الفرق بين الواجب والممكن انّما ان يقال : ان الواجب ما امكن ان ينتزع وجوده (الف) من ذاته بذاته ، والممكن ما لا يكون كذلك فتدبّر . (منه) .

(الف) - ولي چون حق ماهیت ندارد و وجود او درموطن ادراك ممتنع است ، و وجود مفهومی نیز حکایت از صریح ذات نماید ، لذا باید ادعان نمود که معنای حکم بر عینیت وجود نسبت بذات حق آنستکه: اگر بفرض محال ذات حق بصریح وجود در قتل حاصل شود ، برخلاف ممکن ذات او معروض وجود و خالی از وجود و منصف بوجود از ناحیه علت نمیباشد و القضيّة الواجب موجود، قضیّة حلیّة غیر بتیّة - لمحرره جلال - .

الوجود .

قلت : هذا الاحتمال ايضا باطل ، لأن المجموع ليس سوى اجزائه ، واجزاء هذا المجموع الذى فرضته تلك الماهية ، وهذا الوصف او هذه الحيثية ، وقد علمت ان الماهية بنفسها بذاتها لا يمكن ان يكون منشأ انتزاع الموجودية ، وكذا علمت ان الوصف المذكور والحيثية المذكورة ثابتان للماهية بعد تقشّر اصلاها وثبوت نسخها ، فلا يكونان منشأين لموجوديتهما ، وتعلم ايضا : ان الماهية التركيبية الاعتبارية اهد المجموع لا دخل لها ايضا فى هذا الانتزاع . فتدبّر .

فان قلت : كما انه على تقدير القول بجعل الماهية جعلاً بسيطاً وكون منشأ انتزاع الموجودية نفس الماهية بذاتها مجردة ، يلزم كون ماهيات الممكنات واجبة الوجود ، كذلك يلزم هذا المحال على تقدير القول بجعل الوجود ، وكون ذلك النحو من الوجود المجعول بالذات المعروض للماهية وتوابعها منشأ لهذا الانتزاع ، لان ذلك النحو من الوجود هو بنفسه مجرداً عن ماسواه ، منشأ لانتزاع الموجودية ، فقد وقعت فيما هربت منه ، ولم ينفعك الفرار .

قلت : ليس الأمر كما زعمت ، فان الفرق بين الاعتبارين كثير ، والبون بينهما بعيد ، لأنّه من المعلوم ان ليس الممكنات من حيث هى حقايق وذوات سوى ماهياتها التى هى بها هى ، ومن المعلوم ايضا ان الأمر المسمى بالوجود ، هو وجود الممكنات لا حقيقتها ولا جزء حقيقتها ، فلو كان اصل الماهية الممكنة مجعولة وان وجود عرضاً انتزاعياً منتزعا من نفس تلك الماهيات بذاتها ، لا شكّ أنّّه يلزم كونها واجبات الوجود لا ممكنات .

واما لو كان انحاء الوجودات مجعولة ومستتعبة للماهيات وكانت تلك الانحاء من الوجودات منشأ لانتزاع الموجودية ، فلم يلزم انتزاع الموجودية من ذوات الماهيات الممكنة ، بل من تلك الوجودات المعلولات ، وتلك الوجودات لانقسامها داخلة فى حقايق الممكنات ، بل هى وجودات الممكنات والماهيات التى هى ذوات الممكنات عارضة لها ، وهى باعتبار عروضها لتلك الوجودات واتحادها معها نحواً من الاتحاد ، تكون منشأ لانتزاع الموجودية عنها ايضا ، كوجودات ، ولئن سلمنا : ان تلك الوجودات المعروضة لتلك الماهيات لها ايضا دخل فى ذوات الممكنات ومن جملة حقايقها .

فنقول : على هذا التقدير يكون ذوات الممكنات عبارة عن مجموع الوجودات

المعروضات والماهیات العارضات لها بالذات والموجودیة المنتزعة لیست منتزعة من هذا المجموع ولا امتناع فی ان ینتزع الوجود من الوجود نفسه كما فی الوجود بالمعنی الانتزاعی^١ ایضاً، وهذا باعتبار ان سلب الشیء عن نفسه اوعن ذی وجهه محال لا باعتبار كونها واجبة الوجود كما فی انتزاع الوجود من الماهیة نفسها^٢، بل من المعروض بالاصالة ومن العارض بالتبع، والمعرض ایضاً لیس واجب الوجود، لان حقیقته حقیقة فائضة من المبدأ تعالی شأنه غیر مستقلة فی الوجود، وفي انتزاع صفة الموجودیة عنها، فلم یلزم محال اصلاً^٣، لا كون ذوات الممكنات واجبة الوجود، ولا كون الوجودات التي هی خارجة عن ذواتها او غیر خارجة عنها واجبة الوجود.

فان قلت: علی تقدير جعل الماهیات وانتزاع صفة الوجود عنها بذاتها ایضاً یمکن ان یقال: ان الماهیات لیست واجبات الوجود، لأن^٤ حقایقها فائضة من المبدأ تعالی، وغیر مستقلة فی الوجود، وفي انتزاع صفة الموجودیة عنها فلم یلزم محال اصلاً.

قلت: لا شك^٥ ان الشیء اذا لم یکن نفس الوجود ولا كان الوجود وجهاً من وجوهه وشأناً من شئونه كالماهیة^٦، فبمحض انتزاع صفة الوجود عنه بذاته، یلزم كونه واجب الوجود بالذات، ولا ینفع فی كونه ممکناً فرض معلولیته، بل هذا الفرض ینافی فرض الإنتزاع المذكور.

واما اذا كان الشیء نفس الوجود، او كان الوجود وجهاً من وجوهه، فبمحض انتزاع صفة الوجود عنه بذاته لا یلزم كونه واجب الوجود بالذات، بل یمکن ان یكون هذا الانتزاع باعتبار ان سلب الشیء عن نفسه محال، كما فی وجوب انتزاع الوجود الانتزاعی عنه بنفسه، او باعتبار ان سلب وجه الشیء عن ذی الوجه محال، فثبت فی هذا المقام فانه من مزال^٧ الاقدام.

١ - لكونها غیر الوجود وغیر ذی وجهه، وعلى هذا فالفرق بین الوجود الواجب والوجود الممكن انما هو باعتبار المجعولیة وعدمها لا باعتبار انتزاع صفة الوجود من نفس ذات الشیء او من غیره. نعم اذا كانت الماهیة مجعولة، وارید الفرق بین الواجب والممكن انما یمکن ان یقال: ان الواجب ما امکن ان ینتزع وجوده من ذاته بذاته والممكن ما لا یكون كذلك. فتدبر (منه عفی عنه).

وبرهان آخر على هذا المطلوب بطريق وجدانى :

اعلم انَّ الصادر بالذات وبالحقيقة من الفاعل الجاعل الموجد ينبغى ان يكون هو الوجود لا الماهية ، لأن الماهية هي التى تكون للمجعول من نفسه والوجود هو الذى يكون له من غيره ، والصادر هو ما يكون من غيره لا ما يكون من ذاته ، فالمجعول ذو جهتين : جهة ، بها يناسب الفاعل وهو الوجود المجعول بالذات ، وجهة ، بها يباين الفاعل وهى الماهية المجعولة بالعرض ، ولو كان المجعول مناسباً للجاعل من كل جهة ، لكان مثل الجاعل لا مجعولة ، ولو كان من كل جهة مبايناً له لاستحال صدوره عنه ، لاستحالة صدور نقیض الشئ عن الشئ ، والجهة المناسبة هى كالنور ، والجهة المباينة هى كالظلال والظلام ، والثانية تابعة الاولى . فالماهيات عوارض الوجودات المقيّدات والوجودات مجعولات الجاعل بالحقيقة .

وبرهان آخر بطريق نظر بحثى يستدعى تمهيد مقدّمة وهى : ان تعلم : انه كما ان للوجود معنيين : احدهما - انتزاعى والآخر ، عينى اصلى .
كذلك للتشخيص ايضاً معنيان : احدهما - عرض انتزاعى اعتبارى مشترك بين النشخصات اشتراكاً معنويّاً وهو كون الشئ المتشخص بحيث يمتنع صدقه على كثيرين . وبعبارة اخرى كون الشئ جزئياً حقيقياً وشخصاً .

والمعنى الآخر ، مناط التشخيص ومفيد التعيّن ، اى ما به يتشخص الشئ ويتعيّن تعيناً حقيقياً ، وهو بهذا المعنى امر اصيل عينى لا عرض انتزاعى وعند اهل التحقيق ان التشخيص بهذا المعنى هو نحو من انحاء الوجود المتشخص بذاته المتعيّن بنفسه ، والامور التى يسمونها عوارض مشخّصة ، ليست فى الحقيقة كما ذكرت سابقاً مشخّصة ، لان المشخص لا بدّ . وان يكون متشخصاً بذاته ، وهذه العوارض ليست كذلك بل هى امارات التشخيص وعلامات التعيّن ، لان تلك الامور ان كانت كلية ، لا تفيد التشخيص كما لا يخفى ، وان كانت جزئية فجزئيتها وتشخصها لا بدّ . ان تكون بمدخله من موضوعها ، والمفروض ان تشخص موضوعها بها ، وهو دور صريح .

والقول بان هذا الدور دور معيّن لا يجدى نفعاً ، لأن تقدّم المشخص بهذا المعنى بالتشخص على معروض التشخيص ، وكذا تقدّم المعروض بالتشخص على اعراضه

تقدم ذاتى واقعى، ويتوقف المتأخر منهما على المتقدم توقفاً حقيقياً، فيلزم الدور المحال، والدور الذى يسمونه دور معية، ليس كذلك، بل هو نحو من التلازم بين الشيئين اللذين جعل الجاعل كلاهما مع الآخر، وفى مرتبة وجود الآخر، بحيث لا ينفك أحدهما عن الآخر، ولا تقدم لأحدهما على الآخر بالذات، ولا توقف ذاتياً فى الواقع، ونحن قد حققنا ذلك مستوفى فى بعض تعليقاتنا فلا نطيله.

وايضاً، تلك الامور والعوارض ربما تزول مع بقاء تشخص معروضها، فلو كانت هى مشخصة، لينبغى ان يزول تشخص المعروض ايضاً، ضرورة زوال المعلول بزوال علته.

والقول بان العوارض المتبدلة الزائلة ليست مشخصة فى الحقيقة بل الشخص هو القدر المشترك بين تلك الاعراض، وهو غير متبدل، ولا زائل مادام التشخص باقياً، لا يجدى نفعاً ايضاً، لان القدر المشترك بينها وان كان غير متبدل ولا زائل، لكنه كلى والكل لا يفيد تشخص الجزئى كما عرفت.

وايضاً: تلك الاعراض اما ان تكون معروضة للوجود والتشخص وليس تشخصها من ذاتها، واما ان تكون عين الوجود والتشخص بمعنى مناط انتزاعها ومفيدهما، والثانى، يفيد المطلوب، لكنه خلاف المفروض، والاول محال، لان معروض الوجود والتشخص لا بد ان يكون وجوده وتشخصه زائداً على ذاته، فلا يكون ذاته مفيداً لهما، بل المفيد لهما على ما هو المفروض عوارض آخر، وننقل الكلام الى مفيد الوجود والتشخص لتلك العوارض الآخر، وهكذا، فيلزم التسلسل المحال.

فثبت ان مفيد التشخص لا بد ان يكون شيئاً آخر غير تلك الاعراض، ولا يمكن ان يكون هذا الغير ذات الفاعل، لان التشخص كالوجود لا بد وان يكون اما صفة للمتخص او متحداً معه نوعاً من الاتحاد، وذات الفاعل ليس كذلك كما عرفت فى الوجود. نعم ذات الفاعل مشخص بمعنى موجد التشخص بكلاً معنويه ومفيضة، وليس الكلام فيه، وكذا لا يمكن ايضاً ان تكون هذا الغير هى المادة على ما يقولون، ان التشخص من المادة، لان المادة ليست ثابتة لكل الاشياء المتشخصة، وعلى تقدير وجودها، فهى علّة قابلة وعلّة معّدة للتشخص، وليست بعلة مفيدة له والكلام فيها.

وكذا لا يمكن ان يكون ذلك الغير هو نحو الجعل ولا شيئاً من الاحتمالات المذكورة

سابقاً في الوجود بعين الدليل المذكور هناك . فتذكر .

فثبت ان مناط التشخيص هو نحو من الوجود الفاضل من المبدأ جلّ شأنه ، الذي هو متشخص بذاته متعين بنفسه، متعلق بهذا الشخص مثلاً ومعرض لماهيته .
واذا تمهّدت هذه المقدمة فنقول: اذا كان المجهول بالذات هو الوجود وكانت الماهية تابعة له في الوجود ، فالأمر سهل ولا يلزم اشكال، لأن ذلك الوجود المجهول المعرض للماهية كما انه وجود بالمعنى المتنازع فيه، كذلك هو تشخص بهذا المعنى ، فوجوده وتشخصه بنفسه ذاته وتشخص الماهية ووجودها به، فهو موجود ووجود بالذات ، وكذلك هو متشخص وتشخص بالذات ، والماهية موجودة ومتشخصة به ، وينتزع الوجود والتشخص بالمعنى المصدري من ذلك الوجود بنفسه، وكذا من تلك الماهية باعتبار اتحادها مع ذلك الوجود .

واما اذا كان المجهول بالذات هو نفس الماهية وكان الوجود عرضاً انتزاعياً منتزعا من الماهية ، فالخطب صعب، لأنه كما يلزم ان لا يكون للماهية وجود بمعنى مفيد الموجودية ومناط انتزاع الوجود بمعنى المصدري ، كذلك يلزم ان لا يكون لها تشخص بمعنى مناط انتزاع التشخص بالمعنى المصدري والحال ان الماهية موجودة ومتشخصة، والكلام في الماهية الكذائية وكيف لا يكون للموجود وجود ولا للمتشخص تشخص، وهذا المحال لزم من فرض جعل الماهية ، فالقول به محال ووبال .

فان قلت : ان الامكان كما ذكره القوم صفة ذاتية للممكن وكيفية لنسبة الوجود الى ماهية الممكن ، اى لنسبة الوجود الذي هو صفة للممكن ومحمول عليه الى ماهية التي هي معروضة له، وهذا على تقدير القول بجعل الماهية بالذات، وانتزاع صفة الوجود عنها مستقيم لا غبار عليه . واما على تقدير القول بجعل الوجود بالمعنى الذي ذكرته ، فغير مستقيم بل غير صحيح اصلاً .

اما اولاً : فلأنه على هذا التقدير لا يكون الوجود صفة لماهية بل موصوفاً بها ومعرضاً لها ، فلا يكون محمولاً على الماهية ، فلا يكون الامكان كيفية لنسبته .
واما ثانياً: فلأنه يلزم ان يكون حقائق الممكنات وذواتها كلها واجبة الوجود لاممكنة، لأن انتزاع الوجود بالمعنى المصدري عن ذلك الوجود الذي فرضته مجعولاً معرضاً للماهية الممكنة ، والحال أنه اصل حقيقة الممكن ضروري لا يمكن سلبه عنه ، وهذا

ليس مثل انتزاعه عن نفس الماهيات التى وجودها وعدمها بالنظر الى ذواتها بالسوية،
اى التى مسلوبة عنها ضرورة الوجود والعدم سلباً بسيطاً صرفاً .

وايضاً : لا يمكن ان يطرء العدم على ذلك الوجود الذى فرضته مجعولاً مثل امكان
طريانه على الماهيات ، فيكون كل حقيقة ممكنة واجبة الوجود . فكما ان القول بجعل
الماهيات وبال ، كذلك القول بجعل الوجود شرك وضلال ، ولا اله الا هو الكبير المتعال .

قلت : اما الجواب عن السؤال الاول ، فلاننا نقول : ان هؤلاء الذين ذكروا ، ان الامكان
كيفية نسبة الوجود المحمول الى ماهية الممكن كلامهم انما هو فى الوجود بالمعنى
المصدرى الانتزاعى ، لا فى الوجود بالمعنى الذى نحن بصدده ، فلا يلزم الاشكال ، لانه
قد مر غير مرة ان الوجود بالمعنى المصدرى عرضى انتزاعى هو صفة للماهية الممكنة
ومحمول عليها . وعلى تقدير تسليم ان كلامهم فى مطلق الوجود اعم من ان يكون عارضاً
للماهية او معروضاً لها ، فلا ضير فيه ايضاً لان مناط حمل شيئين على الآخر
انما هو اتحادهما فى الوجود نحواً من الاتحاد ، سواء كان اتحاد العارض مع معروضه او
بالعكس ، او كان اتحاد الذاتيات مع بعض على ما هو المقرر للمعلوم وحقيقته المحققون من
ان الحمل عبارة عن اتحاد المتفايرين مفهوماً فى الوجود ، فلا ينحصر الحمل فى ان يكون
العارض محمولاً على معروضه كما فرضتم ، بل يجوز ان يحمل المعارض على عارضه
ايضاً كحمل الجنس على الفصل على ما ذكره القوم . نعم لو كان المعارض موجوداً بوجود
مباين لوجود عارضه فلا يحتمل عليه ، ومانحن فيه ليس كذلك ، لان وجود الماهية بوجود
ان وجود ومتحد معه نوعاً من الاتحاد .

فان قلت : سلمنا ذلك ، لكن لابد على هذا التقدير ان يكون العارض ايضاً وهى الماهية
محمولة على معروضها الذى فرضتموه انه الوجود وليس كذلك .

قلنا : هو كذلك ، فانك كما تقول : « زيد موجود » بكلا معنى الوجود فتحمل الوجود
على الماهية ، كذلك تقول : « الموجود زيد » ، او هذا الموجود زيد ، فتحمل الماهية
على الموجود اى الوجود الموجود بذاته المنتزع عنه الوجود بنفسه ، فتدبر .

واذا ثبت ان الوجود بكلا معنييه محمول على الماهية فيكون الامكان كيفية لنسبة هذا
الحمل ولا اشكال ، وهذا نظير ما يقال : ان الوجوب ايضاً كالامكان كيفية لنسبة الوجود
الى الذات ، والوجود فى الواجب تعالى عين ذاته تعالى لا صفة له تعالى فلا يكون محمولاً

عليه، فلا يكون الوجود كيفيةً للنسبة .

وجوابه : ان الكلام فى الوجود الانتزاعى المصدري ، ولا شك . انه زائد على ذاته تعالى زيادة ذهنيةً محمول عليه، وعلى تقدير تسليم ان الكلام فى مطلق الوجود اعم من ان يكون زائداً على ذاته تعالى او عينه، فالحمل ايضاً صحيح ، لان مناط الحمل هو نحو من الاتحاد ، واتحاد الشيء مع نفسه غير خفى ، فذاته تعالى كما انه بذاته وجود ، كذلك هو بنفسه موجود ، فذاته باعتبار محمول على ذاته باعتبار آخر، والمقايضة الاعتبارية بحسب المفهوم كافية فى الحمل، فالوجود على كلا التقديرين كيفيةً للنسبة، ولا اشكال ايضاً .

وفوق هذا الكلام كلام آخر وهو اننا نقول : انه لا شك . ان اشتقاق صيغة الموجد التى هى محمولة على الواجب وعلى الممكن ، ليس كسائر المشتقات ، لان هذه الصيغة ، صيغة اسم مفعول ، وهى كما ذكره علماء العربية بمعنى ما وقع عليه الوجود الذى هو مصدر مبنى للفاعل ، اى الشيء الذى يكون مجعولاً ، فلو ابقيت الصيغة على معناها الظاهرى ، وان امكن حملها على الممكن لكن لا يخفى انه لا يمكن حملها على الواجب تعالى، مع انه ورد فى كلام المعصومين، صلوات الله تعالى عليهم اجمعين ، ما يدل على حملها عليه تعالى، والعقل ايضاً لا يابى عن اطلاق هذه الصيغة عليه تعالى .

ولئن نزلنا عن ذلك وقلنا بقول بعض محققى اهل العربية : ان صيغة اسم المفعول ليس بمعنى ما وقع عليه الفعل، بل بمعنى ما قام به الفعل اى الذى هو مصدر مبنى للمفعول، يعنى الموجدية ههنا ، فكذلك الاشكال بازوم عدم امكان حملها عليه تعالى باق . فظهر من هذا ان اشتقاق هذه الصيغة بنحو يمكن حملها على الواجب والممكن كليهما لا بد ان يكون على نحو آخر .

والوجه الذى يمكن ان يصحح به هذا الاشتقاق ان يقال : ان صيغة الموجد هنا بمعنى ما يصح ان يحكم عليه بثبوت الوجود له اعم من ان يكون هذا الثبوت ثبوت العارض للمعروض ، وهذا فى الوجود الانتزاعى ، او يكون ثبوت الشيء لنفسه كما فى الواجب تعالى، او ثبوت الشيء لعارضه كما فى الممكنات ، وهذا فى المعنى الآخر للوجود، ونظير هذا الاطلاق ، اطلاق باقى الصفات والاسماء المشتقة من نحو العالم والقادر وغيرهما، فان هذه المشتقات التى يطلق على الواجب والممكن كليهما ليست كاشتقاق سائر المشتقات،

فان صیفة العالم مثلاً لو كانت بمعنى ما قام به صفة العلم قیاماً حقیقیّاً او مجازیّاً ، لم یصحّ إطلاق هذه الصیفة بكلا معنی العلم علی الواجب تعالی ، فان علمه تعالی عین ذاته ، بل بمعنى ما ثبت له العلم ، اعمّ من ان یكون ثبوت العارض لمعروضه لو كان الكلام فی العلم بالمعنی الانتزاعیّ ، ای انکشاف المعام على انعام ، وهذا عامّ للواجب والممكن ، او كان الكلام فی العالم بمعنى مناط العالمیّة للممكنات او ان یكون ثبوت الشیء لنفسه المفاير له بالاعتبار لو كان الكلام فی العلم الواجبی بمعنى مناط العالمیّة الذی هو ذاته تعالی بذاته . ولعلّ هذه الدقیقة التی ذكرناها صارت ایضاً منشأ للقول بالاشتراك اللفظی فی إطلاق هذه الاسماء والصفات كما وقع لبعضهم فتفتطن .

واما الجواب عن السؤال الثانی فنقول بعد تسلیم ان تلك الوجودات انفائضات من المبدأ تعالی ، اصل حقایق الممكنات من حیث هی سألّمنا ان انتزاع صفة الموجودیة عن الوجودات المستتبعة للماهیيات بالنظر الى كونها وجودات ضروری ، وكذا لا یمكن ان یطرء العدم على ذوات الوجودات ، لكونها وجودات ، لكن ثبوت تلك الوجودات للماهیيات الممكنة وكونها معروضات للماهیيات لیس بضروری بالنظر الى ذواتها ، وكذا افاضة الوجود الحق الحقیقی تارك الوجودات الممازجات بظلمات الأعدام لیس بضروری فی حدّ ذاتها ، وكذا انتزاع صفة الموجودیّة من تلك الوجودات من حیث كونها مجعولات ومستتبعات للماهیيات وكذا من الماهیيات العوارض لتلك الوجودات لیس بضروری ، ویمكن ان لا یكون كل ذلك ، وكل ذلك ظاهر بادنئ تأمل . فالماهیيات وكذا حقایق الممكنات وذوات الوجودات ممكنة الوجود بهذه الاعتبارات جمیعاً ، كما انّه علی القول بجعل الماهیيات وكون الوجود عارضاً لها یكون الممكنات وماهیياتها ممكنة الوجود بالاعتبار الاخير فقط .

وجواب هذا السؤال قد مرّ ایضاً آنفاً فتذكر .

١ - وفوق هذا كلام آخر ذكره بعض المحققين من القائلين بجعل الوجود جعلاً بسيطاً وهو انّه قال : ان قولنا : زيد موجود ، بمنزلة قولنا : زيد زيد ، فی ان القضية ضروریّة ، الا ان الفرق بینة وبين قولنا : الواجب موجود ، ان هذه ضروریّة ازلية وهی ضروریّة ذاتیة ، وبين الضرورتین قد تبیّن الفرق فی علم المیزان ، وإلا مكان فی الوجودات معناه سلب الضرورة الازلیّة لا سلب الضرورة الذاتیّة ، فلا تنافی هذه الضرورة الافتقار الى العلّة الجاعلة . (منه عفی عنه) .

فان قيل: ما ذكرتم من جعل الوجود وتجسّي الوجود الحق الحقيقى الى شئونه ووجوهه وتبعيّة الماهيات لتلك الوجوه والشئون شىء لانفهمه وياباه العقل القويم والطبع المستقيم بل هو محض عبارة ومجرد تمويه وتلبيس كسائر تمويهات المتصوّفة وتلبيساتهم وتخليطاتهم ، فعليكم بكشف الحجاب ورفع النقاب واقامة البرهان وتقرير البيان .

فاقول : وبالله التوفيق ، ان الحق معكم والأمر كما ذكرتم ، فان للمتصوّفة كلمات ومقالات ادعوا فيها الكشف والوجدان وذكروا فيها المشاهدة بعين اعيان ، ونبذوا فيها قسواطع البراهين العقلية وسواطع الأدلّة النقلية وراء ظهورهم ، ولو ابقيت تلك العبادات والمقالات على ظهورها ، لكانت منشأ لمفاسد كثيرة رمهاك عظمة كل واحد منها سبب للهلاك الابدى والشقاء السرمدى كما وقع لبعض متابعيهم ، فانهم قد اضلّوا كثيراً ، وضلّوا عن سواء السبيل نعوذ بالله تعالى من شرور انفسنا وشنائع عقائدنا وقبايح اعمالنا .

ونحن اذكر لكم بعض تلك العبارات ونذكر وجوه الخلل فيها ومفاسدها العقائية وانقلية ثم نحل لكم عقدة الاشكال ونصرّح بالمراد من ذلك المقال ونشير الى ماهو الحق الحقيقى بالتحقيق ونرشدكم بعون الله تعالى وحسن توفيقه الى سواء الطريق .

[نقل كلام وتحقيق مرام]

قال شيخهم ورئيسهم محيى الدين العربى: ان الله تعالى هو الوجود المطلق وانه تعالى اظهر الاشياء وهو عينها .

وقال بعض من متابعيه : ان حقيقة الوجود عند ارباب الكشف والشهود شىء واحد وهو عينه تعالى ، ثم ظهرت بتابشها بملابس الاكوان وتعيّنتها بماهيات الاعراض والاعيان فى صور الكثرة ومجايلها ، وكل من تآك الملابس شئون طارية عليها واعتبارات عارضة لها ، وذكروا لا يوضح ذلك امثلة كثيرة :

ومنها ، الموج والبحر .

ومنها ، الشمس والنور .

ومنها ، النور والظلال .

ومنها ، الواحد والاعداد .

ومنها ، الحروف والمداد .

ومنها ، الشجرة والنَّوَّة .

ومنها ، الشمعة والمرایا .

وامثال تلك المقالات فی عباراتهم نشرأ ونظماً كثير غير نزره ولا يسيرة .

واما بيان وجوه الخلل والفساد فيها ، فمنها ، الوقوع فی ورطة التمثيل والتشبيه اعاذنا الله وابناكم وسائر المؤمنين^١ منها كما وقع لبعضهم ، وهى ان من شاهد الوجود كلّه وجوداً واحداً، وما عرف كیفیّته وكیفیّة معیّته مع كل واحد من مظاهره، فشبهه بشیء ومثله بموجود ممكن حتى قال : انّه تعالى تصور بصور الأشياء بل هو هى وهى هو صار بذلك مشبّهاً بها نجّانا الله عما يقول الظالمون .
ومنها ، انحلول .

ومنها ، الاتحاد كما وقع لبعضهم ايضاً وهو انّه من شاهد الوجود الحق ظاهراً فى مظاهره وما عرف كیفیّة ظهوره وما حصل له الفرق بين الظاهر والمظهر حكم اما بحلوله تعالى فى المظاهر او باتحاده معها وهو مذهب النصارى وبعض الصوفية لعنهم الله تعالى بل هذا اشنع بكثير من مذهب النصارى لان النصارى ذهبوا الى ان الحق تعالى حل فى بدن عيسى عليه السلام، او اتّحد معه وهؤلاء قالوا بان الله تعالى حل فى قلوب جميع عباده او اتّحد مع جميع ماسواه من الموجودات الشريفة والخسيصة وان النصارى اثبتوا الهين اثنين او آلهة ثلاثة وهؤلاء اثبتوا آلهة غير متناهية نعوذ بالله منهم ومن مقالاتهم .
ومنها ، الاباحة، كما هى مذهب بعضهم ايضاً فان من شاهد وجوداً واحداً فى مظاهر كثيرة، وما حصل له الفرق بين الظاهر والمظهر، وقع فى مهلكة الاباحة، ويرى كل شىء حسناً، ويكون الكل عنده جائزاً مباحاً، ولا يلتفت الى الحلال والحرام والخبيث والطيب واطّاهر والنّجس والضار والنافع، ولا يبالى بالفسق والفساد، وامثال ذلك نعوذ بالله تعالى من هذا المذهب ومن القائل به. فمن قال به فعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين .
ومنها ، الإلحاد ، والالحاد لغة وشرعاً هو الميل عن الحق الى الباطل، وهو انّ من

١ - جميع ما ذكره من التوالى الفاسدة لا يرد على العرفاء ، لأن كلما ذكره بصريح عبارته موجود فى مسفورات العرفاء وقوله : فمنها الوقوع فى ورطة التمثيل الى قوله : فمنها : الفرق والجمع ، مذكورة فى مقدمة العارف السيد حيدر الأملی على كتاب الفصوص وكلّها غير مطلوبة للمحقق العارف .

شاهد وجوداً واحداً ، ظاهراً فی مظاهره ، وما حصل له الفرق بينها ، عدل عن ظاهر الشریعة الحقّة الی باطنها الذی هو باطن بحسب حسابان هذا القائل وبحسب استحسان عقله ووهمه ، والحال ان ذلك الباطن ، باطل فی الواقع فیتترك ظاهراً الشریعة الحقّة ، ویتمسک بباطنها الذی یحسبه .

وهذا مذهب الإسماعیلیّة الموسومة بالملاحدة^۱ نعوذ بالله منهم ومن التمسک بتمسکاتهم .

ومنها ، الجمع ومنها الفرق ، والجمع باصطلاح هذه الطائفة شهود الحق بلا مشاهدة الخلق^۲ والفرق باصطلاحهم علی عکس ذلك ، ومن قال بالاول یلزمه اسناد جمیع الافعال والآثار خیرها وشرها الی الحق تعالی ، وحده ، وتعطیل الخلق مطلقاً ، وهذا نظیر ما قالته الاشاعرة الجبریّة «لعنهم الله تعالی» ، بل هذا اشنع وبيان الفرق^۳ بین المذهبین لیس هنا محله ، ومن قال بالثانی یلزم اسناد جمیع الافعال الی الخلق وتعطیل الحق تعطیلاً مطلقاً ، وهذا نظیر ما قالته المعتزلة والمفوّضة «خذ لهم الله تعالی» بل هذا اشنع واقبح ، وبيان الفرق فی هذا ایضاً لیس هذه الرسالة محله ، وامثال تلك المفاصد ترد علی هؤلاء الطائفة ، ولكن لیس الفرض تعداد المفاصد كلّها ، بل الإشارة الی نبذ منها ، فان القائِلین بها ملعونون اینما ثقفوا اخذوا وقتلوا تقتیلًا .

۱ - اسماعیلیه بحسب اصول فاسد خود ، ظواهر شرع و آیات و اخبار مربوط به احکام فقهی ظاهری بخصوص آیات و اخبار راجع به عبادات و احکام اجتماعی را تأویل می نمایند ، که بوجه من الوجوه تأویل در احکام ظاهر جائز نمیباشد ، برخلاف عقاید که کثیری از ظواهر در کتاب و سنت مؤول است چون حقایق عقلی که از کثیری از اذهان مستور است با الفاظ نتوان تقرير نمود و قالب الفاظ کوتاه است از بیان حقایقی که درک کثیری از این حقایق ، برای عقل نظری نیز صعب و مشکل است و لکثیر منها طور و راه طور العقل .

۲ - کالاشاعرة هرچه بینند خدا را بینند و خلق را نمی بینند میگویند هرچه از خلق صادر میشود خلق را مدخلیتی نیست از خداوند صادر میشود .

۳ - والفرق باصطلاح ایشان عکس اشاعره است مثل معتزله خدا را در افعال خلق نمی بینند هرچه می بینند خلق را بینند میگویند در افعال خلق خدا را هیچ مدخلیتی نیست .

ثم^١ اقول ، مع قطع النظر عن ورود تلك المفاسد التي هي مفاسد شرعاً وعقلاً ، لا ندري اي شيء اريد بقولهم : ان الوجود المطلق هو الحق تعالى ، والله تجلّى في ماهيات الممكنات وتطوّر في شئونه وفنونه وسرّى في مظاهره ومجاليه وهذا بحسب الاحتمال العقلي لا يخلو من احتمالات كلها باطلة .

الاول ، ان يحمل الوجود المطلق على ماهية الوجود المشترك ، ام^٢ من ان يكون المراد بذلك الوجود المشترك هو الوجود المشترك البديهي^٣ التصوّر ، كما هو ظاهر افاديل اكثرهم ، او معنى آخر ، وعلى كلا التقديرين يكون المراد به الوجود المطلق الكلي من حيث هو هو ، من غير ملاحظة اطلاق وخصوص ولا اعتبار تعميم وتخصيص على ماهو شأن الكلي الطبيعي وحال الماهية لا بشرط شيء ، لا مثل الكلي المنطقي والكلي العقلي اللذين لا يكون وجودهما الا في العقل فقط ومع ملاحظة عموم ما واطلاق ما . وبعبارة اخرى طبيعة الوجود من حيث هي هي من غير اشتراط تقيّد عدمي او وجودي زائد على ذاتها ، وكما ان حقيقة الانسان وطبيعته من حيث هي هي امر وحداني قائمة بذاتها قد تعددت وتكثرت بالعوارض المشخصة فصارت افراداً ، كذلك حقيقة الوجود شيء قد تكثرت بملابس الاكوان وتعددت بماهيات الأعيان واعتبارات عارضة لها .

ويرد عليه : انّا وان لم نقل بان لا وجود للكلي الطبيعي اصلاً في الخارج ، وان الوجود في الأعيان انما هو الافراد دون الحقيقة بذاتها ، وان وجود الحقيقة انما هو وجود افرادها ، ينسب ذلك الوجود الى الافراد بالحقيقة^١ والى نفس الحقيقة^٢ بالمجاز ، كما هو مذهب بعضهم . بل قلنا : بان للحقيقة وجوداً عينياً في ضمن الافراد الموجودة عيناً كما هو مذهب الشيخ الرئيس وتابعيه .

وقلنا : ايضاً : بان لطبيعة بذاتها وجود آخر عينياً في حد ذاتها اعلى مرتبة او انزل من وجود الافراد كما هو مذهب بعض القائلين بالمثل الأفلاطونية ، لكننا نقطع بان هذا الوجود الشخصي العيني الذي يترتب عليه الآثار الخارجية المطلوبة منها انما هو في ضمن افرادها ، وان كان للحقيقة وجود آخر في حد ذاتها يترتب عليها بعض الآثار وراء تلك ، واذا كان كذلك فيلزم ان يكون تحقق الحق تعالى في ضمن افراد الممكنات

١- يعني نسبت اين وجود بسوی افراد بالحقیقه است و بسوی نفس حقیقت بالمجاز .

٢- ای الکلیّ الطبيعي .

وحصر صفاته تعالى فى صفات الافراد ، فلو لم يكن للممكنات وجود ولا صفات ، لم يكن له تعالى وجود ولا صفات ، وكل ما لم يكن معلوماً ولا مقدوراً ، مثلاً الممكنات ، لم يكن معلوماً ولا مقدوراً له تعالى، ويكون ذات الواجب طبيعة مبهمه تابعة لوجود الممكنات ، وصفاتها تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً .

وايضاً : الماهية لا بشرط شىء ، محمولة على افرادها ، فيلزم ان يكون الماهيات المحدثات المتغيرات الفانيات واجبة بالذات ، قديمة ازلية ، والتزامه كفر صريح وشرك فضيح .

وايضاً : تلك الافراد ان كانت واجبة تعدد الواجب وقد كفرت النصارى بقولهم بالثلاثة فما ظنك بالقول بواجبات غير متناهية ، وان كانت ممكنة لم يمكن استنادها فى هذه الوجودات الشخصية الى حقيقة الوجود المشترك فيه ، لأنه ليس لهذه الحقيقة فى حد ذاتها هذا الوجود ، بل المفروض ان هذا الوجود انما هو فى ضمن الافراد ، فاما ان تستند الى واجب آخر ، او يستغنى الممكن عن المؤثر ، وكل ذلك باطل كما لا يخفى . وايضاً : يلزم ان يكون تشخص الوجودات الممكنات بل التشخص الوجود الحق بالماهيات والعوارض ، وذلك ايضاً باطل على ما مر مراراً ، فتذكر .

الاحتمال الثانى :

ان يكون المراد بالوجود المطلق هو الوجود البحت المحض لا بمعنى الوجود من حيث هو هو من غير اعتبار دخول شىء فيه وتعيينه باى تعين كان ، ولا اعتبار عدم ذلك على ماهو شأن الكلى الطبيعى المذكور فى الاحتمال الاول ، ولا بمعنى الوجود بشرط لا شىء اى بشرط عدم الخصوص واعتبار عدم الاقتران بالتعيينات حتى لا يكون وجوده الا فى الازهان بل بمعنى محض الوجود وبخته ، اى ان لا يدخل فيه شىء من التعيينات وان قارنه من خارج اى تعين كان ، فانه لم يعتبر فيه عدم الاقتران ، بل عدم الدخول فيه .

وبعبارة اخرى : الوجود بشرط لا شىء ، اى باعتبار عدم الاقتران بمعنى ان يتصور ويلاحظ بحيث يكون كل ما يقارنه زائداً عليه منضماً اليه ، فاذا اعتبر المجموع من حيث المجموع ، كانت تلك الحقيقة والماهية جزءاً له متقدمة عليه فى الوجودين ، فيمتنع حملها على المجموع ، اى على الفرد ، لانتفاء شرط الحمل ، وهو الاتحاد فى الوجود .

ويرد عليه : ان الشيخ الرئيس قد فصل فى الشفاء بما لا مزيد عليه الفرق بين اعتبار الشئ مادةً واعتباره جنساً وأنه كيف يكون مثلاً الجسم جنساً للحيوان وكيف يكون مادةً له، فعلى هذا الاحتمال وان لم يكن الوجود المطلق محمولاً على الممكنات لكنه يكون جزءاً منها ومادةً عقليةً لها، كما اعترفت به، ويكون فى قولهم : انه عين الاشياء ، نوع تجوز ، فيلزم تركب حقايق الممكنات ووجوداتها من الوجود الواجبى الذى هو عين ذاته تعالى ومماً ليس بوجوده، وقد عرفت بطلان هذا مراراً ، فلا نعيده . وای عاقل يقول بان الوجود الذى فى الحمار مثلاً وجزئه ، حى عالم مريد قادر مقتدر واجب متصف بصفات الواجب تعالى، تعالى الله عما يقول الظالمون عواً كبيراً .

الاحتمال الثالث :

ان يحمل والعياذ بالله الوجود المطلق على الوجود الذى له تعيين فى نفسه ووحدة مبهمة فى حد ذاته لا يضره احديته كثرة الشئون ولا ينافى فردانيته تعدد الصور والفنون، وشاكلته فى ذلك شاكلته الهولى بالنسبة الى الصور كما شاع عن بعض منهم انه تعالى هولى انهولى ، وكما ان هولى العناصر لها فى حد ذاتها وسنخ جوهرها وحدة تلك الوحدة لاتزول بطريان كثرة الصور الحائلة فيها وتوارد الاتصال والانفصال عليها والوحدة والكثرة اللتان هما حالتان فيها باعتبار هذا الطريان ليستا من قبل ذاتها بل من قبل الصور الحائلة فيها، وهى بهذا الاعتبار لا واحدة ولا كثيرة، هذا النحو من الوحدة والكثرة ليس الا بالعرض لا فى حد الذات ، فكذاك الوجود المطلق الذى هو الواجب تعالى .

ويرد عليه انه على هذا التقدير يكون الواجب تعالى مادة خارجية للممكنات ، وان يكون ما سميتموه واجب الوجود غير واجب الوجود، بل اضعف وجوداً من الممكن الموجود وادنى رتبةً واخس مرتبةً منه ، اذا الهولى كما حقق فى محله مفتقرة فى وجودها الى النصور وادنى مرتبة واخس درجة من الصور ، وهى فى نفسها قسوة صرفة وقابلية محضة تصير بالفعل بالنصور، وشأنها الانفعال والقبول لا الفعل والتأثير، وحالها وصفتها الإبهام لا التعيين، والواجب تعالى يجب ان يكون منزهاً عن جميع ذلك وعن سائر المفاصد التى ترد على هذا القول ، ومن اقدم على القول بشئ من ذلك فى شأنه تعالى فعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين .

الاحتمال الرابع :

ان يحمل الوجود المطلق الذى هو عينه تعالى وعين مخلوقاته ومجمولاته على الوجود المحض البحت الذى هو واحد فى حد ذاته متعین من جميع جهاته واعتباراته ، لا تعدد فيه ولا كثرة تعتریه ، ومع ذاك يتلبس بكل صورة ويتشكّل بكل شكل ، ويظهر فى كل مظهر ومجلى ، ويرى فى كل طور ومراى . كما ان صورة الشخصية الخارجية مع وحدتها وتشخصها تترأى فى مرايا شتى وتمثّل فى اذهان لا تحصى .

[كلام مع اكابر الصوفية]

وقد رووا عن بعض مشايخهم انه ظهر فى آن واحد فى امكنة متعدّدة وحضر فى مجالس مختلفة . وكما ان الواحد مع وحدته يسرى فى الأعداد ويظهر بصورها وهو فى نفسه والأعداد شئونه واعتباراته ، وكما ان النّوّاة تتصور بصورة الشجرة واغصانها واوراقها والنّوّاة نواة والشجرة شجرة ، الا ان احديهما اصل للآخرى ، والاخرى فرع لها ، وكما ان المداد فى نفسه واحد فى حد ذاته، تتصوّر بصور الحروف والكلمات ، وهى نفسه باعتبار وغيره باعتبار آخر . وكما ان الشمس واحدة فى حد ذاتها وباعتبار ذاتها نور ومنير والأشياء باعتبار اشراقها وفيضها تستنير وبحسب تجلّيها فى شئون الأشياء تتعدّد اشراقاتها وافاضاتها وهى فى حد ذاتها لا تعدد فيها، وكما ان البحر بحر فى ذاته واحد باعتبار نفسه ويتصور بصور الامواج والانهار وهى شئون عارضة لها وفنون طارية عليها من انثلام وحدته بكثرتها .

البحر بحر على ما كان من قدم انّ الحوادث امواج وانهار

لا يحجبنك اشكال تشاهدها عمّن تشكّل فيها فهى استار

ويرد على هذا الاحتمال ان تلك الامثال وردت بطريق الترمز ، وهى بظاهرها تزيد

فى الإعضال والإشكال ، ليس فيها دواء عليل ولا شفاء غليل، والله يهدى من يشاء الى

١ - اين دو بيت از شارح اول فصوص الحکم مؤيد الدين جندی است كما صرح نفسه فى

شرحه - ره - .

سواء السبیل ، لأن سریان الواحد فی الأعداد لیس الا ان بملاحظة تکرره وانضمامه الى مثله ، یحصل الأعداد والله تعالى منزه عن التکرر وعن ان یحصل من تکرره الأشياء ، وهم انفسهم معترفون بذلك حيث قالوا : ان وحدته سبحانه وتعالى لیست وحدة عددیة ، وكذا ظهور النّوّة بصورة الشجرة واوراقها واغصانها وظهور المداد بصور الحروف وکلماتها وظهور البحر بصور الامواج لیس الا بسبب تزايد فی حجمها واختلاف فی وضعها او نحو ذلك ، والله سبحانه متعال عن امثال ذلك علّواً کبیراً .

وظهور الشخص الواحد فی آن واحد فی امکنه متعدّده ان کان بمعنی انّ ذلك الشخص ببدنه العنصری وبجسمیته یظهر فی آن واحد فی تلك الامکنه ، فبطلانه واضح وای عاقل یجتري علی القول به .

[کیفیة امکان ظهور الشخص الواحد فی آن واحد فی الامکنه المتعدّده]

وان کان بمعنی ان نفسه الناطقة الواحدة بسبب مفارقتها عن المواد والاجسام وتجردها عن الامکنه والازمان کما یتعلق فی اکثر الاحوال تعلّق تدبیر وتصرف ببدن واحد عنصری ، كذلك یمكن ان تتعلّق بعض النفوس لکمال تجرّدها وقوتها بابدان متعدّده مشابهة ومتشابهة وللبدن العنصری فی بعض الهیات والصفات او کلها تعلّقاً تصرفیاً تدبیرياً ، فلا مضایقة لنا معهم فی تجویز ذلك .

وعلى هذا ایضاً یمكن ان یحمل ماروی أنّه صدر عن مولانا ومقتدانا امیر المؤمنین وامام المتّقین علی بن ابی طالب «علیه وعلى ذریّته المعصومین سلام الله تعالى الی یوم الدّین» مثل ذلك وانّه «علیه السلام» ظهر وحضر فی افطاره فی آن واحد فی مجالس متعدّده ، وكذا یمكن الحمل علی هذا او نحوه ظهور الملائكة المقسّربین فی آن واحد فی امکنه متعدّده ، لكن لا یخفی علی کل ذی لبّ ان تعلّق النفس وان كانت فی غایة کمالها وتجرّدها ببدن واحد او بابدان متعدّده ، هو تعلّق تدبیر^۱ وتصرف لاستکمال تلك النفس بهذه الأبدان ، وتجاوی الوجود الحقّ الذی هو عین ذاته تعالى فی مجالی الموجودات

۱ - لا یخفی علیک ان تعلّق النفس ببدن نفسها ، تعلّق تدبیری یتکمل به النفس ، ولكن تصوّر النفس بالصور الكثيرة والظهور فی الهیاکل المتعدّده لیس جهة الاستکمال وتعلّقها لیس تعلّق التدبیر وایضاً لا یخفی که مؤلف در جمیع موارد تحریر مرام عرفا مرتکب لغزش شده است رجوع شود بمقدمه حقیر بر رساله .

لا يمكن ان يكون كذلك تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً ، وكذا ظهور الصورة الشخصية الواحدة في مرآيا متكررة واذهان متعددة وظهور الشمس واشراقها على مظاهر متفرقة وروازن متباعدة ان كان بمعنى ما يفهمه كل احد، من ان تلك الصور الحاصلة في المرآيا المتعددة والاذهان المتكررة حاصلة من ذلك الشخص بحسب تعدد المظاهر واستعداداتها ، وهو اصل لها ، وكل من تلك الصور الحاصلة ظل لوجود ذلك الشخص وصورة محاكية له بحيث يكون الحكم عليها وبها هو بعينه حكماً على ذى الصورة وبه ، وكذا تلك الاشراقات الحاصلة من الشمس انحاء لوجودها واطلال مضاهية لها، ظهرت على كل مظهر بحسب استعدادده واشرقت عليه على نحو قابليته .

فهذا الاحتمال باطل بوجهين : احدهما ، ما سيأتي في ابطال الاحتمال الأخير الذي سنذكره .

والآخر ، انه يكون على هذا التقدير وجودات الممكنات ظلالات لوجوده تعالى محاكية له مضاهية اياه حتى يكون تصور كل وجود من تلك الوجودات ولو بالوجه عنواناً لتصوره تعالى مطابقاً له، فيكون وجود الكلب والسنور والبقّة وما ضاهاها ، والعياذ بالله مضاهياً للوجود القديم الحيّ العالم القادر الواجب بذاته، وتصورها عنواناً لتصوره تعالى، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً .

[ذكر الأعيان الثابتة وكيفيّة ثبوتها وتقرّرها]

وان كان بمعنى ان تلك الصور وتلك الأضواء ليس لها تقرّر في حدّ ذاتها ، بل من تلقاء ذلك الشخص ومن اشراق الشمس ، وكذا تلك المظاهر ليس لها صور ولا ضوء في حدّ نفسها ، بل تلك الصور والأضواء حاصلة لها من قبل اصلها وذو ظلتها بحسب نسبها المختلفة واستعداداتها المتفاوتة ، وبحسب الظاهر ظهر الظاهر في تلك المظاهر ، ولكن بحسب الحقيقة والباطن ظهرت المظاهر بالظاهر، وكذلك كل الموجودات الممكنات لكونها قائمة بموجدتها وظلالاً لوجود مبدعها وموجودة بالانتساب الى جاعلها ومتقرّرة باضافتها الى فاعلها ليس لها في حدّ نفسها تقرّر وتجوهر ، ولا اسم ولا رسم وامثال ذلك وكلّ ذلك من تلقاء فيض بارئها الحي القيوم ، فان لاحظت بعين البيان والبرهان ترى وجوده تعالى ظهر بالمظاهر ، وان أبصرت بعين الحقيقة والعيان ترى الأشياء ظهرت بوجوده

تعالی .

فاقول : نعم هذا الاحتمال هو الاحتمال الذي ذهب اليه كبراء الصوفية وقال به عظمائهم كما يشهد به قولهم من : ان التوحيد اسقاط الاضافات ، وان موجودية الأشياء انما هي بالانتساب الى جاعلها وان وجودها محض الاضافة وامثال ذلك .

لكن هذا الاحتمال ايضا باطل ، لان بناءه على جعل الماهيات ، وان موجوديتها بالانتساب الى الوجود الحق ، وقد تلونا عليك مراراً ان الانتساب والاضافة فرع تحقق المنتسبين والطرفين ، فكيف يكون وجود احد الطرفين اى الماهيات بذلك الانتساب الموقوف فى ثبوته وتقرره على ذلك الطرف .

فان قلت : اى شئ مانع من القول بهذا المذهب على ما ذهب اليه هؤلاء العظماء ، فانهم اثبتوا للموجودات وجودين :

احدهما ، فى الشهود العلمى ، وقبل الوجود العينى ، وسموها بهذا الاعتبار بالأعيان الثابتة ، وهى بهذا الاعتبار مخاطبة بخطاب «كن» ومنتسبة بهذه الجهة الى حضرة الوجود الحق ومستقيضة منه الوجود الآخر العينى الذى هو محض الاضافة وبحث النسبة ، كما يشهد عليه ما اشتهر روايته عن النسبى «صلى الله عليه وآله» انه قال : «خلق الله الخلق فى ظلمة ، ثم رش عليه من نوره» ويشير اليه قوله تعالى : «وجعل الظلمات والنور» ، حيث ذكر تعالى النور بعد الظلمات ، وجعلوا تابعاً لها فى الترتيب المذكور الاشعار بما ذكر ، والقول بهذا اثبت العلمى نظير قول المعتزلة بثبوت المعدومات الممكنة ، الا ان المعتزلة لعدم قولهم بالوجود الذهنى ، نسبوا هذا الثبوت الى الخارج وسموه ثبوتاً خارجياً واسطة بين الوجود الخارجى والعدم المحض ، وهؤلاء الصوفية نسبوه الى حضرة العلم وسموه بالوجود العلمى .

قلت : نحن فى هذا المقام لا نشتغل فضل اشتغال بابطال كلام هؤلاء الصوفية والمعتزلة ، ونحيل ابطاله الى محلّه ، بل نكتفى بهذا القدر ، فنقول : تلك الأعيان الثابتة فى ثبوتها العلمى اما ان تكون مجعولة بجعل الجاعل او لا تكون ، فعلى الاول ننقل الكلام الى ذلك الثبوت العلمى ، والمفروض انه ايضا من فيض الجاعل ، كما يشهد عليه ايضا

قوله تعالى «جعل» في الآية الشريفة^١ وقوله ، صلى الله عليه وآله ، : «خلق» في الحديث الشريف لاشعارهما بان الأشياء في تلك الظلمة وذلك الثبوت العلمي ايضاً مجعولة ومخلوقة، فان كان ذلك الثبوت بانتساب آخر للماهيات الى الجاعل، وهكذا فيلزم التسلسل في تلك الثبوتات بحسب الواقع وفي نفس الأمر، وهذا باطل وان لم يكن كذلك، فلم يكن كل ثبوت ووجود بالانتساب هذا خلف .

وعلى الثاني، فيكون تلك الماهيات في ثبوتها العلمي واجبة لا ممكنة، والمقرر خلافه، لأن كل ثبوت ووجود من تلقاء فيضه تعالى ، والماهيات في حد انفسها اعدام صرفة ليست الا هي . نعم لو قال احد بوجوب ذلك الثبوت العلمي بذاته وكونه في مرتبة وجود الواجب تعالى وذاته كما قال به بعضهم ، لامكن تصحيح تجلّي الوجود المطلق الى شئونه بالنحو المذكور ، وكون وجود الماهيات بالانتساب الى جاعلها ، ودونه خرط القتاد .

واما تأويل الآية الشريفة والحديث النبوي فهو : ان مراتب الوجودات الممكنة متفاوتة وكلها مجعولة، وان الثبوت العلمي^٢ الذي تدعونه هو ايضاً مجعول ومفاض من حضرة المبدأ الفيض ، وكما انه لضعفه وعدم ترتب اثر عليه وعلى تلك الماهيات في تلك المرتبة الا كونها منشأ للعلم، كالصور العائمة^٣ للامور العينية سميت الماهيات في تلك المرتبة اعياناً ثابتة وسمى ذلك الثبوت ثبوتاً علمياً ، وكذلك سمي هذا الثبوت والماهيات مع ذلك الثبوت ظلمة وظلمات بالنسبة الى نور الوجود الذي يفيضه الجاعل بعد تلك المرتبة بحيث تعرضه اناهيات وتوابعها ويصير هذا النور ، وكذا الماهيات مع ذلك هذا الوجود والنور منشأ للآثار الخارجية وبهذا الاعتبار سمي الوجود في ثاني المراتب نوراً .

وبهذا التأويل يظهر انه لا دليل في الآية الشريفة والحديث النبوي على ان الأعيان

١ - س ٦، ي ١ .

٢ - برأى مؤلف مدقق درك عرفان قدرى مشكل است وما قرء في كتبهم ان الجعل يتعلق باظهار الأعيان من العلم الى العين وان الأعيان واستعداداتها غير مجعولة وان الصادر الأول هو الوجود العام اي الفيض المقدس وان اول قابل للوجود المفاض في مرتبة الترقيم هو القلم الأعلى والعقل الأول واول صادر عنه تعالى هو الوجود العام وما تدبر في مضامين زبرهم الكريمة - ج ل .

فی ثبوتها العلمی غیر مجعولة ، بل هما يدلان^١ علی خلافه . فتدبر .

وكذلك لا دليل فی الآیة الشریفة علی جعل الماهیات جعلاً بسيطاً بحيث يتبعه الوجود والنور بعنوان الانتزاع كما هو ظاهر العطف بالواو وحيث قال تعالى : « وجعل الظلمات^٢ والنور » كما استدل به بعضهم فتنبّه ، مع أنّك قد سمعت فی الكتب العقلیّة أنّ الله اذا تعارض العقل والنقل يجب تأویل النقل ، ونحن قد اقمنا الدلیل العقلی علی عدم صحّة القول بجعل الماهیات جعلاً بسيطاً ، وعلى ان الماهیات فی ثبوتها العلمی ایضاً مجعولة ، وعلى ان الوجود لا يمكن ان يكون بالانتساب فيجب التأویل بما ذكرنا او نحوه بحيث لا يبقى التعارض فتبصر .

وامّا ما ذكره هذا القائل بان الأشياء بهذا الثبوت العلمی مخاطبة بخطاب «كن» ومفاده ان توجه الخطاب الى مخاطب ان يكون مسبوقاً بثبوت المخاطب قبل هذا الخطاب ، فلو لا ان الأعيان الممكنة ثابتة فی الشهود العلمی ثبوتاً هو من ذواتها ، لما امكن توجه خطاب الایجاد اليها ، ولما حصل وجود لها .

فنقول هذا على إطلاقه غير صحيح بل له تفصيل ، وهو ان الموجودات فی وجوداتها العینیّة التفصیلیّة مسبوقة فی خطاباتها الإبداعیّة والتكوینیّة انّی بها يحصل لتلك الموجودات انوار الوجودات العینیّة بثبوت ما علمی^٣ شهودی^٤ علی التفصيل ، وهی بذلك الثبوت العلمی^٥ علوم تفصیلیّة ، بحقایقها العینیّة .

واما فی خطاباتها التي بها ثبوتاتها العلمیّة فغير مسبوقة بثبوت آخر ، كذلك بل ذات موجدتها ومبدعها انّی هی اصاها وهی ناشیة منها وهی علم بها علی الاجمال كافیة بذاتها فی هذا الخطاب ، وتفصيل القول فی ذلك ليس هنا محلّه .

[تقريره مرامه وبيان درجة مبلغ علمه فی مسألة الوجود

وتحرير كیفیّة تجلیة تعالی فی المظاهر]

واذا تمهّدت لك هذه المقدمات وتحقّقت بطلان هذه الاحتمالات وایقنت وهن تلك المقالات ، فاستمع لما يتلى عليك واقبل بقابلک الى ما يلقي اليك واطف المصباح فقد

١ - اجابوا عن هذا الوهم بان الجعل عبارة عن التقدير ، وجعل ای قدر مضافاً الى انه لا يمكن القول بالجعل بمعنى الایجاد قبل تجلی الحق بصور الأعيان فی العين - فنبصر - ج ل - .

طلع الصبح ، وقدحان ان يقول المؤذن حىَّ على الفلاح .
واعلم ان حقيقة الوجود وكيفية تجلّيها الى شئونها اعظم من ان يعبر عنها بعبارة
او يؤمى الى تعريفها بآشارة ، اذ العبارة فى تعريف معرفتها حجاب والاشارة على وجه
بارقتها نقاب ، ولأنّها متعالية عن ان يصل الى كنهها العقول والأنهام ، ومنزّهة عن ان
يدركها الافكار والاهام ، وليست بديهية الكنه والتصور لا تحتاج الى تحديد وتعريف ،
بل أنّها مجهولة الكنه والذات ، لا يمكن ان يحيط بها رسم وتوصيف ، وايس لها جنس
ولا فصل ، ولا حد ولا برهان ، ولا يمكن ادراكها بآشارة ولا بيان ، بل او امكن لأمكن بنوع
من المشاهدة والعيان ، يكون الطالب عند تلك المشاهدة فانياً فى المطلوب ، والشاهد
مستغرقاً فى الشهود ، فلا يبقى مع ذلك لا اشارة ولا مشير من حيث مشير ، ولا اثر فى
العقل والضمير ، ومع ذلك نحن نشير لكم بعض الاشارة توضيحاً للفرض وتنبهاً على
المقصود على سبيل التلميح والاعلان لا على طريق التحقيق والبرهان .

فاقول فى حلّ عقدة الاشكال ودواء داء هذا الاعضال وبالله التوفيق ومنه الارشاد
وعليه التوكل فى المبدأ والمعاد : انك قد دريت ممّا وعيت مما ذكرنا لك سابقاً ، ان
حقيقة الوجود التى نحن بصددّها ليست بديهية التصوّر والكنه ، ولا انتزاعية .
وعلمت ايضاً : ان ماهو عين فى الواجب تعالى وزائد فى الممكنات ماهو ، وان جعل
وانتائير لا يمكن الا بجعل الوجود .

فاعلم انكم كما تقولون على تقدير جعل الماهيات جعلاً بسيطاً ، ان الجاعل الذى
وجوده عين ذاته اخرج من كتم العدم ماهيات الاعيان وذوات الممكنات ، وجعلها بحيث
يصحّ انتزاع صفة الوجود منها واطهرها من ان ليس المحض الى حد الايس ومن الاتقرر
الى التقرر ، سواء كان مناط ذلك الانتزاع نحو جعل الجاعل كما هو رأى بعض ، او الانتساب
اليه كما هو رأى آخرين ، وان المعلولات مباينة لعلتها من كل وجه ، الا ان وجودها من
علتها ، كذلك نحن نقول على تقدير القول بجعل الوجود جعلاً بسيطاً ، ان الواجب الوجود
الذى وجوده عين ذاته وواجب لذاته فى ذاته وصفاته وواحد من جميع اعتباراته ، متعيّن
بذاته من كل جهاته الذى لا كثرة بوجه من الوجوه فيه ، ولا تعدد يعتريه ، ومطلق من
جميع القيود التى هى عبارة عن تقايص الإمكان ، منزّه عن كمالات الأكوان وعن صفات
الحدثان ، وهو بحت النور والوجود وصرف الخير والجود ومحقق الاعيان والحقايق

والأجرام ومظهر الاعراض والجواهر والاجسام ومحض الفعلية والتَّمام ومفيض الكمال وفوق التَّمام، افاض بمحض فياضيته لذاته وجودات خاصة مقيَّدات بنقايص الحدثان، مشوبات بظلمات الاعدام والبطلان . وتلك الوجودات الخاصة المقيدات هي التي تحاكي الماهيات عن نقايصها وفقدان فعلياتها وتبعت كل من الماهيات كلاً من تلك الوجودات بحسب مراتبها وحالاتها ونقصان كمالاتها والماهيات لها على اطلاقها وکلیتها ايضاً وجود بحسبها ، كما ان لها بحسب تشخصياتها وخصوصياتها ايضاً وجود آخر انزل او اعلى وتلك الوجودات المعروضة للماهيات مجهولة الكنه ، ليس لها كنه ولا جنس ولا فصل وليست لها حدث ولا رسم، بل الحدث والرسم لعوارضها، وهي الماهيات المجعولات بالعرض.

[معنى كونه تعالى وجوداً مطلقاً و صرفاً وحقيقة محضة]

وبعبارة اخرى : ذاته تعالى عبارة عن بحث الوجود والنور وصرف الإنسية والظهور، معرّى عن جميع القيود حتى عن الاطلاق وعن التعرية عن الاطلاق والتقييد مقدّس عن كل مانسواه حتى عن معنى التقديس ، وتلك القيود هي التي ظلمات ماهيات الامكان ، حاكية عنها ولا نعني بالوجود المطلق الا هذا ، كما انه يقال : الماء المطلق للماء الذي لا يتقيد بشيء ، ينافي كونه محض الماء وبحثه ، وهو واحد في ذاته وصفاته واجب لذاته بذاته، متعيّن بصرف حقيقته وانيسته ، وهو تعالى لذاته بذاته وبمحض فيض ذاته اوجد وافاض وجعل جعلاً بسيطاً وجودات مقيدات ليست صرف الوجود ولا بحث النور ، بل تمازجات مع ظلمة الامكان والقصور وافادات من المراتب الكمالية ولا سيما المرتبة الجامعة لجميع انحاء الكمالات الذاتية ونازلات عن تلك المرتبة الى مراتب النزولات الامكانية ، متشابات مع غير الوجود ، اعني الماهيات الامكانية التي هي حاكية عنها تابعة لها تبعية الظلام للضوء والشبح لذي الشبح ، والاسم للمسمى واللفظ للمعنى. وهذا الجعل والايجاد هو الذي نعبر عنه بالتجلّي في مجالى التقييدات من غير ان ينزل هو او ينقص عن مرتبة الكاملة، وعن بحث الفعلية ومن غير تجزية وتبعيض وحلول واتحاد وتعطيل وتشبيه وزندقة والحاد ، بل هو في مرتبته خارج عن كل شيء ، وان لم يخرج منه شيء ، فسبحان الذى لا يخلو عن وجوده عين ، وهو فى علو مجده وكبرياء عظمته خال عن الجميع وخارج من البين .

این طرّفه حدیثی است که آن ظاهر و پنهان

در هیچ نشد داخل و ، وزهیچ ، بدر نیست

وبعبارة اخرى : انکم تقولون : انه تعالى اخرج من کتم العدم ماهیات واشياء هی مباینة لذاته من کل الوجوه ، الا انّها معلولة له وفائضة منه تعالى ، ونحن نقول انه تعالى اخرج من کتم العدم وجودات خاصة مقيّدات ، هی مناسبة لذاته وفروع لأصلها ومباینة له من وجه آخر ، فان العلّة لا توجد الا ما يناسب ذاتها ، وليس مثل ذاتها . وتلك الوجودات من حيث السّنخ والاصل واحدة ، ومن حيث نقصان الكمالات وتبعیّة الماهیات لهما متعددة متکثرة ، ولا نعنى بوحدّة الوجود وكثرة الشّئون الا هذا المعنى ، وهذا الوجود كما انّه وجود ، فهو ايضاً موجود ، كما ان النور نور ومنور ايضاً ، فكما ان الوجود بذلك الاعتبار واحد ، فکذلك الموجود بهذا المعنى ايضاً واحد ، اى الموجود المجمعول بالذات الذى هو الوجود ، واحد بالسّنخ والاصل ، ومتکثر باعتبار التقييدات ونقصان الكمالات وتبعیّة الماهیات والمجمعول بالعرض ، اى الماهیات متکثرة ومتعدّدة باعتبار انفسها ، اى باعتبار انها عبارة عن تلك النقايس التى هی متعدّدة بالاضافة الى الكمالات .

« عباراتنا شتّى وحسنک واحد وکل الى ذاك الجمال يشير »

فان قلت : كما ان حقيقة الوجود واحدة من حيث نفسها ولا تعدّد فيها ، كذلك حقيقة العدم المقابلة لها واحدة لا تعدّد ولا تمايز فيها ، فكيف يكون الوجودات متکثرة باعتبار ما ليس فيه تكثر وتعدد ؟

قلت : نعم حقيقة الوجود واحدة ، لكن اعتباراتها متعدّدة ، وهى التى شئونها ووجوها غير المستتعبة للماهیات وغير الممازجة مع النقصانات ، مثل العالمیّة والقادرية والمريدیّة وامثال ذلك لا مثل الشّئون الاکوائیّة المستتعبة للماهیات المتشابكات مع الظّلمات . فاعتبارات حقيقة الوجود لمان كانت متعدّدة بذواتها التى هی کمالاتها الذاتية ، فالوجودات الفائضة من تلك الحقيقة التى هی فائدة لتلك الكمالات کلها او جلّها متکثرة بذواتها ، لانّها عبارة عن تلك الفاقدات والعدمات ، وان لم تكن متکثرة بذواتها ، لكنّها متکثرة بالاضافة الى تلك الوجودات ، اى الى تلك الاعتبارات ، وبالقيااس اليها ، فکل وجود فاقد لمرتبة من تلك المراتب من الكمالات حقيقة بنفسها مباینة عمّا عداها وممتازة عما سواها بحقایقها وذواتها ، لا بالماهیات الا ان الماهیات اظلال واشباح لتلك الوجودات ،

و کالاسماء والامارات لها، ولا يمكن التعبير عنها بخصوصياتها، ويستحيل الإشارة إليها كذلك إلا بها «ان هي إلا اسماء سميتوها انتم^١ وآباؤكم» فالماهيات عوارض لتلك الوجودات المقنّات، لا مثل عروض سائر العوارض، بل مثل عروض اللفظ للمعنى، والاسم للمسمّى، وهي التي سمّت رائحة الوجود لا بالكذات بل بالعرض من قبل معروضاتها التي هي سمّت روايح الوجود بالذات من قبل مفيضها وجاعلها الذي هو الوجود البحت المعرى عن شائبة العدم والنقص من كل وجه، فالماهيات مجعولة بالعرض وبتبعيّة الوجودات التي هي مجعولات بالذات، فافهم ذلك فانه دقيق ومع دقّته فهو مزققة الاقدام.

وعلى هذا المعنى ينبغي ان يحمل الأمثال المرموزة الواردة في هذا المقام المشعرة بتجلّي الوجود الحقّ الى تجلّياته، وإلى مظاهر اسمائه وصفاته ان يمكن تطبيقها عليه، والا فالإعراض منها اليق وأولى ونبذها وراء الظهر انسب وأحرى.

[تمثيل لايق للمقام ومنثور للمرام]

وتوضيح هذا الكلام على وجه لا يبقى فيه الإبهام وأنارته بحيث لا تشتبك معه ظلمات الأوهام وإيراد مثال لايق للمقام تقريباً للفهام، مع ان التمثيل انما يكون باظهار المشاركة في وصف ما، والوجود لا مشاركة له مع غيره بوجه ما، لأنّ غيره عدم صرف ولا شيء محض، فلا يشاركه في شيء أصلاً.

ان يقال: ان ذاته تعالى كما أنّه محض الوجود وبحت الإنيّة، كذلك هو صرف الظهور ونور النور، ومنه يفاض كلّ وجود ونور «الله نور السموات^١ والارض»، وكما ان النور الحسيّ الظاهري كنور الشمس، مثلاً مع كونه من انزل مراتب تنزلات النور الحقيقي، فهو لكمال ظهوره وجلاله وغاية نوريته وإشراقه بحيث لا تدركه الأبصار ولا سيّما ابصار العوامش والخفافيش، وبهذا الاعتبار صار محجوباً ومخفياً، ولكنّه بحيث اذا اشتبك مع الأعدام والظلال، وارتبط بالأشباح والظلال بحسب مراتبه واطواره واحتجب بالحجب بحسب شئونه وفنونه شدة وضعفاً وزيادة ونقصاناً، لمناسبة كل منها مع بعض الأبصار، يمكن ان يدركه الأبصار بحسب استعداداتها وكمالاتها، وكلّ من تلك الانوار

المشبكة فائضة من نور الشمس وموجودة بواسطتها، ودلائل عايتها ومظاهرها ووسائط ظهورها ، ولو لم يكن ذلك الارتباط والاشتباك ، لم يكن لنور الشمس فى الابصار ظهور مع انّها فى حد ذاتها فى غاية الجلاء والظهور، ولكنّه ليس فى الحقيقة لتلك الأشباح والاضلال نور، وان الشمس اذا ظهرت بنفسها ، لم يبق لتلك الأشباح نور ، ولا لتلك الظلال وجود بحسب الظاهر ، وان ظهر نور الشمس بتلك الأشباح والاضلال نكتّه بحسب الحقيقة وابطان ظهرت تلك الأشباح والظلال بنور الشمس ، فصارت غاية الإنجلاء والظهور سبباً للخفاء والبطون، والارتباط والاشتباك بالحجب والاستار موجباً للسقوط والبروز ، وكل من تلك الأنوار من سنخ واحد واصل غير متكرر بحسب نور ذاته ولا متعدد ، فلكذلك النور الحق الحقيقى ووجود البحت الصّرف الاطلاقى الذى ليس له كنه ولا جنس ولا فصل ولا حد ولا رسم، ولا اسم ولا عليه دليل وبرهان ولا يحيط به بيان، وهو فى غاية الكمال والظهور ، بل عين الظهور والنور ، ومنه يفاض كلُّ وجود ونور، لغاية ظهوره وكمال سطوع نوره ، بحيث لا يمكن ان يدركه او يعرفه بوجه من الوجوه ابصار عوامش الزمان ، وخفافيش الامكان ، وعقول المحجوبين بملابس الأكوان وبصائر المأوفين بادواء الحسول والإعوجاج والقصور وانقصان واوهام المكفوفين المعيوبين بعيوب الحدثان. فإمّا ان اراد جلّ جلاله وعمّ نواله بمحض فيضه الذاتى وارادته الأزليّة وعنايته السّرمدية لا اعوض ولا لغرض ، بل لحكم ومصالح هى وسائل نجاة المخلوقين واسباب سعادة النشأتين للعارفين، ان يظهر وجوده ونوره ويسطع ظهوره ويعرفه واثلك المحجوبون المعيوبون المكفوفون كما ورد فى الحديث القدسى :

[شرح حديث كنت كنزاً مخفياً]

«كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف، فخلقت الخلق كى اعرف» تجلّى فى مجالى المظاهر والأعيان وفى فنون الشئون والأكوان ، ليعرفه العارفون ويعبده العابدون ، اى افاض من ذاته بذاته وجودات هى مقيّدات بقيود هى نقصان الكمالات، مشبكات بظلمات الاعدام والماهيات ، مختلفات بحسب ذواتها وفقدان الكمالات ، وحصول بعض الفعاليّات

١ - بعضى نسخها لكى اعرف است لام لكى را ابن جمهور احسائى عليه الرحمه فرموده است لام عاقبتى است .

وتلك الوجودات لعدم كونها محض الوجود والنور وممازجتها مع ظلمات الامكان والقصور بحيث يمكن ادراكها للمعارفين وابصارها لبصائر المخلوقين والانتفاء منها الى الوجود الحق الحقيقي، وهى مع قطع النظر عن قيودها وملاحظة العقل ايها بنفسها وجوه الوجود الحقيقى ومظاهره وشئون صفاته ومجالى آثاره وافعاله . فلذا اذا ادركنا شبحاً من بعيدٍ ادركنا اولاً وجوده الدال على وجود مبدعه وبارئه ، ثم ادركنا باقى خصوصياتهِ وصفاته ، فهى بحسب تقيّداتها واستتبعاتها الماهياتِتها بحيث ظهر وجود الحق بها ، لانّها لنقصانها وفقدان فعليّاتها ، لا بدّ ان تنتهى الى وجود كامل بالذات ، مستجمع لجميع انحاء الفعليات، لكنّها باعتبار آخر ، بحيث لو لم يظهر الوجود الحق ولم تكن الوجودات مجعولة ولا مفاضة من حضرة النور الصّرف، لم يكن لها ثبوت ولا ظهور، فكيف بالماهيات . فالوجود الحق لغاية ظهوره وسطوعه صار مخفياً ومحبوباً ، واحتجابه وبطونه صار ظاهراً، منجلياً ، احتجب بغير حجاب محجوب، واستتر بغير ستر مستور، وبطن فعلان، وعلن فبطن ، فبالخلق ظهر الحق ، وبالحق ظهر الخلق ، وبالحق ظهر الحق . وكلّ من الحق والخلق مرآة لمشاهدة الآخر من وجه ومرئى بوجه، وكما ان المرأة الظاهرية الحسيّة لا بدّ ان لا يكون لها فى نفسها صبغ ولا لون ليتمكن ان يرى فيها المرئى ، وكذا المرئى لا بدّ ان يحصل له لون وصبغ فى الجملة ، ليظهر صورته المرأة . فذلك المرأة المعنويّة التى هى ماهيات الاعيان لا بدّ ان لا يكون لها فى حدّ نفسها لون الوجود المقيّد ، بل ان تكون خالية عن الوان الوجودات ، حتى يمكن ان يظهر فيها صورها التى عبّر عنها بلسان الشرع بصبغة الله «صبغة الله» ومن احسن من الله صبغة» فلذا كانت الماهيات فى نفسها اعداماً صرفة ، تترأى فيها تلك الوجودات المتمتزة باعدام ظلمات فقدان الكمالات . وكذا لا يمكن ان يتكرّر فيها ظهور الوجود المقيّد ، كما شاع القول من هؤلاء الطائفة بان الله تعالى لا يتجلّى فى صورة مرّتين ، وكذا لا يمكن ان يترأى فيها بحت الوجود والنور الذى هو فى ذاته بذاته معرّى عن التقيّد فضلاً عن الظلام اللذين هما كالصبغ واللّون . وهذه المرتبة هى المرتبة الأحديّة الذاتية «وتلك الامثال نضربها للناس^٢ وما يعقلها الا العالمون» .

وبعبارة اخرى : ذاته تعالى الذى هو بذاته وجود محض ونور صّرف وغيب بحت

وغيب الغيب بل فوق الغيب والظهور ومظهر كل اسمائه الحسنى وصفاته تبارك وتعالى ومنبع جميع الكمالات والفعليات واصل كل اصل وفرع ومصدر كل اثر وفعل ، اراد بارادته الذاتية ، وبغايته الازليّة وبحكمته الكاملة ومصلحته البالغة الشاملة ، ان يكون له عارف وعابد يعرفه ويعبده، فتجلى من المرتبة الاحدية الذاتية وغيب الهوية الى المرتبة الالهية وحضرة الأسماء والصفات الجلالية والجمالية اجمالاً وتفصيلاً جمعاً وفرادى على نحو يعرفه العارفون الكاملون بل على نحو هو فوق مدارك الافهام واعلى من معارج الاوهام. فان ذاته تعالى كما انّه بذاته وجود وموجود، كذلك هو بذاته علم وعالم باعتبار ، وكذلك هو باعتبار آخر قدرة وقادر الى آخر الصفات العليا والاسماء الحسنى على الترتيب العقلى الواقعى ، فان العقل يلاحظ اولاً الذات الموجود ووجوده ، ثمّ الحى وحياته ، ثمّ العالم وعلمه، ثمّ القادر وقدرته ، وهكذا الى آخر الاسماء والصفات . ثمّ تجلى من تلك الحضرة الواحدية والمرتبة الالهية الى حضرة الربوبية والخالقية، والى مظاهر تلك الاسماء والصفات ، اى الى ايجاد المظاهر الابداعية والتكوينية وافاضة المجالى الخلقية والامرئية والمرايا الافاقية والانفسية نحو آخر من التجلى وراء الاول، فان تجلى الذات المقدسة الى حضرة الاسماء والصفات بالجهات والاعتبارات ، وكلها عين ذاتها باعتبار ، واما تجليّه الى مظاهرها فليس كذلك ، فان تلك المظاهر غير الذات غيرية واقعية، غير انّها مناسبة له مناسبة العلية والمعلولية ، ومناسبة الفرع للاصل .

والحاصل : انّه تعالى افاض من ذاته بذاته مظاهر لأسمائه وصفاته على نحوها وعلى مناسبتها ، فبعضها مظاهرها اجمع تفصيلاً او اجمالاً او تفصيلاً وجمالاً معاً ، وبعضها مجاليها فرادى كذلك، وتلك المظاهر ايضاً مترتبة بعضها فوق بعض ، وبعضها مناسب لبعض، وبعضها مناف لبعض « فلما تجلى ربه للجبل، جعله دكاً، وخرّ موسى صعباً، مازاغ البصر وما طغى ، لقد رأى من آيات ربه الكبرى » وهذا الترتيب والتقدم وانتاخر الواقع فى مراتب تجليات الذات الى حضرات الاسماء والصفات ، وكذا الى مظاهرها يسمّى عند بعض العلماء الاعلام بالتقدم بالحق، وعند بعضهم بالتقدم بالحقيقة وعند بعضهم بالتقدم بالذات ولا مناقشة فى العبارات .

[فی ان الانسان كيف هو مظهر لأسمائه وصفاته تعالى]

واذا عرفت ذلك فاعلم، ان العالم بتمامه وجميع اجزائه الذي هو الانسان الكبير مرآة كبيرة هي مظهر جميع اسمائه الحسنی وصفاته العليا، جلالية كانت او جمالية، او مركبة منهما باعتبار، ومجلى اسم الله الذي هو اسم للذات المقدسة المستجمعة اجميع الكمالات، باعتبار آخر مظهراً تفصلياً ومجلى عينياً تمييزياً، والانسان الذي هو العالم الصغير مرآة صغيرة هي مظهر لمشاهدة اسمائه وصفاته تعالى مشاهدة بين الاجمال الصّرف والتفصيل المحض، اعني ليس في صرافة الاجمال كالمرتبة الذاتية الاحدية ولا في محوضة التفصيل كالعالم بجميع اجزائه، فالانسان مختصر منتخب من العالم الذي هو تفصيل الحضرة الاحدية والحضرة الالهية والحضرات الاسماءية والصفاتية، وخلاصة كتاب الموجودات وحضرات الاسماء والصفات. والحاصل انّه تجلى الى عالم الانسان، اعني انّه تعالى افاض وجوداً كاملاً مستتبعا للماهية الانسانية فجعل الانسان موجوداً حياً عالماً سميعاً بصيراً قادراً، مريداً، متكلماً، كما انّه تعالى كذلك «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ» الا ان وجوده تعالى وصفاته عين ذاته ووجود الانسان وصفاته غير ذاته، فمعنى اصل الصفات مشتركة والتفاوت انما هو في العينية والزيادة والوجوب والامكان والكمال والنقصان وسائر الاحكام، وتلك الاحكام انما هي تحصل للصفات بانتسابها الى الموصوف، وكما ان للصفات احكاماً في الموصوف باعتبارها يصير الموصوف متّصفاً بتلك الصفات كالعالمية والقادرية وغيرهما، كذلك للموصوف احكام في الصفات تصير الصفات باعتبار انتسابها الى الموصوف متصفة بتلك الاحكام، كالأزليّة والحدوث والكمال والنقصان والوجوب والامكان، والتعلق بغيره من المادة او الماهية والتجرد عن غيره بكل الوجوه، وغير ذلك فاذا جرد العقل تلك الصفات عن تلك الاحكام وعن تلك الكمالات التي هي مابه التفاوت والتمايز، فالكل موجودة في الانسان، فالانسان مكلف بان

۱ - يعني آنچه از صفاتی که در نفوس خود میباید ثابت بکند از برای خود و لكن آنچه از صفات در خداوند جلّ اسمه است کامل و اکمل است و صفات که در خود نفس است ناقص و غیر کامل است.

يُثبت الله تعالى ما يجده في العالم كله ، وكذا في نفسه من الصفات كما أنه مأمور بان يؤمن بوجود موجود على اكمل وجه واجب على اكمل وجه حتى على اكمل وجه، عالم على اكمل وجه، مجرد عن التعلق بما سواه ولا سيما المادة والماهية، ومنزه عن تقايص الحدثان^١ بل عن كمالات الاكوان ، انى باقى الصفات ، وتنزيهه تعالى عن كل نقصان وعن التقايص الناشئة من جهة نفسه وعندها يظهر سر قوله صلى الله عليه وآله «من عرف نفسه، فقد عرف ربه» احدهما من عرف نفسه فقد عرف ربه، كما اشار اليه بعض العرفاء من العلماء ولا يفرك الذي ذكرناه على سبيل الفقرة والسهو عن جلالة ربنا تبارك وتعالى وعلى طريق الخطاء واللهو عن عظمة بارئنا جل وعلا، حتى تجترى على الاقدام فى وادى اثبات انصافات وتقع فى بيداء الهلكات ، فتزل وتضل ضلالاً بعيداً وتخسر خسراناً مبيناً . فان ما ذكرناه تنبيه واعلام لتحقيق واتقان ما للشراب ورب الارباب، فكل ما ميزتموه فى اوهاكم فى ادق معانيه، فهو مخلوق مصنوع مثلكم ، مردود اليكم ، الحديث الشريف . «ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا» واقشع عن بصائرنا سحب الارياب، واكشف عن قلوبنا اغشية المريية والحجاب وازهق الباطل عن ضمائرنا واثبت الحق فى سرائرها .

واعلم ايضا انه كما يصح ان يقال : ان ذاته تعالى تجلّى من حضرة ذاته الى حضرات اسمائه وصفاته ، ثم الى مظاهرها ومجايلها ، كذلك يصح ان يقال : ان اسمائه وصفاته تعالى تجلّى فى مظاهرها ، فذاته تعالى بذاته كما انه افاض من ذاته الوجود والحياة والعلم والقدرة وسائر الصفات ، كذلك صفاته تعالى التى هى عين ذاته باعتبار وتجلياته باعتبار آخر ، وكذا اسمائه التى هى عبارة عن ذاته ملحوظاً مع صفاته افاضت صفات المخلوقين واسمائهم ، فذوات المخلوقين كما انها مظاهر ذاته تعالى وصفاتهم مظاهر صفاته ومجمولات ذاته، كذلك هى مجموعات صفاته التى هى عين ذاته، ويصح ان يقال: ايضا : ان صفات المخلوقين هى انحاء وجوداتهم الزائدة عن ماهياتهم ، لكن الكل من فيض الوجود المطلق ، وشؤون النور الحق تعالى وتقدس فلنقتصر على هذا القدر من المقال ، فان سفينة الكلام قد وصلت الى لجة بحر لا ساحل له .

١ - الحدّثان نوى وتازگى حدّثان واقعه نو كه پديد آيد . كنز اللغة .

وبیان ذلك بوجه آخر : ان مجموع الموحودات من حيث المجموع كما انه فى حكم شخص واحد ، وهو الانسان الكبير ، له ظاهر هو عالم المحسوسات والمثلک والشهادة المطلقة وعالم الظاهر .

وله باطن ، هو عالم البرزخ وعالم المثل والشهادة المضافة والملکوت الأسفل ، ولهذا الباطن باطن هو عالم الأرواح والعقول ، وعالم الملکوت الاعلى والغيب المضاف ، ولهذا الباطن ايضا باطن هو الغيب المطلق وعالم الجبروت وحضرة الاسماء والصفات الالهية ، ولهذا الباطن ايضا باطن هو غيب الغيب ومقطع الإشارة وحضرة الوجود البحت المطلق ، ومرتبة الاحدية الذاتية ، هو النشور الصرف المفيض لكل نور والمظهر لكل معدوم والموجد لكل موجود ، وتلك المراتب مترتبة بعضها قبل بعض ، وبعضها بعد آخر ، وكل من تلك العوالم الثلاثة الاول مظاهر ذاته تعالى ومجالى سطوح اسمائه وصفاته ، كذلك الشخص الانسانى الذى نسبته الى الموجودات نسبة ام الكتاب الى الكتاب ، وهو خلاصة الموجودات ، ولذلك حساب الكائنات ، وآخر النشآت الامكانية باعتبار ، واولها باعتبار آخر ، له ظاهر وهو البدن ، وللبدن باطن هو القوى السارية فيه ، ولهذا الباطن ايضا باطن ، وهو النفس الانسانية المجردة ، ولهذا الباطن ايضا باطن هو روح القدس الذى هو العقل الأخير الواقعة فى السلسلة العقول الطولية ، ولهذا الباطن ايضا باطن الى ان ينتهى الى الوجود الحق الحقيقى . وكما ان البدن وقواه وما قسى تلك القوى من النقوش والخيالات والنفس المجردة وما فيها من الصور والعقول ، وماثبت فيها من الأمور اللائقة بها من فيض وجود الحق الحقيقى ومظاهر لاسمائه وصفاته تعالى ، لكن بالترتيب ، فان حياة البدن بالقوى السارية فيه ، وحياة القوى بالنفس المجردة ، وحياة النفس المجردة بروح القدس ، وحياة روح القدس بالآخرة بالوجود الحق الحقيقى ، كذلك حال مجموع تلك العوالم ، فان حياة مجموع الأجسام بالطبايع والقوى السارية فيها ، وحياة تلك القوى بالنفوس القدسية المتصرفة فى تلك القوى ، وحياة النفوس بالعقول ، وحياة العقول بالوجود الحقيقى الذى هو الحى بذاته ، الكامل فى صفاته ، فلا وجود ولا موجود ولا حى ولا حياة ولا علم ولا عالم ولا قدرة ولا قادر ولا كمال ولا كامل الا هو تعالى ، وبهذا يظهر سر ما اسند الى مولانا ومقتدانا امير المؤمنين ويعسوب الدين وقائد غزى المحجلين صلوات الله وسلامه عليه وعلى عترته المعصومين :

«وتزعم أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر»

وبيان هذا المطلب بوجه مفصّل احكم واتمّ ، هو ان تعلم ، ان الفعل معناه التأثير او الأثر نفسه ، والصفة مبداً ذلك التأثير او الأثر او امر نسبيّ اضافيّ ، او امر عدميّ ، والإسم فى شأن الله تعالى إنّما يطلق على الذات المقدّسة باعتبار ملاحظة الصّفة لأن ملاحظة الذات بذاته من حيث ذاته غير ممكن ، فكما ان صفاته تعالى مع كثرتها ولا تناهيها تنحصر ائمّتها واصولها فى اقسام اربعة ، فكذلك اسماءه الحسنى^١ تنحصر فى تلك الاقسام ، لانّها كما عرفت إنّما تطلق على الذات باعتبار ملاحظة الصّفات معه . وبيان ان صفاته العليا اربعة اقسام ، ان صفاته تعالى بحسب القسمة العقلية الاولى قسمان : ثبوتية وسلبية ، ونعنى بالسلبية ما يكون مفهوماتها السلب المضافة الى اشياء آخر ، كان يلاحظ فيها نفى كلّ ما لا يليق بجنابه ، وسلب جميع ما لا ينبغى ان يسند الى حضرة بابه ، كنفايىس الحدثن وقصورات ماهيات الأعيان ، بل سلب كلّ كمالات الأكوان . وهذا انقسم مثل الفنى والتسبيح والتقديس ، والاسماء فى هذه المرتبة مثل الفنى^٢ والسبوح والقدوس ، ونعنى بالصفات الثبوتية ما يكون مفهوماتها ثبوت امر ليس سلبياً ، وهذا انقسم قسمان :

احدهما ، ما لا يكون مفهومه سوى الاضافة ، كالرازقية والخالقية ، والاسم فى هذه المرتبة مثل الرازق والخالق ، ويسمى هذا القسم بصفات الفعل عند بعض ، وعند آخرين ترجع هذه الإضافات كلها الى امر واحد هو صفة الذات ، وهو مبدئية الكل والفيض المطلق . والثانى ، ما يكون مفهومه امراً ثبوتياً سوى الاضافة ، وهذا القسم ايضاً قسمان : قسم ، لا يحتاج فى تحقّقه الى الاضافة الى الغير ، ولا تعرضه الاضافة اصلاً ، كالحياة والبقاء ، والإسم فى هذه المرتبة مثل الحى والباقى ، وقسم لا يحتاج فى تحقّقه الى الاضافة ، لكن قد تعرضه الاضافة ، كالعلم والقدرة والسمع والبصر ، والاسماء فى هذه المرتبة مثل العليم والقدير والسميع والبصير ، اذا السميع والبصير مثلاً سميع وبصير وان لم يكن ثمّة مسموع ولا مبصر ، وهو تبارك وتعالى عالم اذ لا معلوم ، وقادر اذ لا

١ - قال فى تفسير الصّافى سئل الرضا «عليه السلام» ما الاسم قال صفة للموصوف . مثلاً اينكه

خداوند جلّ اسمه را رحيم مينامند بعلت صفت رحيميت دراو موجود است وهمچنين است ساير صفات .

مقدور . وهذه الصفات كلها صفات الذات الا القسم الثاني ، فانه كما عرفت مختلف فيه .
والاسماء والصفات الجلالیة والجمالیة عبارة عن السلبيّة والثبوتیة عند بعض ، وعند
آخرين الجلالیة عبارة عما یُنْبئ عن القهر والغلبة ، كالقهار والجبار والمتكبر ،
والجمالیة عبارة عما یُنْبئ عن اللطف والرحمة ، كالرحمان والرحیم واللطیف ولا
مشاحة فی الإصطلاح .

وبالجملة ، فالاسماء والصفات بحسب اصولها وأئمتها اربعة .

وبوجه آخر كما ذهب اليه بعضهم ان اسمائه تعالى منحصرة فی اسماء الذات واسماء
انصاف واسماء الفعل ، واسماء الصفات على قسمين : لان الاسم انما يطلق على الذات
باعتبار نسبة وتعیّن ، وذلك الاعتبار اما اعتبار امر عدمی . نسبی اضافی ، كالاول والآخر
والشّوبح والقدّوس ، ويسمّى هذا القسم اسماء الذات .

او اعتبار امر وجودی . يعتبره العقل من غير ان يكون زائداً - على الذات فی الواقع
وفی خارج المذهب ، فهو اما ان لا يتوقّف على تعقّل الفیر ولا على وجوده كالحی وواجب
الوجود ، واما ان يتوقّف على تعقّل الفیر دون وجوده ، كالعالم والقادر ، ويسمّى هذان
القسمان اسماء الصفات ، واما ان يتوقّف على وجود الفیر وعلى تعقّلّه معاً كالخائق
والشّراق ، ويسمّى اسماء الفعل . فالاقسام الاوليّة اربعة ؛ وان شئت عددها ثلاثة ،
ولا مشاحة فی ذلك ، لأن اسماء الصفات فی التقسيم الثاني بكلا قسميها يمكن ان تعتبر
قسماً واحداً ، وكذا الاسماء التي للاضافة دخل فيها بوجه من الوجوه ، سواء كان مفهوماتها
نفس الاضافة ، او معروضة لها فی التقسيم الاول يمكن ان يعتبر قسماً واحداً .

واما القسم الذي هو بملاحظة الذات مع اعتبار اجتماعه لجميع الصفات ، كاسم
الله الذي هو اسم للذات المقدسة الموصوفة بجميع الصفات والكمالات ، وهو اصل
الاسماء وامامها ، والامام الأعظم والرئيس الأقدم الموسوم بالاسم الأعظم ، فهو ليس قسماً
آخر خامساً ، او رابعاً ، بل هو عبارة عن مجموع الاقسام وداخل فی الاقسام ، بل هو عين
الاقسام .

واذا علمت ان حضرات الاسماء والصفات اصولها وأئمتها اربع حضرات ، فاعلم :
انّ العوالم التي هي افعاله تعالى ومظاهر اسمائه وصفاته مع كثرة اشخاصها ولا تناهيها ،
فهی برمتها وجمليتها منحصرة ايضاً فی اربعة عوالم :

عالم العقول المسمى بعالم الملكوت الأعلى والملا الأعلى .

وعالم النفوس المسمى بعالم الملكوت الأدنى .

وعالم المثال .

وعالم الملك .

اما عالم الملك وهو عالم الشهادة ، وعالم الأجسام وما فيها من القوى والطباع ، فوجوده بديهيٌ يحكم به بمعونة الحس ، وهو ينقسم الى السماوات والارضين والعرش والكرسى ، وما فيهنَّ ، وما بينهنَّ ، وما تحتهنَّ ، وما فوقهنَّ .

واما عالم النفوس ، فمنها : النفوس المجردة المتعلقة بالافلاك او المنطبعة الحائلة فيها ، وليس لها كمال منتظر الا الكمال الذى يفاض عليها بتحريكات الأجرام ، بان تصير مناسبة للمبدأ الاول تعالى والعقول التى هى بالفعل من جميع الحياتيات والكمالات التى لها .

ومنها ، النفوس الانسانية المجردة المتعلقة بالابدان التى هى ناقصة فى آن الحدوث وتحصل لها الكمالات المنتظرة بالتصرف والتدبير فى الابدان ومن جملة عالم النفوس عالم الجن والشياطين واشباههم .

واما عالم المثال ، فهو موجود فى القوى الدراكة الجرمانيَّة الفلكيَّة والارضية عند المشائين ، وموجود غير قائم بها، بل هى انما تكون مظهرآلة عند الاشرافين، فوعندهم عالم موجود بين المحسوسات والمعقولات وليس قائماً باحدهما ، والامور المشاهدة فى النوم انما تكون فى هذا العالم .

واما العقول، فهى ايضا موجودات مترتبة عند المشائين، ذكرها مشهور، وترتيبها واعدادها فى الكتب مسطور ، ومن ذلك العالم عالم الملائكة المقربين وجنود الملائكة الصَّافِيْنَ المسبِّحين ، وعالم الأرواح ، ولا سيما روح القدس .

فالعوالم اربعة ان عددت عالم المثال عالماً عليحدة، كما هو رأى الإشرافيين، وثلاثة ان لم تعدّه عالماً برأسه كما هو رأى المشائين .

واما عالم الأعيان الثابتة ، فهو لم يثبت بعدد ليله، ولم يتضح سبيله ، وعلى تقدير نبوته، فهو ليس عالماً يكون مظهرآ لاسمائه تعالى وصفاته ، لان ثبوتها على رأى مثبتيه ثبوت لا يترتب عليه الآثار الخارجيَّة الا فى الشهود العلمى والحضور الإنكشافى ، فهو

ليس عالماً موجوداً خارجياً آخر .

واما عالم الانسان الصَّغِير الجامع لجميع العوالم، فهو وان كان مظهراً اعظم نظير الاسم الأعظم وزبدة الكل ومنتخب الجبل^١، فهو ليس عالماً آخر برأسه، بل هو عبارة عن مجموع العوالم وداخل فيها .

وبعبارة اخرى : كما ان اصول الحضرات الاسماء والصفات اربعة او ثلاثة ، كذلك اصول المظاهر والافعال وامَّهات النشآت الكونية اربعة او ثلاثة: النشأة الدنيوية، والنشأة البرزخية، والنشأة الاخرية المنقسمة الى نشأة الجنة والى نشأة النار وان عدت نشأة الاخرية اثنتين تكون النشآت اربعة وان عدتها واحدة تكون ثلاثة .

واذا تمهدت هذه المقدمة فاعلم ، ان العوالم بجمالها والمظاهر بمرمَّتها واقعة تحت الاسماء مناسبة لها مطابقة اعداد اصولها لاعداد اسمَّتها، وكلَّها مرتبة ، وفي كل مرتبة مراتب لا تحصى ، ولكنَّها ليست على السَّواء ، لان منها ماهو مظهر اسم واحد، ومنها ماهو مظهر اكثر ، ومنها ماهو مظهر الجميع تفصيلاً ، او اجمالاً ، فلكل مخلوق وموجود سوى الانسان حظٌّ من بعض اسمائه دون الكل ، فانَّ الكل مخصص بالانسان، كحظَّ الملائكة من اسم السُّبُوح والقدُّوس، فانَّه بعض اسمائه تعالى، كما قالوا : «نحن نسبح بحمده ونقدس^١ لك» وهذا القول من اقتضاء التعظيم والتبجيل، ولذلك ما عصوا ربَّهم قط^٢ : «لا يعصون الله ما امرهم^٣ ويفعلون ما يؤمرون» وحظَّ الشَّيَاطِين من اسم الجبَّار المتكبر ، فانَّه ايضاً بعض اسمائه تعالى كما قال رئيسهم : «انا خير منه^٤ خلقتني من نار وخلقته من طين» ، وهذا القول من اقتضاء التكبر والتجبر ولذلك عصي وتكبر وكان من الفاوين . وكذلك كل موجود ، فان له خصوصية لا يشاركه فيها آخر ، وهذا ليس الا من اقتضاء الاسم الذي هو عليه ، كما قال تعالى : «ربنا الذي اعطى كلَّ شئ خلقه ثمَّ هدى^٥» بخلاف الانسان ، فانه مظهر جميع الاسماء الجلالية والجمالية : «وعلمَّ آدم^٦ الاسماء كلها» ولذلك عصي تارة ، واطاع اخرى : «خلطوا عملاً صالحاً وآخر^٧ سيئاً» . والمراد بآدم ليس آدم «عليه السلام» فقط ، بل هو وذريته واولاده

١ - س ٢، ي ٢٨ .

٢ - س ٣٨، ي ٧٧ .

٣ - س ٢، ي ٢٩ .

٤ - س ٦٦، ي ٦ .

٥ - س ٢٠، ي ٥٢ .

٦ - س ٩، ي ١٠٣ .

انمستعدين بحسب فطرتهم الاصلية وطينتهم الجليّة، لتعليم الاسماء الالهية ، وظهورها فيهم بالقوة او بالفعل ، كقوله تعالى : «ولقد خلقناكم ، ثم صوّرناكم ، ثم قلنا للملائكة : اسجدوا لآدم ، فسجدوا الا ابليس ، ثم يكن^١ من السّاجدين» ولذلك كان كل من ظهرت هذه الاسماء كلها او اكثرها بالفعل ، اكمل من غيره كالانبياء والاوصياء بحسب مراتبهم العليّة ، سلام الله تعالى عليهم اجمعين . وكذلك من ظهرت فيه هذه الاسماء كلها سنى اكمل وجهه واتمّ طور بالفعل من جميع الجهات ، كان اكمل من كل المخلوقين واشرف من جميع المربوبين وصارت مرتبة اقصى مراتب الامكان ومنتهى شئون الأعيان ، بل برزخاً بين الوجوب والامكان : «وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم» وهذه المرتبة هي المرتبة التى تسمى باوجود المحمدى والنور الاحمدى المتطور الى السرّ العاوى ، والتعيّن المرتضى المنشعب الى انوار الائمة الباقيين الاحد عشر ، والسادة القادة الذين هم شفعاء يوم المحشر ، وهم خير البشر ، عليه وعليهم صلوات الله الملك الاكبر ، تأمل فى الذى قلنا تجد فيه جلال الله ، فنعم الربّ . والمولى تعالى الله تعالى الله .

وبعبارة اخرى : مجموع العوالم بتفاصيلها مظهر جميع اسمائه تعالى تفصيلاً ، وبجملتها مظهر اسم الله وهو الاسم الأعظم اجمالاً ، وبحسب ظاهرها والنشأة الدنيويّة مظهر اسم الظاهر والرحمان ، وبحسب باطنها والنشأة الاخرويّة اعنى ما بعد الموت ، مظهر اسم الباطن والرحيم . وكذا الانسان بتفاصيله مظهر جميع اسمائه تعالى تفصيلاً ادون من تفصيل العالم ، وبجملته مظهر اسم الله والاسم الأعظم اجمالاً اجمل من اجمال العالم ، وبحسب الظاهر مظهر اسم الرحمن والظاهر ، وبحسب الباطن مظهر اسم الرحيم والباطن ، فالعالم بجملتها فى كفة ميزان ، والانسان فى كفة اخرى ، مع انّه منها وداخل فيها . وفى هذا المقام اسرار لا تحصى لا يناسب الرسالة ايرادها ، ولمّا كان الإطناب فى هذا المطالب الاعلى مطلوباً والاسهاب فى هذا المقصود الاسنى مرغوباً ، لانه عسى ان يسفر بتغيير العبارات وجه المقصود عن تحت الحجاب ، وينقشع باختلاف الاعتبارات سحب المرية والارتباب فلذا طغى القلم وجرى بنا حيثما جرى وذهب الى وادى التطويل كما ترى ، ولنختتم هذا المقصود فى هنا والتكلان فى كل الامور عليه سبحانه

١ - س ٧ ، ي ١٠ . ولذلك كل من ظهرت فيه ... الخ .

٢ - س ٧ ، ي ٤٤ . قوله (س ٧) : صارت مرتبته ... الخ .

تتمیم^۱ فيه تکمیل

[فی ان الواحد لا یصدر عنه الا الواحد]

اعلم ان الحكماء ذهبوا الى امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي واشتبه بينهم ان الواحد لا یصدر عنه الا الواحد ، وان استناد الآثار المتعددة الى المؤثر الواحد الحقيقي ، لا يكون الا بتعدد الآلة ، كصدور الآثار المتعددة عن النفس الناطقة بحسب تعدد آلاتها ، اعني الأعضاء واغنى الحالة فيها ، او بتعدد شرط او قابل ، كصدور الآثار والحوادث فی عالم العناصر عن العقل الفعال على رأيهم بحسب تعدد الشرائط والقوابل المتكثرة .
واما الواحد الحقيقي من جميع الجهات بحيث لا يكون هناك تعدد لا بحسب الآلات ، ولا بحسب الشرائط والقوابل كالمبدأ الاول تعالى شأنه ، فلا يجوز ان يستند اليه ابتداءً الا اثر واحد وبنوا على هذه المقدمة كيفية صدور الموجودات الممكنات عنه تعالى على ما سنفصله فيما سيأتي انشاء الله تعالى وبازائهم طائفة من المتكلمين منعوا تلك المقدمة المشهورة ، وجوزوا ، استناد الآثار الكثيرة الى الواحد الحقيقي ، وكذلك الاشاعرة جَوَّزُوا استناد الآثار المتعددة والأفعال المختلفة الى المؤثر الواحد الحقيقي وكيف لا ، وهم قائلون بأن جميع الممكنات بحيث لا يشك عنها فرد حتى افعال العباد مستندة الى الله تعالى بلا واسطة مع كونه تعالى منزهاً عن التركيب .
واما الصوفية وجماعة اخرى من المتكلمين فهم وان وافقوا الحكماء في تلك المقدمة المشهورة لكنهم خالفوه في المبدأ الاول تعالى فانهم يشبّون له تعالى صفات ونسباً مغايرة لذاته تعالى عقلاً لا خارجاً وبحسب تلك الصفات والاضافات^۱ يجوّزون

۱ - هرگز محققان صوفیه در حق کثرت قائل نیستند و در حق اتم انحاء وحدت قائلند ، آنها مقام ذات را که مقام صرافت وجودست منشأ ظهور و معدن استجنان جمیع اسماء و صفات میدانند و اشاعره حق را در موطن ذات خالی از اوصاف کمالیه و اوصاف کمالیه را اعراض قدیمه قائم بذات میدانند . و نحن نذكر تمام الکلام وما یرد على المؤلف المدقق فی بعض مباحث الکتاب فی المقدمة التي حررناها و تعالیک کتبنا على هذه الرسالة عرفاً از آنچه اول صادر از حق وجود عام و منبسط را دانند که وحدت عقل ناقص و محدود و فیض منبسط چون ماهیت ندارد ، محدود نیست ، و

صدور الکثرة عنه تعالى .

واما نحن فلنذكر تحقيق الحق في تلك المقدمة المشهورة، ولنفصل كل مذهب من تلك المذاهب مع ما يرد عليه، ونميز الفتن والسّمين ونورد المذهب الحق المستبين، فنقول :

اما تحقيق تلك المقدمة، فالحكماء وان اقاموا عليها براهين بعضها لا يخلو عن الضعف والوهن، لكن تلك المقدمة في الواقع حقيقة غير قابلة للمنع، لانه لا بد ان يكون بين العلة ومعلولها مناسبة تامّة، وخصوصيّة كاملة بتلك المناسبة والخصوصيّة يصدر ذلك المعلول عن تلك العلة، والا لجازان يفعل كل شيء كل شيء، وان يصدر كل شيء عن كل شيء، فلو صدر معلول آخر بتلك المناسبة والخصوصيّة عن تلك العلة بعينها، لم يكن امتياز بين المعلولين، وكان المعلول الآخر نفس المعلول الاول لا غيره، لأن المفروض ان العلة واحدة من جميع الجهات والاعتبارات والخصوصيات والمناسبات، فلها مناسبة واحدة وخصوصية خاصة، وبذلك المناسبة والخصوصية الواحدة لا يصدر عنه الا معلول خاص مخصص بتلك الخصوصية، فلو فرض متعددا، لم يكن متعددا، هذا خلف .

وبعبارة اخرى: كما لا يجوز ان يكون لمعلول واحد شخصي علّتان مستقلتان في مرتبة واحدة، كذلك لا يجوز ان يكون لعلّة واحدة شخصيّة مستقلّة، معلولان متعددان او اكثر، في مرتبة واحدة .

اما الاول، فلما ثبت امتناعه في بيان امتناع توارد العلّتين المستقلتين على معلول واحد بالشخص، وقال به كل طائفة من هؤلاء الطوائف .

واما الثاني، فلان العلة الواحدة يجب ان تكون مناسبة لتلك الكثرة والكثرة من حيث

→

وحدت آن با وحدت ذات مناسبت دارد و عقل متلطخ با ماهيت سزاوارتيست كه از حق معرّا از كليۀ كثرات صادر گردد لذا وجود منبسط اشمل و اوسع و وحدت آن اتمّ . و صدور آن از حق متعين است . پس بايد فهميد كه كثرات اسمائي وصفاتي و كثرات صور اسماء وصفات يعنى اعيان ثابته بنحو وحدت در وجود حق مستجن و حق متجلى بوجود عام و فيض مقدس منزهست از شوب كثرات . پس نبايد در اين قبيل از مقامات اخذ بظاهر كلمات آنان نمود و سعى كرد بلبّ مرام آنان كه از كتاب و سنت محمدى مأخوذست پي برد - جلال - .

هی کثرة متغایرة ومتخالفة فلو كان العلة الواحدة من حیث هی واحدة مناسبة لتلك الكثرة من حیث هی کثرة لكانت مغایرة لنفسها ومخالفة لها والحال انّها من حیث الوحدة مناسبة لنفسها هذا خلف فان كان المتعدد معلولاً لواحد فیجب ان یكون اما فی مراتب کثیرة او یكون للواحد جهات متعددة باعتبارها یصدر عنه الكثير .

واما تفصیل اقول فی تلك المذاهب فنقول تفصیل مذهب الحكماء انّه : لمّا كان المبدأ الاول تعالی شأنه ، عندهم واحداً من جمیع الجهات بسیطاً من کلّ الاعتبارات وكان معرفة صدور الكثرة منه تعالی محتاجاً الى تحقیق وتدقیق وتلطیف قریحة وتصفیة سریره ، فاوردوا الوجه الممكن فیہ بطریق المثل والخذ بالالیق المناسب الحال ، ولم یَدعوا انّهم واقفون على كيفية صدور الموجودات على ماهو فی نفس الامر ، ومطاعون علیها كما هو الواقع، فجوزوا ان یصدر عن المبدأ الاول الواحد بالذات ومن جمیع الاعتبارات شیء واحد هو من جهة صدوره عن مبدئه واحد بسیط مجعول بالذات یتبعه اعتبارات وحیثیات هی مجعولات بالعرض، وتلك الاعتبارات لیست فرضیة محضة، ولا هی ایضاً موجودات عینیة، بل اعتبارات واقعیة وامور عقلیة وجودیة او عدیة، هی شروط واولات لصدور الكثرة الحاصلة بعد ذلك الشیء عن المبدأ الاول، تعالی شأنه، على الترتیب الذی ذكره، لا هی وسائط ولا علل تامّة لها، وسمّوا ذلك الصادر الاول بالعقل الاول، واثبتوا عقولاً عشرة ، لانه لا یمكن ان یكون اقلّ منها بالنظر الى الافلاك التسعة الكلية، ولم یتعرّضوا بغير تلك الافلاك الكلية من الافلاك الجزئیة والكواكب السیارة والثابتة ، مع تجویزهم ایضاً افلاكاً کثیرة غیر تلك الافلاك المرصودة ، وكذا عقولاً متعدّدة کثیرة على الترتیب او بدونه .

قال المحقق الطوسی قدس سره العزیز القدوسی فی شرحه للاشارات ما ملخصه هذا : « اذا فرضنا مبدأ اولاً ، ولیکن (ا) وصدر عنه شیء واحد ، ولیکن (ب) ، فهو فی اول مراتب معلولاته، ثمّ من الجائز ان یصدر عن (ا) بتوسط شیء ، ولیکن (ج) ، وعن (ب) بعده شیء ، ولیکن (د) ، فیصیر فی ثانیة المراتب ثلاثة اشیاء ، وهكذا ساق الكلام على هذا النهج، حتی ظهر جواز صدور اشیاء کثیرة فی مرتبة واحدة فی المرتبة الثالثة، وهكذا» ثم قال بعد تمهید هذه المقدمة : واذا ثبت هذا ، فنقول : اذا صدر عن المبدأ الاول شیء ، كان لذلك الشیء هویة مغایرة للاول بالضرورة ، ومفهوم كونه صادراً عن

الاول ، غير مفهوم كونه ذا هويّة، فاذن ، هيهنا امر ان معقولان : احدهما - الأمر الصادر عن الاول ، وهو المسمى بالوجود ، والثانى - الهويّة اللازمة لذلك الوجود، وهو المسمى بالماهية ، فهى من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود ، لأنّ المبدأ الاول لو لم يفعل شيئاً ، لم يكن ماهية اصلاً ، لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعاً لها ، لكونه صفة لها، ثمّ اذا قيست الماهية وحدها الى ذلك الوجود ، عقل الامكان ، فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها ، واذا قيست لا وحدها ، بل بالنظر الى المبدأ الاول ، عقل الوجوب بالغير ، فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها مع النظر الى المبدأ الاول ، ولذلك جاز اتصاف كل واحد من الماهية والوجود بالامكان والوجوب .

وايضاً : اذا اعتبر كون الوجود الصّادر عن الاول وحده قائماً بذاته، لزمه ان يكون عاقلاً لذاته، واذا اعتبر ذلك مع الاول لزمه ان يكون عاقلاً للاول ، فهذه ستّة اشياء : وجود ، وهويّة ، وامكان ، ووجوب ، وتعقل للذات ، وتعقل للمبدأ ...» الى آخر ما ذكره من الكلام .

والشيخ الرئيس ذكر فى هذا المقام من كلامه فى الاشارات على ما شرحه الشارح المحقق «رحمه الله» ما حاصله : ان لذلك المعلوم الاول المسمى بالعقل الاول ذات وحالتان ، حالة له بالنظر الى مبدئه ، وحالة له بالنظر الى نفسه . اما ذاته ، فمقوم من مختلفين الماهية الإمكانية والوجود الحاصل له من مبدئه . واما حاله بالنظر الى مبدئه ، فوجود من مبدئه، وتعقله لمبدئه .

واما حاله بالنظر الى ذاته، فامكانه الذاتى، وتعقله لذاته، فهو باعتبار حاله بالنظر الى مبدئه يكون مبدءاً لعقل آخر، وباعتبار حاله بالنظر الى ذاته يكون مبدءاً لفلک آخر، فيكون الأمر الصورى، اى حاله بالنظر الى مبدئه، علّة للكائن الصورى اعنى العقل الثانى، والامر الاشبه بالمادة اعنى حاله بالنظر الى ذاته، مبدأ للكائن المناسب للمادة، اعنى الفلك الاول ، ثمّ فصل الأمر الاشبه بالمادة اعنى حاله بالنظر الى ذاته الى التى من حيث كونها بالقوة اعنى الماهية والامكان ، والى التى من حيث كونها بالفعل ، اعنى الوجود وتعقل الذات ، فهو بالاعتبار الاول من هذين مبدأ لهيولى الفلك ، وبالثانى مبدأ لصورته . انتهى كلامه .

[بیان وجه آخر فی تصویر صدور الکثرة و کیفیة حصول التکثر عن الواحد المحض]

و ذکر بعض من العلماء فی هذا المقام : ان فی العقل الاول بعد صدوره عن المبدأ الاول اربع اعتبارات : وجوده ، وهو له من الاول ، وماهیته ، وهی له من ذاته ، وعلمه بالاول وهو له بالنظر الی الاول ، وعلمه بذاته ، وهو له بالنظر الی نفسه ، یصدر عنه بهذه الاعتبار «عقل» و «صورة فلك» و «مادته» و «نفسه» وهكذا الی العقل الثانی ثم الی آخر الموجودات فاسقط من تلك الاعتبار الستة اثنتین ، وهما الامكان الذاتی و انوجوب الغیری ، فلم یعتبر کیفیة نسبة الوجود الی الماهیة .

[تقریر وجه الرابع من الوجوه فی کیفیة حصول الکثرة عن الحق الواحد]

وقال بعض الاعلام فی هذا المقام ما حصله : ان العقل الاول هو اول فیض المبدأ الاول تعالی شأنه وهو جوهر عقلی غیر جسمانی لا تکثر فیہ بوجه من الوجوه ، لكنه عاقل لذاته و امبدئه تعالی و لصفات ذاته ، فهو باعتبار ذاته مدرك للمبدأ تعالی ، و فیہ نور اشراقه آلة لایجاد المبدأ تعالی ، العقل الثانی ، و باعتبار انّه مدرك لوجوده الفاض عن المبدأ آلة لایجاد المبدأ النفس المجردة الی هی متعلقة بالعرش ، اعنی الفلك الاول الاعظم و ملك مدبر له ، و باعتبار انّه مدرك لإمكانه ، آلة لفیضان وجوده هیولی العرش من المبدأ الاول تعالی شأنه ، و باعتبار انه مدرك لماهیته آلة لفیضان وجوده الصّورة الجسمیة للعرش ، و هكذا ساق الكلام الی آخر العقول بل الی آخر الموجودات ، فلم یعتبر اعتبار ادراکه لوجوبه الغیری ، ولا اعتبار ادراکه لذاته . ولعل وجه الآخر ، ان ذاته لما كان مقّوماً من الوجود و الماهیة ، فلم یکن شیئاً آخر غیرهما .

[تقریر وجه آخر فی کیفیة حصول الکثرة فی العالم بعد ما كان الحق المفیض

للاشیاء واحداً حقیقياً و وجوداً صرفاً و بحثاً]

و بعض^١ من الفضلاء ممن ادركنا عصره ، فلم یعتبر هذه الجهات و الاعتبارات اصلاً ،

١ - معلوم شد که مراد او ، از این - بعض الفضلاء - چه کسی است . شاید مولانا محمد صادق

وقال ما خلاصته :

لعل غرض المشائين من كلماتهم في هذا المقام انما هو تمثيل لكيفية صدور الكثرة عن الواحد ، لا تحقيق لها ، لان الجهات التي تصاح لذلك ، انما هي جهات يمكن ان تكون منشأ ومصدراً ، كالنور والحرارة في النار للتنوير والتسخين ، والاعتبارات التي ذكرها الحكماء مثل الامكان والوجوب بالغير والعلم بالمبدأ والعلم بالذات ، ليست معاني تصاح لهذا ، والا لكان كل ماله هذه الجهات يفعل هذه الأفعال ، كما ان كل ماله جهات النار يفعل بحسبها فعل النار . وحقق ذلك الفاضل هو نفسه كيفية صدور الكثرة بما حاصله : ان العقل الاول مانع الماهية لا محالة من جنس واحد وفصل واحد ، لانه اول الحقائق المتحصلة في عالم الامكان ، فجنسه اول الأجناس ، وفصله اول الفصول ، ونسبة الجنس الى الفصل كنسبة المادة الى الصورة ، حيث ان الأفعال والآثار انما تصح عن الشيء باعتبار الفصل ، وهذا الفصل الواحد لا يصدر عنه الا شيء واحد ، هو العقل الثاني ، والعقل الثاني ايضاً له فصل واحد هو مبدأ لصدور شيء ثالث ، ولكونه صادراً باعتبار الفصل الاول ، ففيه منه ايضاً شوب ، لكن الفصل الاول من حيث هو واحد بعد ما صدر منه العقل الثاني لا يجوز ان يصدر عنه شيء آخر ، لكنه باعتبار مع الفصل الثاني يصير غير كل واحد منهما ، فيمكن ان يصدر عنهما بهما شيء رابع حتى يكون الصادر عن العقل الثاني شيئين في مرتبة واحدة ، فبهذا الطريق يتكثر شعب الوجود ، ويتفجر ينابيع الفيض والوجود ، وكلما يتباعد عن مرتبة الأحديّة الخاصة ، يتكثر الجهات ويتضاعف الاعتبارات ، حتى يحصل من ذلك عدد يصح ان يكون واسطة لصدور فلك الثوابت بكثرة ما فيه من الكواكب... وهكذا ساق الكلام الى آخر الموجودات . ثم اعلم ان ههنا مناقشات ومؤاخذات بعضها تعم الجميع وترد على كل هذه التقارير ماسوى التقرير الأخير وبعضها خاصة بتقرير تقرير .

[بيان المناقشات والایرادات التي يرد على ما ذكر

وتقرير الجواب عن بعض المناقشات]

اما المناقشة العامة فمنها : انه لو كان سبب صدور الكثير عن ذات العلة الاولى الواحدة

→

اردستانی را قصد نموده باشد ، شاید غیر اورا ، چون اردستانی را باید در دوران کمال خود دیده باشد و برای کسب فیض بمحضر او نرفته است ، و گر نه با آن مقام شامخی که اردستان دارد ،

←

کثرة فی ذات المعلوم الاول کالوجوب والامکان والتعقّل ، فمن این جاءت تلك الکثرة؟! فان صدرت عن العلّة الاولى الواحدة ، فلا یخلو اما ان صدرت معاً ، او علی ترتیب ، فان صدرت معاً ، لم یکن سبب صدور الکثرة عن العلّة الاولى کثرة فی ذات المعلوم الاول ، و جازان یصدر عن الواحد اکثر من الواحد ، وان صدرت علی ترتیب ، لم یکن المعلوم الاول معلولاً اولاً وان لم تصدر عن العلّة الاولى فمن الجائز ان تحصل کثرة من غیر استناد الی العلّة الاولى وكلها محال .

والجواب : ان الصّادر عن العلّة الاولى امر واحد بسیط لا کثرة فيه ، وهو علی ما ذهبنا الیه وجود خاص فائض عن الوجود الحق ، وله کثرة بالعرض من جهة لحق الماهیة به من غیر جعل وتأثیر ، بل لضرورة قصور ذاته عن ذات الأول تعالی شأنه ، فالصادر الاول هو الوجود ، ویتبعه الهویّة اللازمة لذلك الوجود اعنی الماهیّة من غیر تعلق جعل بها اولاً وبالذات بل بالتبع وبالعرض ، ثم یتبعه الامکان والوجود ، ثم التعقلان علی ما مرّ ، فکل هذه الکثرة ماسوی الوجود مجعولات بالعرض .

وعلی ما ذهب الیه المشائون ایضاً الصادر الاول امر واحد بسیط ، هو ماهیّة العقل الاول ویتبعه الوجود ثم الامکان والوجوب ثم التعقلان ، فالمجموع بالذات وبالحقیقة امر واحد مناسب للعلّة الاولى الواحدة من جهة کثرته الواقعة بالعرض منشأ لصدور الکثرة فلا اشکال . وانت خیر بانّه علی تقدیر القول بان المجموع بالذات هو الوجود ، لا یرد اشکال اصلاً ، لا هذا ولا غیره . واما علی القول بان المجموع بالذات هو الماهیّة ، وان کان هذا الاشکال مندفعاً ، لكنّه یرد اشکال آخر ، وهو انّه علی مذهب القائلین بان کلّ ماهیّة امکانیّة ، فهی مرکّبة من الجنس والفصل یكون ماهیة العقل الاول ایضاً مرکّبة منهما كما اعترف به الفاضل الذی نقلنا کلامه آنفاً ، وهذا التרכیب لیس اعتباریاً محضاً ، بل هو تרכیب حقیقی واقعی علی ما حقّقه المحقّقون ، فالماهیّة عبارة عن الجنس والفصل ، وفيها کثرة حقیقیّة صادرة عن المبدأ الواحد ، ومجعولة جملاً بالذات ، اذ لا مجال للقول بان واحداً من الجنس او الفصل مجعول بالذات والآخر مجعول بالعرض ، كما فی الوجود والماهیّة ، فهذا الاشکال علی هذا التقدير وارد غیر مندفع ، وعلی تقدير

القول بجعل الوجود لا يرد اصلاً ، اذ الماهية فى ثانية المراتب ومجوعة بالعرض بكلا جزئيهما ان كان لها جزء . وهذا ايضاً من المريدات للقول بجعل الوجود ، كما ذهبنا اليه . فافهم .

ومنها ، ان الامكان والوجوب عديمان ، والمعدوم يستحيل ان يكون علة للموجود . وايضاً : الامكان معنى واحد مشترك بين الامكانات ، كما ان الوجود معنى واحد مشترك بين الوجودات ، فلو كان الامكان علة لكان كل امكان يصلح ان يكون علة ، فاذا كان العقل الاول مثلاً علة لفلك مثلاً ، فليكن امكان ذلك الفلك ايضاً علة لنفسه ، فيكون ذلك الفلك موجداً لذاته ، فلا يكون ممكناً وكذلك القول فى الوجوب والوجود .

والجواب : بعد تسليم عدمية الوجوب واشتراك الامكان والوجود والوجوب وعدم القول بالتشكيك على ما ذهبوا اليه ان هذه الاعتبارات ليست عللاً مستقلة بانفسها ولا هى ايضاً علل متوسطة بل هى شروط وحيثيات تختلف احوال العلة الموجودة بها والعدييات والاعتبارات والمشاركات التى تختلف باختلاف الاضافات تصاح لذلك بالاتفاق فلاشكال .

[كلام مع العلامة الطوسى فى كيفية حصول الكثرة فى الوجود]

واما المناقشات المختصة بتقرير ، تقرير فنقول : يرد على التقرير الذى ذكره المحقق الطوسى : ان القول بكون الصادر الاول هو الوجود واعتباره قائماً بذاته وجعل الهوية اللازمة لذلك الوجود اعنى الماهية تابعة له ، وان كان كلاماً حقاً لا غبار عليه ، لكن عثده بعد ذلك الوجود صفة لتلك الماهية وجعل الوجود مقدماً من حيث الوجود ، ومتأخراً من حيث العقل كلام لا نفهمه ، بل تترأى فيه التناقض^١ وعسى ان يفهمه غيرنا .

١ - وما حققه رئيس الحافيين حول عرش التحقيق من تقدم الماهية فى العقل وتأخره فى الخارج عن الوجود كلام صدر من مصدر التأله . چون بالبداهة عقل وجود را در ذوات ماهيات محمول وماهيات را موضوع مى بيند وحكم مى كند كه ماهيت چون در مقام ذات موجود نيست از ناحيد غير موجود ميشود ، و در نحوه وصف بودن وجود و اتصاف ماهيت بآن مفصل بحث شده است . اما تأخر ماهيت از وجود بحسب صدور ، تأخر موجودى از موجودى نميباشد بل كه تأخر بالعرض از بالذاتست واين نوع ديگر از عرض و از امور لاحق بر وجودست و درك آن بعد از تعقل

[نقد طريقة الشيخ في المقام والمناقشة عليه في كيفية صدور الكثرة عن الوحدة]

ويرد على كلام الشيخ الرئيس وكذا على التقريرين اللذين ذكرناهما بعده سؤال بيان الوجه في جعل الاعتبار الستة المذكورة في كلام المحقق الطوسي ثلاثة ومبدأ لعقل وفلك لا غير، كما فعله الشيخ الرئيس اربعة، وجعلها مبدأ لعقل ونفس، وهيولى، وفلك، وصورته، كما في التقريرين المذكورين .

والجواب : ظاهر مما ذكرنا سابقاً ، فان ما ذكره ايراد مثال وتقرير للوجه الممكن في تصحيح صدور الكثرة بطريق الاحتمال والاخذ بالاولى والايق ، لا تحقيق حال ولا حكم بعنوان البتّ والقطع ، فلا اشكال .

[نقد كلام بعض المعاصرين والمناقشة عليه في المقام]

ويرد على التقرير الاخير الذى ذكره بعض الفضلاء المعاصرين ، ان عدم اعتبار الاعتبار الواقعة في نفس الامر الحاصلة في مرتبة العقل الاولى التى اعتبرها القوم لتصحيح صدور الكثرة ، كائنه لحسبان ان جهات الكثرة لا بد ان تكون عللاً مستقلة ، او وسائط مؤثرة ، حتى تكون اموراً عينية موجودة ، كالنور والحرارة في النار التى هى علّة للتنوير والتسخين . وهذا الحسبان باطل ، لأن القوم كما مرّ مراراً ، ادعوا ان تلك الاعتبار شروط وآلات تختلف بها اعتبارات عليّة الاولى لصدور الكثرة والامور الاعتبارية والعدمية ، تصلح لذلك ، ومع قطع النظر عن ذلك ، نقول : ان التقرير الذى ذكره هو نفسه فى تصحيح صدور الكثرة لا يجدى نفعاً ، بل يزيد ضرراً ، لان المعلول الاول اذا كان مركباً من الجنس والفصل كما ذكره ، والحال انه لا شك ان هذا التركيب وان كان تركيباً تحليلياً عقلياً ، لكنه تركيب حقيقى واقعى ، فهو اما ان يقول ، بان الجنس والفصل اجزاء ينتزع من المادة ، والفصل من الصورة ، وان الجنس باى اعتبار يكون مادة ، والفصل باى اعتبار يكون صورة ، وان مالا مادة له ولا صورة ، لا يكون له

→

نحوه تحقق ماهييت وتبعييت آن از وجود معلوم مشود

«من وتو عارض ذات وجوديم»

جنس ولا فصل. ونحن قد حَقَّقْنَا ذلك ايضاً في بعض تعليقاتنا، والحال ان ذلك الفاضل المعاصر كما يعلم من مذهبه في تصانيفه لا يعتقد بتعلق الجعل بالذات بالوجود، بل يعتقد بتعلقه بالماهية أولاً وبالذات، وان الوجود امر اعتباري عرضي يتبع الماهية ومجموع العرض. فعلى هذا يلزم ان يكون الصادر الاول كثيراً بالذات مركباً من الجنس والفصل بل من المادة والصورة. ولا مجال للقول بان الجعل المتعلق باحدهما بالذات والمتعلق بالآخر بالعرض، كما في الوجود والماهية. فبطل ما استسسه القوم من، ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد، وايضاً يكون الصادر الاول مادياً لا مجرداً، هذا خلف.

واما ان يقول، بان الجنس والفصل اجزاء تحليلية محضة، لا يلزم ان تكون منتزعة من الاجزاء الخارجية، فهذا مع انه خلاف الحق ومخالف للقول المشهور بين الجمهور، يرد عليه: انه اذا كان بناء هذا التصحيح على ان فصل العقل الاول لكونه مصدراً للآثار الخارجية وواحد يصدر باعتباره عقل آخر، وهو ايضاً مركب من الجنس والفصل، وفصل العقل الثاني ايضاً واحد بسيط يصدر باعتباره عقل ثالث، والفصل الاول باعتباره مع الفصل الثاني يصير مبدءاً لصدور عقل آخر، وهكذا الى ان يحصل عدد يصح ان يكون واسطة لصدور الأفلاك والعناصر، وفي كل المراتب الاول العلة امر بسيط هو الفصل، والمعلول امر آخر مركب من الجنس والفصل، فاعتبار تركب العقل الاول من الجنس والفصل لاطائل تحته، لأنه يكفي ان يقول: ان الصادر من الاول امر بسيط هو العقل، وهو يكون واسطة لصدور العقل الثاني، والعقل الثاني ايضاً واسطة لصدور عقل ثالث، والعقل الثاني باعتبار العقل الاول ايضاً واسطة لصدور عقل آخر، وهكذا الى ان ينتهي النوبة الى الأفلاك.

اللهم الا ان يقال: ان غرض هذا الفاضل بيان ماهو الواقع عنده وتصحيح صدور الكثرة عن الواحد بالنحو الذي ذكره، وهذا كما ترى وعلى كل تقدير وتقرير فهذا الصادر الاول هو الذي هو عند الحكماء جوهر مفارق موجود قائم بذاته غير جسم ولا جسماني لا ذاتاً ولا فعلاً وجميع كمالاته الممكنة حاصلة له بالفعل وهو الذي عيّر عنه في لسان الشرع تارة بالعقل كما ورد «اول ما خلق الله العقل» وتارة بالقلم كما ورد «اول ما خلق الله القلم» وتارة بالروح الأعظم كما ورد «اول ما خلق الله الروح» وتارة بالماء كما ورد «اول ما خلق الله الماء» وتارة بالنور الأعظم كما ورد «اول ما خلق الله نوري» اعني: النور المحمدي، والوجود الاحمدي المنظور الى السر العلوي والفيض المرتضوي

المتجلی الی اوار ذریعته المعصومین - صلوات الله علیهم اجمعین - الذین هم فی مرتبتهم البدویة فی هذه المرتبة التي هی اعلی مراتب الامکان، لكنهم سلام الله علیهم فی مرتبتهم المودیة اعلی منها واکمل، بل برازخ بین الوجوب والامکان، وفی هذه المرتبة البدویة نوع من الملائكة المقربين ایضاً.

واما وجه التسمية بالأسماء المذكورة، وبيان بعض احوال هذه المرتبة تفصيلاً فلا یسع الرسالة ذکرها فالذا لم نذكرها ونريدان نفرد لذكر ذلك انشاء الله تعالى، رسالة علیحدة.

[کلام مع الأشاعرة اتباع الشيخ الأشعری]

واما تفصيل المذاهب الباقية، فالأشاعرة وان جئوا استناد الآثار المختلفة الی الله تعالى، لكنهم لما اثبتوا لله تعالى صفات حقیقیة زائدة علی ذاته، يلزم علیهم ان لا یقولوا بكونه تعالى واحداً حقیقياً من جمیع الجهات، بل ان یقولوا بتركبه تعالى من الذات والصفات «تعالى الله عما یقول الظالمون علواً كبيراً» فهم فی ابتداء الامر خارجون عن هذا المقام وليس لنا معهم فی ذلك کلام.

[کلام مع بعض المتکلمین]

وکذلك جماعة من المتکلمین الذین جئوا صدور الآثار الكثيرة عن ذاته تعالى بمحض تعدد الارادات وتکثر المشیئات، من غیر اعتبار کثرة اعتباریة حتی السلوب والاضافات، فانهم منعوا تلك المقدمة الحققة المشهورة، وهی غیر قابلة للمنع، واسم

١ - باید توجه نمود که اگرچه ذات حق واحد بالذات ومتّصف بوحدة اطلاقی است، و از ناحیه همین نهایت وحدت ذاتی است که فعل اطلاقی او نیز باید واحد بالذات ومتکثر بالاعتبار وفی ذاته مبّرراً از ماهیّت ومنزّه از حدّ عدمی وملاک تعیّن وجود بکل نعت وشأن باشد ولی همین واحد بالذات، متکثرست بالأسماء والصفات وبوجهی اول تعیّن عارض و لاحق برذات که از آن بوی کثرت که پایه واساس کل کثرتست از ناحیه اسماء وصفات حاصل آید، واسماء برخی مفاتیح غیب وبعضی مفاتیح شهودند، علی ما صرح بها الشرع المحمّدی ولا یمن درک مغزاها الا بإرشاد ورثته وعیبة علم الحق فی العالمین.

يقيموا على ما ادعوه دليلاً ، ولم يوضحوا سبيلاً ، ومع ذلك فلم يبينوا ان صدور الكثرة عنه تعالى على ترتيب او بدونه ، بل ظاهر كلمات بعضهم انه بدونه ، والحال انه ورد في لسان الشرع ما يشعر بالترتيب ، فهم قد خلعوا عن اعناقهم ربة العقل والنقل ، وغلّذوها بقلادة الجهل ، وانتهى في كل واديهيمون ، ويقولون مالا يعلمون ، فلسنا نخطبهم بخطاب ولا نتعرض معهم في سؤال ولا جواب .

وامّا الجماعة الأخرى من المتكلمين ، فهم قد وافقوا الحكماء في تلك المقدمة المشهورة وقالوا : ان ذاته تعالى واحد بالحقيقة من جميع الجهات لا تعدد فيه بوجه من الوجوه ، لكن لا ينافي تلك الوحدة الحقّة الحقيقية كثرة الاعتبارات كالسّواب والاضافات ، فانّه تعالى لازال عالماً وقادراً ورازقاً وخائفاً الى غير ذلك من الاضافات ، وكذا مسلوباً عنه صفات الممكنات واحوالها ، فبحسب كل سلب وضافة يصدر عنه تعالى موجود عيني ، وهذه الاعتبارات نظير الاعتبارات التي اثبتتها الحكماء في العقل الاول ، والقول بصدور الكثرة^١ بهذه الاعتبارات نظير القول بصدورها بتلك الجهات والحيشيات ثمة .

فان قلت : الجهات الحاصلة في العقل الاول بعضها مجعول بالذات وبعضها بالعرض كما عرفت ، واما الجهات التي تدعون حصولها للواجب تعالى فمن اين تحصل ، فان السلب والاضافة لا يعقل الا بعد ثبوت الفير ضرورة استدعاء السلب مسلوباً والاضافة منسوبة ، فلو توقف وجود الفير وثبوته على السلب والاضافة يلزم الدور .

قلت : ثبوت السلب والاضافة متوقف على تعقل الفير لا على ثبوته في الخارج ، وثبوت الفير في الخارج يتوقف على تعقلهما فلا يلزم الدور .

١ - واعلم ان الكثرة الاسمائية وظهورها بالصور الأعيان الثابتة ليست علّة تكثر الحق ولا تنظم بها الواحد الاطلاقيه وليعلم ايضاً ان الكثرات الاسمائية لا تمير سبب حصول الكثرة في العالم في المرتبة الواحد وان الفيض يمرّ على المظاهر بحسب السلسلة الطولية .

لذا عرفنا بأنّكه قبل از ظهور خلقى وتجلي حق در اعيان دو كثرات ملازم با تعيّنات متكثّره اثبات كرده اند مع ذلك اول صادر را فعل سارى حق ونفس رحمانى ميدانند وگويند عقل بواسطه تلطّش بماهيت امكانى نشايد صادر نخست باشد . طايفه مشائيه با آنكه بكثرت علمى حسب تكثر الأشياء قائلند اول صادر از حق را عقل اول دانند چون مبدأ ايجاد صريح ذات حق است نه صور قائم بر آن - كما يقوله المشاء - ونه تعيّنات حاصل در احدث وواحديت بحسب مفاتيح غيب - كما يقوله العرفاء .

فان قلت : تعدد السُّلُوب والاضافات اما فی الخارج ، وهو محال لعدمها فی الخارج ، واما فی العلم فاما ان يتعدد فی علم الله تعالى وهو يقتضى تكثراً فی ذاته تعالى وهو محال او فی علم الغير فيكون موقوفاً على ثبوت الغير ، فيلزم الدور .

قلت : تعدد السُّلُوب والاضافات وثبوتها ليس فی علم الغير ، حتى يلزم الدور ، بل فی علم الله تعالى ، اعنى : علمه الكمالی بغير ذاته تعالى ، ومناط هذا العلم ليس كما ذهب اليه المشائون وتبعهم الشيخان ابونصر وابوعلى ، من ارتسام صور الأشياء فی ذاته تعالى حتى يلزم التكثّر فی ذاته ، ولا مذهب اليه الاشرقيّون وتبعهم الشيخ السهروردي من كون علمه تعالى بغيره هو نفس حضور الغير المبين وجوده اوجوده تعالى ، ولا مذهب اليه المعتزلة القائلون بثبوت المعدومات ونظراؤهم القائلون بالاعيان الثابتة ، ولا مذهب اليه افلاطون القائل بقيام المثل والصور المجردة بذواتها ، ولا مذهب اليه فرفوروس القائل باتحاد العاقل بالمعقول ، ولا مذهب اليه بعض المتأخرين من العلم الاجمالی على النحو الذى ذكره وصحّحو ، حتى يلزم مفسد اخر مذكورة فی مواضعها ، وان كان يمكن ان يوجّه هذه المذاهب المذكورة ايضاً بوجه صحيح ، بل هو على نحو آخر ذهب اليه بعض الافاضل^١ ، واشير اليه اشارة خفيفة يهتدى بها من يهتدى ، وهو : ان ذاته تعالى كما انّه مظهر جميع صفاته واسمائه كذلك هو مرآة لاكتشاف كل الأشياء عليه تعالى ومجلى يرى فيه صور الموجودات كلها ، ونحن بعون الله تعالى وتوفيقه نريد ان نفرد رسالة ايجدة فی تحقيق علمه تعالى بالأشياء قبل ايجادها وبعده ومعه ، ونفصل تلك المذاهب ونذكر ما يرد عليها ، وتوجّهها ان امكن التوجيه .

واذا عرفت هذا فاعلم انّه كما ان تعدد السُّلُوب والاضافات ليس فی الخارج بل فی علمه تعالى ولا يستلزم وجوداً عينياً ، كذلك لا يستلزم السلب والاضافة وجوداً مسلوب والمضاف وجوداً تفصيلياً علمياً بل وجوداً اجمالياً علمياً ، وهذا النحو من الوجود ايضاً مجعول لكن يترتب عليه الآثار الخارجيّة وهذه الوجودات الاجمالية العلمية منشأ لصدور الممكنات العينية بالوجود الاصلی التفصيلی على الترتيب او بدونه .

وبالجملة : فالقائل بان السُّلُوب والاضافات تستدعى وجود الغير فی الخارج ، يلزم عليه ان لا يقول بان الله تعالى قبل ايجاد المصادر الاول عالم قادر مرید متكلم الى امثال ذلك ، ولا بانّه تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ، الى امثال هذه - تعالى الله عما

يقول الظالمون علواً كبيراً - لكن يبقى الكلام فى ان المتكلمين الذين نحن بصدد تصحيح مذهبهم فى صدور الكثرة عن الواحد الحقيقى ، بل هم قائلون بالعلم بالنحو الذى ذكرنا او ليسوا قائلين به، فان كانوا قائلين به، فلا اشكال ، وان لم يكونوا قائلين به، فان كانوا قائلين بثبوت المعدومات كما هو رأى بعضهم، او بالاعيان الثابتة، او بالمثل الأفلاطونية، او بالعلم الاجمالى الذى ذكره بعض المتأخرين ، يمكن توجيه مذهبهم فى صدور الكثرة من غير لزوم تكثر فى ذاته تعالى، وان ازم عليهم مفاسد اخر، وان لم يكونوا قائلين بهذه المذاهب ، بل بمذهب الاشراقيين مثلاً له، فلا يمكن توجيه مذهبهم هنا بوجه صحيح وعلى كل تقدير فهو لاء المتكلمون موافقون للحكماء فى القول بالمقدمة المشهورة من «ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد» لكنهم يخالفونهم ، فى انهم قالوا بحصول الاعتبار لذاته تعالى (وان تلك الاعتبار لا تقدح فى وحدته الحقّة) ، كما ان الحكماء قانوا بحصول الجهات والاعتبارات فى العقل الاول .

وايضاً : الحكماء قائلون بصدور الكثرة عنه تعالى على ترتيب، ولا يعلم من ظاهر مذهب هؤلاء المتكلمين انه على الترتيب ام بدونه ؟ لكنهم ينبغى ان يكونوا قائلين بانه على الترتيب ، لانهم كما لم يخالفوا العقل ، ينبغى ان لا يخالفوا النقل ايضاً - فتأمل . واما الصوفيّة ، فهم ايضاً وافقوا الحكماء فى القول بتلك المقدمة المشهورة وامتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقى من حيث هو واحد، لكنهم خالفوه فى المبدأ الأول فانهم يثبتون له تعالى صفات ونسباً مفارقة له تعالى عقلاً لا خارجاً ، فيجوزون ان يصدر عنه تعالى باعتبار كونه مبدءاً للعالم كثرة من حيث كثره صفاته واعتباراته، واما من حيث وحدته الذاتية فلا يصدر عنه الا واحد من تلك الصفات والاعتبارات، وبواسطته تلحقه سائر الاعتبارات، وبواسطة كثرة الاعتبارات كثرة وجوديّة حقيقيّة، لكن اختلفت كلماتهم فى المصادر الاول، قال بعض الاعلام منهم^١ ان للوجود مراتب :

اولها - الوجود الذى لا يتعلق بغيره ولا يقيّد بقيد وهو الحرى بان يكون مبدء الكل .
 وثانيها - الوجود المتعلق بغيره من المقول والنفوس والطبايع والمواد والاجسام .
 وثالثها - الوجود المنبسط الذى ليس شموله وانبساطه على طريقة عموم الكلّيات

الطبیعیَّة ، ولا خصوصه على سبيل خصوص الاشخاص المندرجة تحت الطبائع النوعية او الجنسية، بل على نهج يعرفه ائعارفون^۱ ويسمونه النفس الرحمانی، وهو الصادر الاول عن العلة الاولى ، وهو اصل العالم وحياته ونوره السَّاری فی جميع السماوات والأرض ، وله ايضاً وجود خاص يتقيَّد به فی الذهن . والى هذه المراتب وقعت الاشارة فی كلام بعض العرفاء حيث قال : الوجود الحق هو الله . والوجود المطلق فعله ، والوجود المقيَّد اثره . ومراده من الاثر نفس الماهيَّات ، اذ هي بمنزلة القيود^۲ للوجودات الخاصة ، وهي ليست بمجعولة الا بالعرض» انتهى .

وذكر بعض العلماء بعد تقرير مذهب الحكماء والصوفيَّة هكذا :

۱ - درقاعده الواحد عرفا با حکما موافقند وتصريح نموده اند که اولین جلوه حق بايد واحد باشد، ولی عقل اول را اولین قابل میدانند وصادر از حق را کلمه کن وجودی د نفس رحمانی و امر الهی دانسته و این فیض که از آن درقرآن کریم، به - امر - تعبیر شده است درمقام تلاقی با قوایل اول عقل را ظاهر نموده و از مجرای عقل بسایر اشیاء میرسد .

صدرالحکما بین این دو قول جمع فرموده و عقل اول را مقام جمع وجود منبسط و وجود عام را مقام فرق عقل اول دانسته چون فیض مقدس باید از مجرای عقل باشیاء برسد، ناچار عقل مقام تمام و جمع این وجود خواهد بود. آیا این قول تمام است و این توجیه وجیه است و یا اصلاح من غیر تراضی الخصمین است، درمقدمه از آن بحث می شود و حق با عرفاست ، چون عقل اول از آنجهت فمیشود اول جلوه حق باشد که محدودست بماهیت و فیض حق باید از جمیع انحاء عدم و نقائص مبرا باشد ، مگر آنچه که لازمه تنزل از مقام غیب وجودست و میشود که فیض نخست ماهیت نداشته باشد معذک صادر از حق و متنزل از وجود مطلق باشد . لذا بیان خواهیم نمود که وجود منبسط مرکب از ماهیت و وجود نمی باشد ولی از ترکیب و فقدان نیز مبرا نیست و مرکب مزجی است از وجود عدم لازم تنزل .

۲ - المراد من الاثر هو الوجود المقيَّد بالماهية والمتحد مع العين الثابت . قيد از ماهیت حاصل می شود و فیض حق از ناحیه تنزل عوارضی را قبول می نماید که از آنها بماهیت تعبیر می شود «من وتو ، عارض ذات وجودیم» .

بناءً على ما حققناه ليست المية بنفسها اثر الحق وانها غير مجعولة وانها ماشمت راحة الوجود .

« فظهر من هذا التقرير ، ان الصّادر الاول ، على مذهب الحكماء موجود عینی لا موجود فی مرتبته وهوالعقل الاول ، وعلى مذهب الصوفیة نسبة عقلیة اعتباریة سابقة على سائر الاعتبارات ، لا العقل الاول ، فانهم یثبتون فی مرتبته موجودات اخر » .

وقال الشیخ صدرالدين القانونى ما خلاصته : « ان ذلك الواحد الصادر الاول عندنا هو الوجود العام المفاض على اعيان الممكنات ، يعنى : الأعيان الثابتة . وهذا الوجود مشترك بين القلم الأعلى الذى هو اول موجود عند الحكيم المسمى بالعقل ايضا وبين سائر الموجودات ، وليس كذلك الصادر الواحد الذى هو العقل الاول كما يذكره اهل النظر من الفلاسفة . وهذا الوجود العام ليس بمغاير فى الحقيقة للوجود الحق الباطن المجرد عن الاعيان والمظاهر ، الا بنسب واعتبارات كالظهور والتعین والتعدد الحاصل له » .

وقال ذلك البعض من العلماء بعد نقل هذا الكلام : « ولا يخفى على الفطن ، انه اذا لم يكن الوجود العام مغايراً للوجود الحق بالحقيقة ، لم يكن الصّادر هو الوجود العام باعتبار

۶ - نمیدانم این بعض العلماء کیست واطن آنه ما بلغ فهمه مارامه العرفاء . چون مراد عرفا از نسب و اضافه ، همان اضافه اشراقیه مصطلح متأخران از ارباب حکمت است و چون وجود منبسط باعتبار ارتباط بحق عین وجود حق است (عینیّت بحسب حقیقت و رقیقت) و بلاحاظ سریان در حقایق ماهوی عین اشیاست ، بحسب وجود خارجی عین کل شیء است و وجه باقی بعد از فناى هر شیء و بحسب رتبه عقلی مقدم بر جمیع حقایق است که رتبه اتحاد آن با حق باشد .

عقل اول تیز ، اول تعین عارض بروجود عام و اول قابل فیض ساری در اشیاست در مقام ترقیم و تسطیر کلمات وجودی نزد جمعی از اکابر عرفا ، لذا در مرتبه مقدم بر عقل اول یا در عرض آن مقام ملائکه مهیّمه است و چون صادر از حق و فیض مرتبط بحق ، وجود عام است ، از واحد حق ، واحد صادر شده است و لی آیا ممکن است در عرض عقل ، عقلی دیگر موجود شود و آیا صادر مقدم بر عقل قهراً واسطه در فیض بین حق و عقل اول نمیشود ؟ در مقام بحثی مفصل واقع شده است که در مقدمه حقیر در مقدمه بر تمهید القواعد مفصل در این قاعده و نحوه تحقق مهیمین از ملائکه و عقول فانیه در حق بصق ذاتی بحث کرده است . و فی هذا المقدمة نذكر نبذاً من الكلام ونكشف الستّر عن وجه المرام ولعمري قل من يهتدى الى هذه المباحث العويصة سبيلاً في عصرنا الذي يكون البطن آخرهم اهله .

حقیقته، بل باعتبار نسبة العموم والانبساط، فأنه لو لم ينبسط الاول، ولم يتصور بصور الأعيان الثابتة في العلم لم يتحقق قابل أصلاً، وبعد ما تحققت القوابل لو لم ينبسط عليها لم يوجد موجود عيني^١ أصلاً، وبهذه النسبة الإنبساطية تحققت النسب الأسماء للذات الإلهية والحقايق الكونية في مرتبة العلم الإلهي. فهي سابقة على سائر الاعتبارات، لا حاجة لها إلى اعتبار آخر، بل الاعتبارات كلها مرتبة عليها، وانبساط الوجود بالظهور بصور القوابل ليس بالمرّة بناءً على أصل امتناع صدور الكثرة من الواحد الحقيقي، فيجب أن يظهر بصور قابل من القوابل، وينشأ منها التصوّر بصور سائر القوابل، بل ينشأ بعضها من بعض. وأما انبساطه على القوابل لإيجادها في العين، فلا يلزم أن يكون على تلك النسبة، ويمكن أن يكون الصادر أولاً بالوجود العيني^٢ أكثر من^١ واحد، كما ذهب إليه الصوفيّة^٣ انتهى.

[كلام مع بعض الصوفيّة]

ولا يخفى أن هذه الكلمات المنقولة بعضها يدل^٤ على أن الصادر الأول هو الوجود المطلق العام^٥. المفاض على أعيان الممكنات، وبعضها يدل على أنه هو النسبة العقلية الاعتبارية^٦ أنتى يترتب عليها سائر النسب الاعتبارية فبين القولين بحسب الظاهر تدافع، لكن^٧ الأمر فيه سهل لأنّه يمكن التوجيه، بأن الصادر الأول في الشهود العلمي^٨ هو تلك النسبة^٩

١ - واعلم أنّه لو لم ينبسط نور وجوده على الأشياء وبحسب حجب ذاتي متجلى بصور حقايق نشود وازمقام تقدير وقضاء حتمى اظهار كلمات وجوديه ننماید، هیچ موجودی محقق نمیشود ولذا قال: الم تر الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكناً أى شاء وظهert الحقايق. وليكن حق درمقام تجلى چون اراده كلى متعين است و اراده او شامل جميع حقايق كليه و جزئيه است قهراً فيض متعلق بحقايق اعيان كلى ومطلق وشامل جميع اصول وفروع كلمات وجودى است و اين فيض وجه باقى ونور منشأ ظهور حق است وحدّ ماهوى ندارد، وباعتبار انبساط بر اشياء عين اشياست و بلحاظ ارتباط بحق عين ربط وعين تدلّى وظهور حقّست.

٢ - از اين نسب اعتبارى حكما به اضافه اشراقى تعبير نموده اند و چون اين فيض نفس تدلى حقست و حقيقتى غير نفس ظهور حق ندارد بآن نسبت اعتبارى اطلاق کرده اند از آن باب كه از خود تحققى ندارد، نه آنكه اين وجود كه محقق كليه حقايق و منشأ تحقق جميع واقعيّات و مبدأ

وفى الوجود العينى^٣ هو الوجود العام ، فلا تدافع . لكن يبقى الكلام فى ان هذا الوجود العام ماذا واى معنى اريد بالاطلاق والعموم هنا ؟ وهم قد ذكروا : ان اطلاقه وعمومه ليس كاطلاق الطبائع الكلية ولا خصوصه كخصوص الاشخاص المندرجة تحت تلك الطبائع فاما ان يكون اطلاقه وعمومه كاطلاق المادة العقلية ، او كاطلاق الهيولى على ما فصلنا سابقاً ، فلا يكون هو حينئذ بنفسه موجوداً بوجود عينى^٤ يترتب عليه الآثار الخارجية ، والحال ان كلامهم فى الصادر الاول الذى يكون كذلك هذا خلف . واما ان يكون معنى الاطلاق كنحو الاطلاق^٥ الذى فى الصورة الواحدة الشخصية حيث تترأى فى مرابا شتى وتتمثل فى اذهان لا تحصى ، وامثال هذه فمع قطع النظر عن انّه يكون حينئذ مشخصاً فى الواقع لا عاماً ومطلقاً ، وان لم يكن تشخيصه كتشخيص الاشخاص المندرجة تحت الطبائع الكلية ، اذ الوجود ليس له ماهية ، لا كلية ولا جزئية يرد ان اعتبار هذا الوجود العام بهذا المعنى لاي شىء ، فان كان اعتباره لاجل ان يكون الاعيان الثابتة باعتبار انتسابها الى هذا الوجود موجودة بوجود عينى^٦ ، فهذا باطل ، اما اولاً ، فلا يتناهى على القول بالاعيان الثابتة وانتزاعية معنى الوجود وكونه^٧ بالانتساب ، وقد ذكرنا سابقاً بطلان ذلك .

وامّا ثانياً ، فلان هذا مخالف لما ذكروه انفسهم حيث ذكروا : ان الاعيان الثابتة باعتبار انتسابها الى الوجود انحق الذى هو عين ذات الواجب تعالى تصير موجودات ، لا باعتبار انتسابها الى الوجود الذى هو الصادر الاول ؛ وان كان اعتباره لاجل شىء آخر

→

ظهور هر ذى اثر است وبالأخره حقيقة الحقائق است ، ازامور اعتبارى ومعقولات ثانوى باصطلاح حكما باشد نعوذ بالله من التفوه به ويجب على كل طالب ان ينظر بهذه الكلمات بنظر التحقيق والتعمق لئلا يضل^٨ او ينسب الضلال الى ادلاء الحقائق لآته عين الضلال .

١ - اطلاق اين فيض عام ، اطلاق خارجى است كه عين تحقق ومبدئيت اثرست واز باب شمول خارجى آن نسبت بكل شىء لآته رحمة واسعة الهيئه وانه مأل كل شىء ، ولآته النور المنور لكل ظلمة وسع كل شىء رحمة علماً وقدرة^٩ واين وجود منبسط عين ولايت كليه علويه است ولذا قيل فى حق الامام الأعظم سيد الأحرار حسين بن على : يا رحمة الله الواسعة .

٢ - تحقق الأعيان وظهورها بالوجود بحيث كان التحقيق للوجود بالذات وللأعيان بالعرض ، لم يقم على صحتها دليل وبرهان ولذا صرخوا : بان الأعيان ما شمت رائحة الوجود ، لا قبله ولا بعد ولا تشم^{١٠} ابداً .

لا نفهمه ولا نفهمه^١.

وبالجملة سلّمنا اننا لا نفهم معنى الاطلاق فى هذا الوجود كما ذكروه من ان اطلاقه على نهج يعرفه العارفون ويسمونه النفس الرحمانى ، لكن لا نفهم ايضاً ان اعتباره لاي حاجة ولاى شىء ، والحال انهم قد ذكروا ، ان للوجود مراتب ثلاثة :

الوجود الحق ، وهو ذاتى تعالى .

الوجود المطلق ، وهو فعله .

والوجود المقيد ، وهو اثره .

وظاهر ان الوجود المقيد هو الوجود الخاص المعروض للماهية .

فان قلت : المراد بالوجود المطلق هو الوجود الاصيل انصار عن المبدأ الاول وهو المعروض للماهية والوجود المقيد هو نفس الماهية العارضة له كما يشعر به كلام القائل الذى نقلت كلامه .

قلت : سلّمنا ذلك ، لكن عباراتهم ولا سيما عبارة القائل الاول لا تساعد ، لان الصادر الاول على هذا التقدير وجود خاص معروض لماهية من الماهيات ، او وجودات خاصة معروضات للماهيات ، لا وجود مطلق فائض سار على كل اعيان الموجودات ، كما يشعر به عباراتهم ، وكذلك الماهية ليست هى الوجود المقيد ، بل هى القيد نفسه ، فالوجود المقيد هو الوجود المعروض للماهية ، لا الماهية نفسها .

فان قلت : يمكن ان يراد بالوجود المطلق هنا الوجود الذى هو معروض لماهية كلية عامّة كما هيّة الجوهر ومفهومه المستتبع لوجود معروض لماهية كلية اخرى كما هيّة مطلق العرض ومفهومه ، وهذا الوجود العام بهذا المعنى ليس مطلقاً كاطلاق الطبايع الكلية ، ولا متشخصاً كتشخص الاشخاص المندرجة تحت الطبايع ، اذ ليس له ماهية ، لا كلية ولا جزئية . وكذلك هذا الوجود مقدم على الوجودات الخاصة التى هى معروضات

٢ - مؤلف علامه تضلّح لازم را در فهم كلمات عرفا ندارد وتعقّل نفرموده است اين كلام ملكوتى را كه منشأ ظهور اعيان در علم فيض ومنشأ تحقق خارجى اعيان فيض مقدس است وفيض مقدس ظهور وصور وفيض اقدس بطون ومعناى آتست وبناءاً على التوحيد الوجودى ليس فى الدار غيره ديّار وغيره عبارة عن ظهوره يا من هو للقلوب مغناطيس الوجود المعروض للماهية هو الوجود المطلق وبالعروض يصير مقيد . فافهم .

لماهيات خاصة ، كما هيّة العقل الاول، مثلاً؛ مثل تقدّم طبيعة الجوهر ومفهومه على العقل الذى هو فرد منه، ولذا صار حياة العالم ومقدماً على كل اجزائه وصادراً اول .
 فنقول : يرد عليه ، أنّا وان سلّمنا ذلك، لكن هذا الوجود العام بهذا المعنى اثر الوجود الحق لا فعله ، كالوجودات الخاصّة ، الا ان يكون اطلاق الفعل عليه بمعنى الاثر مجازاً ، وهذا ايضاً كما ترى ، لأن كلامهم بظاهره مبنى على الفرق بين الفعل والاثر فى هذا المقام فتدبّر .

فان قلت : يمكن ان يراد بالوجود المطلق المعنى المصدري ، اى اليجاد والافاضة الذى باعتباره يكون الآثار ، وهى الوجودات الخاصة حاصلة فى الأعيان ، وذلك اليجاد يتعلّق بكل وجود وموجود، فلذا صار عاماً ومطلقاً وفعلًا ، لكن تسمية اليجاد بالوجود مجاز .

قلت : يرد على هذا، ان الوجود المطلق بهذا المعنى لا يكون اول صادر عيني ، بل اليجاد هو كالتنسبة العقلية التى هى اول صادر فى الشهود العلمى فى عدم كونه عيناً من الأعيان الخارجيّة .

اللهم الا ان يصطلح احد ويسمّيه اول صادر فى الوجود العيني ، او يجعله صادراً اول واسطة بين الشهود العلمى والوجود العيني ، وهذان ايضاً كما ترى .
 وايضاً : يشعر الكلام المنقول آنفاً ، بان الصادر الاول فى الوجود العيني يجوز ان يكون اكثر من واحد ، وكذا يمكن ان لا يكون صدور الموجودات بالوجود العيني على ترتيب عند الصوفيّة ، وهذان مخالفان للنقل ، فتأمل .

وكذا يشعر هذا الكلام بان الأعيان الثابتة وهى الماهيات كان لها فى حد ذاتها ثبوت، ثم انبسط الوجود عليها ، فصارت تلك الأعيان قوابل ، ثم انبسط لاجادها فى العين انبساطاً آخر ، فصارت موجودات عينيّة ، فالأعيان الثابتة باعتبار كونها قوابل وكذا باعتبار كونها موجودات عينيّة مجعولات ، وباعتبار انفسها ليست بمجعولة وهذا كلام

١ - ولكن الفرق بينهما اعتبارى فارجع الى ما حرّرنا فى المقدمة التى كتبنا على الرسالة .

٢ - وفى النقل ورد : اول ما خلق الله نوري وفى الكتاب ورد : وما امرنا الا واحدة . يجب

ان يعلم أنّه لا منافات بين قولهم : الصادر الاول هو النفس الرحمانى ، لأنّه صادر خارجى عن الحق وقولهم : اول القابل لهذا النور العقل فى مقام التسطير وان العقل اول صادر باعتبار ولكن فى مقام الترقيم لا مطلقاً ، لأنهم قالوا بالملائكة المهيّمة .

لا افهمه ، لان الماهية من حيث هي هي ليست الا هي ، ولا ثبوت لها اصلاً في حد ذاتها وايضاً: يشعر هذا الكلام المنقول بالقول بانبساط الوجود وتجليه على الموجودات بنحو يوهم المفاسد التي ذكرناها فسي نقل قول هؤلاء الطائفة فسي تجلي الوجود سابقاً . فتنبه .

ومن العجائب ان القائل الاول الذي نقلنا كلامه سابقاً ، قال في تقسيم مراتب الوجود: ان المصادر الاول هو الوجود المنبسط العام على ما ذكرنا كلامه سابقاً ثم ذكر هو نفسه في بيان المصادر الاول في المقام الآخر هكذا ، واول فيضه تعالى امر وحداني هو موجود مفارق الوجود والتأثير عن المادة وهو العقل الاول ، وهل هذا الا تناقض^١ .

وكذا لا يظهر الفرق بين انبساط الوجود بالظهور بصور القوابل وانبساطه على القوابل لاجادها في العين ، كما نقلنا كلامهم والفرق مشكل فتدبر .

وبالجملة اننا لا ندعي ، ان لا معنى محصلاً لكلام هذه الطائفة في هذا المقام ، بل نقول : ان هذا الكلام منهم كـ بعض كلماتهم الآخر شيء لا نفهمه وعسى ان يفهمه غيرنا ، فلذا طويناه على غرة ونشرع في بيان كيفية صدور المصادر الاول عن المبدأ الاول ، تعالى شأنه ، على النحو الذي ذهبنا اليه ، وهو موافق لطريق الحكماء والمتكلمين والصوفية باعتبار ، ومخالف باعتبار آخر ، فنقول وبالله التوفيق .

[كيفية صدور المصادر الأول عن الحق على النجوى الذي ذهبنا اليه]

ان العقل لا يستقل في ازيد من ان الواحد الحق الحقيقي لا يصدر عنه اكثر من واحد ، فانه يحكم حكماً صحيحاً ، بان معلول الواحد الحقيقي من جهة وحدته لابد . ان يكون ذاتاً واحدة من حيث هي مجعولة بالذات ، ولا ينافي كثرة الاعتبارات الناشئة بعضها عن بعض وحدة ذلك الواحد الحقيقي اصلاً ، وكذا لا ينافي التركيب والكثرة اعتبارية كانت او حقيقية من حيث هي مجعولة بالعرض وصادرة بالتبع وحدة ذلك المعلوم الصادر المجموع بالذات قطعاً ، فالمصادر الاول عن العلة الاولى الواحدة بالذات لابد . ان يكون ذاتاً

١ - وان القائل ممن جمع بين الكلامين وقال في موارد عديدة ، انه لا منافات بين القولين وان العقل اجمال هذا الفيض العام وهذا الفيض فرقان وتفصيل للعقل الأول .

واحدة من جهة صدورها عنها بالذات وبتوسط تلك الاعتبارات ، سواء كانت ملحوظة مع العلة الاولى او حاصلة في المعلول الاول يجوز ان يصدر الكثرات عن العلة الاولى .
واما ان ذلك الصادر الاول ماذا وى شىء هو وبأى ترتيب صدرت الموجودات بعد الصادر الاول ؟ فهو شىء ليس للعقل فيه حظ ، ونصيب ، بل يكون العقل فيه حائراً وان تفكّر فيه يرجع خائباً خاسراً ، بل ذلك موكول الى اخبار ارباب العصمة واصحاب الوحي صلوات الله تعالى وسلامه عليهم اجمعين .

واذا عرفت هذا فاعلم ، ان ذاته تعالى من حيث ذاته وجود محض بحت وواحد صرف لا تعدد فيه بوجه من الوجوه ، لكنّه تجلّى من حضرة ذاته الى حضرات اسمائه وصفاته على الترتيب الملحوظ عقلاً وعلى نهج يعرفه العارفون ويعلمه الراسخون ولا نجترى على وضع القدم فى معركة الإشارة والبيان فضلاً عن تمهيد قواعد البرهان ، بل لا نقول اكثر من انّه تعالى فى ازل الازال موجود احد حى عالم قادر مريد الى سائر الصفات العليا والاسماء الحسنى بالترتيب الذى يلاحظه العقل .

ونقول ايضاً : هو تعالى عالم اذ لا معلوم وقادر اذ لا مقدور وربّ اذ لا مربوب الى آخر الصفات .

ثمّ لما اراد بارادته الازليّة وعلمه ومصاحته الذاتية ان يكون لتلك الاسماء والصفات مظاهر عينية تفصيليّة ، ومرايا خارجية ومجالى اصلية حقيقيّة ، كما ورد «كنت كنزاً مخفياً ، فاحببت ان اعرف ، فخلقت الخلق كى اعرف» فأفاض اولاً وجوداً خاصاً معروضاً للماهيّة ، اكمل من كل الوجودات الخاصّة ، لكن انقص بمراتب لا تحصى عن الوجود الحق ، بل ليس له ربط معه اصلاً الا بالمعاوليّة ، وذلك الوجود مظهر جامع اجمالاً لجميع الصفات ثبوتيّة كانت او سلبية جماليّة او جلاليّة .

وكما ان العلة الاولى موجود احد حى عالم قادر مريد الى آخر الصفات الثبوتيّة وهذه الصفات عين ذاته تعالى ، وكذا ليس فيه تركيب اصلاً ولا نظير له ولا شبه ولا ندّ ولا شريك الى آخر الصفات السلبية ، ومنشأ هذه ذاته تعالى بذاته ، كذلك لابدّ ان يكون فى المعلول الاول ايضاً اظلال هذه الصفات وفروعها ليكون مناسباً للعلة المفوضة اليه مناسبة هي اقرب من مناسبة سائر الوجودات والموجودات لمبدئه تعالى ، ولابدّ ان يكون هذه الصفات فيه كما أنّها انقص بمراتب لا تحصى عن صفات الحق تعالى اكمل من

صفات سائر امکانات ، لتتم^۱ المناسبة ، وكل^۲ هذه الصفات في المعلول الاول مجعولات بالعرض^۳ وتوابع لجعل وجوده ، بل هي شئون ذاته وفنون وجوده ومرتبة ترتيباً يلحظه العقل ، كما يلحظه في صفات المبدأ الاول تعالى ، والحال انّه ليس في الخارج ولا في الواقع تقدّم وتأخر اصلاً ولا ترتيب قطعاً ، بل في لحاظ العقل وفي مرتبة من مراتب الواقع فقط .

فان شئت قلت : ان المبدأ الاول تعالى شأنه ، بعد صدور الصادر الاول عنه تعالى ، افاض باعتبار تكثّر الاعتبارات الاسماءية والصفاتية التي هي تجليات ذاته تعالى ، معلولاً آخر ، وهكذا نظير ما قالته المتكلمون والصوفية فلا بأس .

وان شئت قلت : ان المبدأ الاول تعالى شأنه بعد صدور الصادر الاول عنه تعالى افاض باعتبار الكثرة المجعولة بالعرض الحاصلة في ذات الصادر الاول معلولاً آخر ، وهكذا نظير ما قالته الحكماء فلا ضير .

وان شئت قلت : بكلا الاعتبارين لتجمع القولين فلا حرج ولا منع جمع . وبالجمله فهذا الصادر الاول كما ذكرنا سابقاً ، هو النور المحمّدي والسر العلوي المتطوّر الى اسرار الائمة المعصومين صلوات الله تعالى وسلامه عليه وعليهم اجمعين ، اعني ارواحهم الطاهرة وانوارهم الشريفة ونفوسهم القدسيّة في مرتبتهم البدويّة ، وفي اول وجودهم العيني ، لكنّهم سلام الله عليهم في مرتبتهم العوديّة الحاصلة لهم باستكمالهم بتصرفهم وتديبرهم في ابدانهم المقدسة المطهّرة المنوّرة ، اكمل واتمّ بمراتب لا تحصى ، ويدلّ على ما ذكرنا شواهد من الاخبار الصحيحة الصريحة كما رود «اول ما خلق الله نوري» ، «ولو لآك لما خلقت الافلاك» ، ونظائر هذا ، وهم عليهم السلام ، القلم الاعلى ، والروح الاعظم ، والعقل الاول ، الى غير ذلك من الاسماء (فتدبّر تعرف) ، فانّا لا نذكر في هذا المقام اكثر من هذا ونحيل تفصيله الى دربتك وفطنتك .

۱- اين صفات اگر عين وجود عقل اولند ، مثل اصل وجود عقل ، مجعول بالذاتند ، چون !بن صفات در وجود خارجي با عقل تغاير ندارند ، لذا قيل : ذات حق علت ذوات اشياء وعلم او علت علوم و اراده او علت ارادات است بالذات نه بالعرض . نعم اگر اين صفات زائد بر عقل باشند و در خارج متأخر الوجود می بودند لكان لكلام وجهاً وان كان فيه مناقشة ، لأن عند بعض ارباب التحقيق لوازم الوجود مجعولات بالذات ، لأن تمعّداً لجعل تابع تعدد الوجود .

واما ان الموجودات بعد المصادر الاول ماذا وبأى ترتيب صدرت ؟ فلا يستقل به عقل
 رام يرد به صريح نقل يطمئن^١ به القلب ، وكلام الله تعالى بعضه يدل^٢ بظاهره على ترتيب
 خاص^٣ ، وآخر على خلافه ، فبعضه هكذا : «والأرض بعد ذلك^٤ دحيها» وبعضه هكذا
 «ثم^٥ استوى^٦ الى السَّماء و «ثم^٧ استوى^٨ على العرش» ولو كان فى هذا المقام دليل
 قاطع عقلى^٩ او نقل صريح متواتر لأمكن التوجيه بنحو يدل^{١٠} على ترتيب الخاص^{١١} ، واذ
 ليس فى نظرنا هذا فلسنا بصدد التوجيه والتأويل ، وما يعرف توجيهه الا المبدأ الاول
 تعالى شأنه ، والا مصادر الاول : «وما يعلم تأويله^{١٢} الا الله والراسخون فى العلم» واذا
 انتهى الكلام الى هذا المقام وبقي بعد خبايا المرام فى زوايا الكلام ، فلنصرف عنان البيان
 الى صوب المقصد الآخر والله ولى العصمة والتوفيق ، وبيده ازمة التحقيق .

الفصل الثالث

فى توحيد الواجب تعالى واحديته وواحديته

اعلم ان هذا المطلب الأعلى والمقصد الأسنى ، هو المدة القصوى والعروة الوثقى ،
 ومنتهى درجات الكاملين ، واقصى مراتب السَّائِكِينَ ، وغاية منى المتعطِّشِينَ الى رحيق
 التحقيق ، ونهاية آمال المشتاقين الى الوصول الى سواء الطريق ، لكن درك هذه المطالب
 العالية والمدارك المتعالية يحتاج بعد القوة القدسيَّة والافاضات الربانيَّة والتَّوفِيقَات
 السَّبَّحانيَّة، الى اسباب كثيرة عديدة، مثل الدربة والعادة والفطنة والوقادة والاستعداد
 الخاص والتحلّى بحلية المتّقين والخواص وحفظ آداب الشريعة والاعتصام بجبل السّنة
 ورياضات شاقة ومجاهدات صعبة وموت ارادى والتنزه عن زخارف العالم الدسبوى
 والتوجه التام^١ الى جناب الحق تعالّى والوصول الى المراتب العليا والتخلّى عن رسوم
 العادات والطهارة عن دنس الطبيعة والشهوات وقمع الهواجس النفسانيَّة وقلع الملكات
 الشيطانيَّة .

وكيف ترى ليلى، بعين ترى بها ، سواها ، وما طهرتها بالمدامع

وغير ذلك من الأسباب رزقنا الله تعالى واياكم الوصول اليها بفضله وكرمه .

١ - ٢ - س ٤١ ، ي ١٠ .

٣ - ٤ - س ٣ ، ي ٥ .

١ - س ٧٩ ، ي ٣٠ .

٢ - س ٢٥ ، ي ٦٠ .

ومع ذلك نكل ما قيل اويقال في هذا المقام على سبيل العبارة اويكتلّم فيه ولو على سبيل الاشارة ، لم يزد اكثره لهذا المطلوب الا خفاءً وللقائل الا العمى ، ولم يورث المستمع الا طرداً وبعداً ، فلذا وقع بعضهم في ورطة الزندقة والاحاد ، وبعضهم تردى في مهوى الكفر والحلول والاتحاد ، اعاذنا الله تعالى وايّاكم من هذه الهلكات ، فانّهم لم يأخذوا الكلام من مأخذه ، ولم يشربوا ماء الحياة من منهل ومشربه .

وامانحن فلانبالى لارشادالمسترشدين انشبر الى هذا المقام اشارة خفية بهتدى بضوءها من وفق للاهتمام ، ويقتدى بتبشّج اسفارها من تيسّر للاقتداء «ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا» .

فنقول: انّك قد علمت مما ذكرنا في المقدمة والفصلين التأليين لها ، ان الوجود الذي هو مناط الوجوديّة ليس امراً انتزاعياً بديهياً التصور كما يقولون ، بل هو امر اصيل مجهول الكنه ومحقق الحقائق وان عين ذاته تعالى هو الوجود الحق الكامل من كل الوجوه المطلق المعرّى عن شائبة الارتباط بالماهية التي هي اماراة النقصان ، بل هو موجود بذاته ووجود بحث صرف غنيّ من جميع الجهات ووجود تام وفوق التمام ، وكذا صفاته تعالى عين ذلك الوجود وانحاء تجلّياته وفوق ما يقول القائلون .

وان الجعل والايجاد يتعلّق اولاً بالوجود بالذات وثانياً بالماهية بالعرض ، وان مبدعاته ومكوّناته تعالى ، هي الوجودات الخاصة التي هي فاقرة بذواتها ، ومستتبعة لماهياتها التي هي امارات الفقدان والنقصان ، والوجودات الخاصة من حيث سنخ ذواتها مناسبة لوجود مبدعها الحيّ القيّوم بذاتها ومن حيث نقصاناتها واستتبعاتها لماهياتها مباينة له ، وهذه الوجودات كما انّها وجودات ، كذلك هي موجودات ، فالوجودات بحسب اصلها واحدة ، وبحسب عوارضها متكثّرة ، وكذلك الموجودات . وكذا الحال في صفات هذه الوجودات ، اذ هي من حيث اصولها وهي صفات الاول تعالى شأنه بل ذاته واحدة وبحسب حالاتها ونشأتها متكثّرة وهي من حيث كونها وجه الحق وكونها واحدة موجودة باقية ومن حيث كونها وجوه انفسها وكونها متكثّرة هالكة زائلة وبالجهة الاولى مناسبة لمفيضها ومبدعها ، وبالجهة الثانية مباينة له . فالوجود وكذا الموجود واحد باعتبار متكثّر باعتبار آخر فافهم ، فانّه دقيق ومع دقّته فنحن غير مأذونين في الكلام في هذا المقام بازيد من هذا ، لانّ الازيد منه موجب للزلل والضلال عن وسط الطريق ،

وينبغى ان تسعى فى تصفية مرآة باطنك، لئلا يكون لك فى هذا مريّة وتعتقد ، ان ليس وراء عبّادان قرية .

[بيان معنى التوحيد وانه منقسم على قسمين اولاً]

واذا عرفت هذا ، فاعلم ان التوحيد فى الأصل مصدر من باب التفعيل ، ومعناه لغة تصيير شيئين او اكثر شيئاً واحداً وجعلهما متحداً ، وفى الشرع ايضاً معناه كذلك لقوله تعالى : «اجعل الآلهة الهاً^١ واحداً ان هذا لشيء عجاب» .

وما ورد فى بعض الروايات ان التوحيد الاقرار بالوحدة يؤول الى ما ذكر ايضاً ، وهذا التصير قد يكون حقيقياً ويتعلق بالفعل والعمل، كجعل شيئين متشخصين واحدين بسيطين ، بحيث يعرضهما صورة نوعيّة اخرى تركيبية واحدة ، وقد يكون «جائزياً» ويتعلّق بالقول والاعتقاد ، كالقول والاعتقاد بان هذين الشيئين متحدان معاً ، وشئ واحد بالذات او بالمفهوم او بالآثر او بالاسم او نحو ذلك ، وكالقول والاعتقاد بان هذه الاشياء المفروضة الكثيرة كلّها منتفية فى الخارج الا واحداً منها ، وكالقول والاعتقاد بان^٢ هذا الشئ الذى فرضت فيه الكثرة ليس فيه كثرة اصلاً ولا تركيب قطعاً .

وبعبارة اخرى : قد يكون التوحيد وهو جعل شيئين او اكثر شيئاً واحداً علمياً ، وقد يكون عملياً ، وقد يكون بالجمع بينهما ، فالعلمى^٣ كجعل اشخاص كثيرة واصناف عديدة نوعاً واحداً ، وكجعل الانواع المتعدّد جنساً واحداً ، وهكذا الى جنس الاجناس ، وجعل الاجناس العالية حقيقة واحدة باعتبار .

والعلمى^٤ كجعل الادوية الكثيرة معجوناً واحداً وهكذا .

وتوحيد الله تعالى كما نطق به الشرع الشريف قسماً : الوهى^٥ ، يدل^٦ عليه كلمة التوحيد وسورة الاخلاص وسائر الآيات .

ووجودى^٧ ، يدل^٨ عليه قوله تعالى : «كل من عليها فان، ويبقى وجه ربك ذو الجلال^٩ والإكرام» وقوله تعالى : «كل شئ هالك الا وجهه، له الحكم واليه^{١٠} ترجعون» .

والتوحيد الالوهى يترتب على ظاهر القول به حيقن الدماء وحفظ الأموال كما ورد : «اميرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله» و يترتب على القول به مع الاعتقاد

١ - س ٣٨ ، ي ٤ .

٣ - س ٢٨ ، ي ٨٨ .

٢ - س ٥٥ ، ي ٢٦ .

بمضمونه الفوز بدخول الجنان والنَّجاة عن الخاود في النيران ، وهو اصل الايمان ، وعبرة عن اثبات اله واحد وعبادته ، ونفى الشريك عنه تعالى .

وبازائه الشرك الجلى كما هو ديدن عبدة الأصنام والآوثان . ولما كان التوحيد بهذا المعنى جلياً وظاهراً ، كان مقابله ايضاً جلياً ، فلذا سُمي بالشرك الجلى .
واما التوحيد الوجودى ، فيترتب عليه سعادة الدارين وفلاح النشأتين ، ومقابله الشرك الخفى ، كما قال تعالى : «وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون» وقال صلى الله عليه وآله : «دبيب الشرك فى امتى اخفى من دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء ، فى الالية الظلماء» وهذا التوحيد لما كان خفياً ، كان مقابله ايضاً خفياً ، فلنشرع فى تحقيق معنى كل من التوحيدين وتفصيلهما وبيان كل منهما ومراتبهما فى باب عليحدة .

[فى بيان التوحيد الالوهى ومنعلقه على ما حققه اهل الحكمة]

فنقول وبالله التوفيق اما التوحيد الالوهى ، فهو يتعلق بالقول والاعتقاد ، ولا دخل للعمل فى حصول اصل معناه ، وهو شهادة «ان لا اله الا الله ، وحده لا شريك له ، الهأ واحداً احدأ صمداً فردأ حياً قيوماً دائماً ابداً ، لم يتَّخذ صاحبةً ولا ولدأ» اعنى اثبات اله واحد واجب الوجود بالذات والصفات كامل من جميع الجهات غنى من كل الاعتبارات احد لا تركيب فيه اصلاً لا خارجياً ولا عقلياً ولا وهمياً حتى من الوجود والماهية والذات والصفات فرد لا شريك له ولا وزير ولا نظير ولا شبه له موصوف بما وصفه به ذاته تعالى وهو كما اثنى نفسه على نفسه وفوق ما يقول القائلون .

وهذا التوحيد ونفى الشريك عنه تعالى يتوقف اولاً على اثبات ذات موصوف بهذه الصفات وعلى التوحيد المتعلق بذاته وصفاته اعنى نفي التركيب عنه تعالى ، ثم نفي الشريك عنه تعالى ، كما ورد عن مولانا ومقتدانا امير المؤمنين ويعسوب الموحدين «عليه السلام» حيث قال : «اول الدين معرفته ، وكمال معرفته التصديق به ، وكمال التصديق توحيده ، وكمال توحيده الاخلاص له ، وكمال الاخلاص له ، نفي الصفات عنه ، بشهادة كل صفة انها غير الموصوف ، وشهادة كل موصوف انه غير الصفة ، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ، ومن قرنه فقد نكاه ، ومن نكاه فقد جزاه ، ومن جزاه فقد جهله...» الى

آخر ما ذكره عليه السلام وكذا نظائر هذا الحديث الشريف .

اما اثبات ذاته فلا يحتاج الى بيان وبرهان ، بل هو برهان كل شىء ، وبه ظهر كل شىء ، وهو محقق كل شىء ومفيضه ، وهو لكمال ظهوره خفى ، ومع كمال خفائه ظاهر . نعم وجود كل شىء دليل عليه ، فان الوجودات الفارقة بذواتها والصفات الناقصة فى كمالاتها ، لابد ان تنتهى الى وجود غنى بالذات من جميع الجهات كامل فى الصفات من كل الاعتبار ، اى الى وجود بحث صرف مطلق بلا تمازجة بوجه ما مع فقد الفعلية والعدم ، ويكون على كل وجه فعلية ووجوداً من حيث الذات والصفات والكمالات ، بمعنى انه تعالى بذاته بلا مدخلية تأثير الغير اصلاً موجود الذات ازلاً وابتداً على الإطلاق ، وكذا موجود العلم والقدرة والارادة وسائر الصفات بالنسبة الى جميع المعلومات والمقدورات والمرادات وسائر متعلقات الصفات فى مرتبة ذاته بذاته على الإطلاق بلا مدخلية لتأثير الغير اصلاً ، فذاته تعالى فى مرتبة انيته موجود لا يمازج وجوده عدم ، وحى لا يخالط حياته فناء ، واحد لا يشوب احديته تركيب ، وصمد لا يعرض صمديته فاقة ، وعالم لا يشوب علمه جهل ، وقادر لا يعترى قدرته عجز ، ومريد لا يمازج ارادته تردد ، وفرد لا يشوب فردانيته مشابهة ولا مشاركة الى غير ذلك من الصفات الكمالية ، بخلاف ذوات الممكنات ووجوداتهم وصفاتهم ، اذ هى ممازجات مع الأعدام والبطلان ، ومتشابكات مع النقصان والفقدان ، فهذه محتاجة ، والمحتاج لابد وان يكون له محتاج اليه بارتباطه له ، يكون له فعلية وقيام وبقاء وقوام «سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم ، حتى يتبين لهم انه الحق ، اولم يكف بربك انه على كل شىء شهيد» وهذا القدر من التنبيه والتلميح كاف فى تنبيه العاقل اللبيب على الإجمال ، الى اثبات ذاته تعالى ، وكذا الى اثبات صفاته التى هى عين ذاته ، فلذا نكتفى بهذا المقدار ، فان العاقل يكفيه الإشارة ، والجاهل الغافل لا يفيد الف عبارة . ولتفصيل الكلام مقام آخر ابسط من هذا ، لا يليق بهذه الرسالة .

واما بيان التوحيد المتعلق بذاته وصفاته ، اعنى نفى التركيب عن ذاته وصفاته ، فلما مر فى الفصول السابقة فى بيان ان وجوده تعالى عين ذاته ، وكذا صفاته ، ولا تركيب فيه اصلاً ، فلذا لا نعيد ذكره .

[بیان التوحید الألوهی علی ما حققه اهل التحقيق]

واما بیان التوحید الألوهی الذی هو مقصود هذا الباب ، اعنی نفی الشریک عنه تعالیٰ علی الإجمال ، فلأنه قد ظهر من الفصول السابقة ، ان حقيقة الواجب تعالیٰ وذاته هو الوجود المطلق المتشخص بذاته المتعین فی حد نفسه ، ولا يمكن ان يتوهم فی الوجود المطلق تعدد وتکثر من غیر ان يعتبر فيه تقيد وتعین ، فکل ما يشاهد او يتخیل او يتعقل او يفرض من المتعدد ، فهو الوجود المقيد لا المطلق . نعم يقابله العدم ، وهو ليس بشيء ، فليس له تعالیٰ شریک ولا نظیر ولا شبه ولا ند .

وان اشتهيت بیان هذا المطلب بوجه تفصیلی فاستمع لما يتلىٰ عایک من المقال ، وما التوفیق الا بالله الماک المتعال .

فنقول : ان توضیح ذلك حق الايضاح يستدعی تمهید مقدمتين :

احديهما - ان تعلم ، ان کل حقيقة کلیة واحدة ومفهوم عام کلی واحد بالذات ، اذا تعدد افراده - فان كانت تلك الحقيقة الکلیة المشتركة حقيقة جنسیة - فيحتاج فی تعدد افرادها وانواعها الى مميزات هی الفصول ، وان كانت حقيقة نوعیة ، فيحتاج فی ذاك التعدد ، الى تعدد افرادها الى مميزات هی الشخصات ، وتلك الفصول والشخصات لابد . وان تكون ممتازة بعضها عن بعض اما بانفسها ، اوراجعة الى اشياء هی ممتازة بانفسها ، كال تقدم والتأخر باقسامهما الممتازة بانفسها ، وكانحاء الوجودات التي هی ممتازة بعضها عن بعض باعتبار انفسها او نحو ذلك .

وان كانت تلك الحقيقة المشتركة عرضیة لأفرادها ، ومتعددة افرادها ، فقد يجوز ان يكون تعدد افرادها باعتبار مميزات هی الفصول او الشخصات ، وقد يجوز فی نظر العقل ان يكون تعدد افرادها وتمایزها باعتبار نفس تلك الأفراد وذواتها كما عرفت من اقاويلنا فيما سبق ان مابه الاشتراك العرضی لا يستلزم مابه الاشتراك الذاتی ، فالعقل لا یأبى عن ان يكون ذلك المشترك العرضی منتزعا من ذاتین بسیطتين متباينتين من کل الوجوه غیر مشترکتین فی ذاتی اصلا ممتازتين بذاتهما ومتمیزتين باعتبار انفسهما لا باعتبار شيء آخر لا فصل ولا مشخص ويكونان فردین لذلك المشترك العرضی باعتبار عروضة اهما وانتزاعه منهما وصدقه عليهما .

واما اذا كانت تلك الحقيقة الواحدة لا کلیة ولا جزئیة ، اذ الکلیة والجزئیة تكون فی ذوات الماهیات وحيث لا تكون ماهية اصلا فلان تكون کلیة ولا جزئیة بل تكون تلك الحقيقة

واحدة وحدة ذاتية متعينة بذاتها متشخصة بنفسها مطلقة اطلاقاً لا ينافى وحدتها بل يكون كمال وحدتها وعين وحدتها، فتلك الحقيقة حيث تستدعى بذاتها تشخصها وتعينها، فلا يمكن ان يفرض فيها تعدد وتكثر، اذ او فرض فيها ذلك، لكان شىء واحد باعتبار واحد غير نفسه، وكان الواحد من حيث وحدته الذاتية متعدداً من حيث التعدد الذاتى ومتكثراً كذلك، وهذا محال حيث لا يعلم ان الشىء الواحد اهو واحد او متعدد متكثراً؟ وكذلك اهو عين نفسه او غيرها؟ فكما ان المفروض هنا محال فذلك الفرض فى بادى الرأى واول النظر محال .

والمقدمة الثانية ان تعام، انه كما ان للوجود معنيين: احدهما، عرض انتزاعى وهو الوجود بمعنى الكون المصدري، وثانيهما، امر اصيل، وهو مناط الوجودية ومنشأها، وهو عين ذاته تعالى عينية حقيقية، كما ان الاول زائد عليه تعالى زيادة ذهنية، كذلك للوجوب الذى هو تأكيد الوجود ولزومه معيان:

احدهما - عرض انتزاعى هو كيفية نسبة الوجود الى الذات او الماهية مطلقاً، وثانيهما، امر اصيل هو مناط تأكيد الوجود ومنشأ لزومه^١ وامتناع انفكاكه بذاته ان كان وجوباً ذاتياً من غير مدخلية تأثير الغير فيه اصلاً، وهذا المعنى ايضاً عين ذاته تعالى عينية حقيقية، كما ان الاول زائد عليه زيادة عقلية، والمعنى الثانى كما انه عين ذاته كذلك هو عين وجوده الذى هو عين ذاته تعالى، فوجوب الوجود بذاته عينه تعالى كالوجود، وكما ان الوجود المطابق حقيقة واحدة وحدة ذاتية لا كلية ولا جزئية وهو مع ذلك متشخص بذاته متعين بنفسه، كذلك الوجوب وجوب الوجود حقيقة واحدة متعينة بذاتها متشخصة باعتبار نفسها .

وبعد تمهيد تينك المقدمتين نقول: لو فرض فارض - والعياذ بالله -، تعدد واجب الوجود، يلزمه ان لا يكون ما فرضه متعدداً - متعدداً، لانا سلمنا ان وجوب الوجود ليس معنى جنسياً او نوعياً حتى يلزم من تعدد افراده تركب افراده من جنس وفصل او من منوع ومشخص، لكن ليس هو ايضاً معنى عرضياً مشتركاً بين ذينك الفردين المفروضين اللذين هما بسيطان من جميع الوجوه، بل وجوب الوجود كما عرفت آنفاً هو

١ - فان الوجود الحقيقى وهو يدل على الوجوب الذاتى، اذ المقابل غير قابل للمقابل، فالبياض لا يقبل السواد وبالعكس، وكذا الوجود لا يقبل العدم، وكل حقيقة يمتنع عليها العدم، فهو الواجب بالذات، فذاته بعنوان الوجود دللت على ذاته بعنوان الوجوب - من نوع . . . -

حقيقة واحدة غير مشتركة اصلاً ، بل متشخصّة بذاتها وتعيّنها مقتضى ذاتها، فهى من حيث ذاتها لا تقتضى الا تشخصاً خاصاً وتعيّناً واحداً ، ففرض التعدد فى بادية الرأى محال فضلاً عن المفروض ، فلو فرض متعدّداً - وان بالغ الفارض فى الاستقصاء فى فرضه والتدقيق فى نظره - فلا يكون متعدّداً ، لأنّه من اجلى البديهيات ، ان الواحد من حيث وحدته ليس بمتعدّد ، والمتعدّد من حيث تعدّده ليس بواحد . وقصارى ما يمكن ان يكون للفارض ان يفرضه ان يفرض على ذلك التقدير المحال شيئاً ثالثاً بملاحظة ذلك الثالث يمكن للفارض ان يفرض التعدد فى ذلك الأمر الواحد، لان المفروض انّ ذينك الفردين الواجبين بالذات متساويان من كلّ الوجوه فى الذات والصفات والأفعال وفى الوحدة الذاتية وفى عينيّة الوجود ووجوب الوجود لذاتيهما وفى البساطة وفى التركيب عنهما وغير ذلك ، فباى شىء يمتازان ، حتى يمكن فرض التعدّد ويتخيّل التكثّر ، فلا بدّ ان يفرض شىء ثالث بملاحظة فرضه ومداخلته يمكن فرض التعدّد ، اما بان يفرض ان احدا الواجبين المذكورين المفروضين واجد لذلك الثالث والاخر منهما فاقد له، واما بان احدا الواجبين له نسبة خاصة الى ذلك الثالث، وليست تلك النسبة الآخر او نحو ذلك ، ومع قطع النظر عن ان وجدان ذلك الثالث وكذا تلك النسبة الخاصّة ان كان صفة كمال، فالواجب الآخر الفاقد له، وكذا ليست له تلك النسبة ليست له تلك الصفة الكمالية، فلا يكون واجب الوجود من كل الوجوه ، هذا خالف .

وان لم يكن صفة كمال ، فوجدانه نقص ، فالواجد له لا يكون واجب الوجود، وكذلك تلك النسبة ان كانت نسبة العقلية او المعنوية او غير ذلك من نسبة الموازنة والمحاذاة والمشاكلة والمجانسة والمماثلة وامثالها ، فيلزم مفساد اخرى وشناعات شتى ، يطول بذكرها هذه الرسالة ، فلذا نذكرها ونحيلها الى الفطنة الذكيّة .

[فى الاشارة الى دفع شبهة ابن كمثونة]

نقول : سألنا : ان فرض ذلك الثالث بمجرّد حصول التعدد وليس لشيء آخر وراء هذا ، لكن لما كان هذان الفردين من واجب الوجود لا بدّ وان يكونا ممتازين احدهما عن الآخر فى حدّ ذاتهما وفى مرتبة حقيقتهما ، والمفروض ان امتيازهما بملاحظة ذلك الثالث، فلا بدّ ان يكون ذلك الثالث ايضاً^١ فى مرتبة ذاتهما موجوداً ، فلا يكون متأخراً

١ - ولا يمكن ان يقال ان امتياز الثالث عن احدا الواجبين بملاحظة الواجب الآخر وكذا عن

عنهما ولا معلولاً لهما، فيكون هو ايضاً واجب الوجود مثلهما ، ولا بد ان يكون هو ايضاً ممتازاً عنهما ، حتى يمكن ان يكون ثالثاً بينهما ، والمفروض ان الامتياز يحصل بملاحظة الأمر الآخر ، فلا بد ان يفرض ايضاً امران آخران : احدهما ، بين الأمر الثالث واحد الواجبين ، والآخر ، بينه وبين الواجب الآخر، فيكون واجب الوجود خمسة ، وهكذا الى مالا نهاية له، وهذا محال اشنع من كل محال ، وعلى هذا لا يكون لورود الشبهة المشهورة المنسوبة الى ابن كمونة مجال . فتأمل حق التأمل فى هذا المقال ، لكى يظهر لك جلية الحال والاستعانة من الله الملك المتعال .

[حلّ حديث الفرجة والتحقيق فى كلام الامام السابق جعفر الصادق]

ومن هذا التقرير التام يظهر سرّ كلام الامام الهمام التمام ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق، عليه وعلى آبائه الطاهرين وعلى ذريّته المعصومين الف تحية وسلام، كما رواه فى الكافى عن «هشام بن الحكم» فى حديث «الزندق» الذى اتاه عليه السلام، حيث قال عليه السلام : «ثمّ يلزمك ان ادعيت اثنين ، فرجة ما بينهما ، حتى يكونا اثنين، فصارت الفرجة ثالثاً بينهما قديماً معهما ، فيلزمك ثلاثة ، فان ادعيت ثلاثة ، لزمك ما قلت فى الاثنين حتى يكون بينهم فرجة ، فيكونوا خمسة ، ثمّ تنهاى فى العدد الى مالا نهاية له فى الكثرة» انتهى .

والمراد بالفرجة هو ذلك الثالث الذى ذكرناه ، فاحمل كلام الامام، عليه السلام، على التّقرير الذى قرّرناه ، ولا تصغ الى ما ذكره الاقوام ، بل اكثر العلماء الاعلام فى شرح هذا الكلام، حيث حمّله بعضهم على الدليل المشهور الذى ذكره القوم فى اثبات توحيده تعالى شأنه ، وقال :

ان المراد بالفرجة فى الحديث الشريف هو ما به الامتياز .

[نقل كلام بعض الأفاضل فى معنى حديث الفرجة]

وحاصل الدليل : أنّه او تعدّد واجب الوجود فيكون مفهوم وجوب الوجود مشتركاً بين كلا الفردين ، فان كان هذا المفهوم جنساً لهما ، فلا بدّ . وان يكون كل من الفردين

→

الآخر بملاحظة الاول لان هذا يستلزم الدور المحال فانه كان امتياز الواجبين عن انفسهما بملاحظة ذلك الثالث فتدبّر . منه .

ممتازاً عن الآخر بفصل مميّز ، وان كان نوعاً لهما ، فلا بدّ ان يمتاز بعوارض مشخصّة ، فيلزم التركيب في ذات كلّ من الفردين من مابه الاشتراك ومابه الامتياز ، اعنى التركيب من الجنس والفصل ، او من النوع والمشخص ، هذا خلف .

ويرد عليه اولاً ما اورده ابن كمونة في شبهة المشهورة انّه : لم لا يجوز ان يكون مفهوم وجوب الوجود مفهوماً عرضياً مشتركاً بين ذينك الفردين ، منتزعاً من ذات كلا الفردين زائداً عليهما زيادة ذهنيّة ، ويكون ذاك الفردان بسيطين من كل الوجوه ، ممتازين بذاتيهما ، متباينين بانفسهما ، ويكون مابه الامتياز بينهما ذاتاهما بذاتيهما ، لا امر آخر فصل او مشخص ، ولا يكون بينهما قدر مشترك ذاتي حتى يلزم التركيب ؟ وثانياً ، انّه اذا كان المراد بالفرجة هو مابه الامتياز ، فيكون واجب الوجود اربعة على تقدير فرض التعدد لا ثلاثة ، كما هو مذكور في الحديث الشريف ، لأنّ لكل منهما مميّزاً عليحدة .

فان قامت : نعم المميّز بينهما اثنان ، لكن لا يكون الواجب اربعة بل ثلاثة : احدها ، مابه الاشتراك ، والاخران مابه الامتياز لكلّ منهما ، فان مابه الاشتراك وان كان باعتبار « حصه متعدداً ، لكنّه باعتبار ذاته واحد ، فحصل ثلاثة امور لا اربعة . قلت : سلمنا ذلك ، لكنّه يبايه كلام الامام ، عليه السلام ، حيث ذكر فيه لفظ الفرجة ، اذ المتبادر منها كما اعترف به ذلك القائل ايضاً هو مابه الامتياز لا مابه الاشتراك .

وايضاً : امتياز مابه الامتياز عن ذات كلا الفردين اللذين هما كالتنوع تحت الجنس او كالشخص تحت النوع وكذا عن ذات مابه الاشتراك وكذا امتياز مابه الاشتراك عن الفردين او عن مابه الامتياز ، لا يلزم ان يكون بمميّز آخر سواه ، بل بذاته ، فعلى اى معنى حملت الفرجة ، لا يلزم ان يتحقّق امران آخران ، حتى يلزم تحقّق خمسة قدماء ، وهكذا الى ما لا نهاية له في الكثرة فتدبر .

[نقل تحقيق بعض الأفاضل في بيان معنى الحديث الشريف]

وحمل بعضهم هذا الحديث الشريف على دليل آخر ، وحاصله : ان كل نوع فان كان تشخيصه مقتضى ذاته او بامر لازم لذاته ، فيكون ذلك النوع منحصراً في شخص واحد ، وان كان تشخيصه بامور اخر سوى هذه ، فان كان مادياً ، فيكون اشخاصه متكثّرة بحسب تكثّر المواد ، وان لم يكن مادياً ، فلا ينحصر في حدّ معيّن ، بل يكون غير متناهية ، وحقيقة واجب الوجود لو كان متكثّراً فلا يكون مما يكون تشخيصه بذاته او

بامر لازم لذاته ، والا ، لما كان متكثراً هذا خلف ، ولا يكون ايضاً تكثراً باعتبار تكثّر
انمواد ، اذ لا مادة لواجب الوجود ، وهو منزه عن المواد التي هي امارات الشقصان
وعلامات القوة وفقد الفعلية ، فلو تكثّر ، فيكون افراده غير متناهية ، وهذا باطل بالضرورة .
ويرد عليه : انا سألنا ذلك ، لكنّه لا يلزم ان يكون حصول غير المتناهي من الافراد
على التركيب المذكور في الحديث الشريف ، اى بان يكونوا اولاً ثلاثة ، ثم خمسة ، ثم
هكذا الى ما لا نهاية له ، فالحديث الشريف يأبى عن الحمل المذكور ايضاً .

[نقل تحقيق آخر فى بيان معنى الحديث وتزييف كلامه]

وقال بعضهم فى شرح هذا الحديث : انه لو تكثّر وتعدّد واجب الوجود وكانا مثلاً
اثنين ، فكما انهما موجودان ، كذلك مجموعهما من حيث المجموع ايضاً موجود آخر
لبدن ان يمتاز عن كل منهما بشيئين آخرين : احدهما - مميّز ذلك المجموع عن احدهما ،
والآخر مميّزه عن الآخر ، فيكون خمسة ، وهكذا الى ما لا نهاية له ، وهذا باطل كما لا يخفى .
ويرد عليه اولاً : ان المجموع من حيث المجموع ليس فرجة بين الواجبين المفروضين ،
لانّ الفرجة بمعنى مابه الامتياز بين الشيئين ، كما هو معنى الفرجة بين اجزاء الثلاثة
المفروضة ثانياً التى يكون تلك الثلاثة باعتبارها خمسة ، ولو سامحنا عن ذلك فنقول :
فلا يكون الفرجة حينئذ بين الإثنين وبين الثلاثة بمعنى واحد ، فلا يكون الكلام على نسق
واحد .

وثانياً ، انّه لا يلزم ان يكون امتياز المجموع الحاصل من الفردين المفروضين عن نفس
الفردين بمميّز آخر ، بل امتياز عنهما بذاته وبمفهومه كامتياز الفردين عن انفسهما وكذا
عن المجموع .

وايضاً نقول : المجموع المفروض اولاً اعتبارى منشأ اعتباره موجود فى الخارج ،
واما المجموعات الاخر التى بعد المجموع الاول فاعتباريات محضة تنقطع بانقطاع الاعتبار ،
فلا يكون وجود هذه المجموعات ولا لا تنهايتها بحيث يضرّ بشيء فى الواقع ، اذ لو كان
مضراً ، لزم ان لا يتحقّق فى العالم شيان اثنان ، لجريان هذا الدليل فيه بعينه ، هذا
خلف .

فان قلت : بناء هذا الدليل الذى ذكرته فى اثبات توحيده تعالى ونفى الشريك عنه
سبحانه على ان حقيقة وجوب الوجود حقيقة واحدة متشخصة بذاتها متعيّنة بنفسها ،

لا يمكن فرض التعدد فيها، وعلى ان وجوب الوجود عين ذاته تعالى عينية حقيقة، فلو كان ما ذكرته حقاً لما احتاج الى اقامة ادلة اخرى على هذا المطلب كما وردت في الشرع الشريف وذكرها علماء الاسلام ايضاً في كتبهم حيث فرض تعدد الواجب ونفى تعدده بلزوم المفاسد كما قال سبحانه تعالى: «لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا»، وقال ايضاً جل وعلا: «واهل بيوتهم على بعض» ونظائر هذا اكثر من ان يحصى، وكلها مبنية على امكان فرض تعدد الواجب في بادي الرأي المنبئ عن زيادة معنى وجوب الوجود على ذاته تعالى وعلى ابطال المفروض بلزوم تلك المفاسد، لا ان فرض التعدد غير ممكن في بادي الرأي كما ذكرت.

وبعبارة اخرى: الأدلة الواردة في الشرع على التوحيد، مبنية على تسوية وجود الشريك في الأذهان واستحالة وجوده في الأعيان، وما ذكرته مبنى على استحالة وجوده في الأعيان والأذهان معاً، وكم من فرق بين هذا البيان وذاك البيان.

قلت: اقامة دليل على مطلوب لا ينافي اقامة ادلة اخرى على هذا المطلوب وتعيين الطريق غير لازم، وكذا فرض التعدد الذي ذكر في تلك الأدلة لا يلزم ان يكون فرضاً ممكناً في بادي الرأي، ولا ان يكون مبناه على زيادة معنى الوجود ولا وجوب الوجود ولا على جواز فرض اشتراكه بين المتعدد.

وايضاً: الكلمات الواردة في لسان الشرع لا بد وان تكون بحيث يفهمها كل مخاطب مكلف حتى عوام العرب^٣ وسكان البادية، وهم ليسوا ممن يفهمون عينية الوجود ووجوب الوجود بذلك المعنى الذي ذكرناه وبالطريق الذي زبرناه، بل اكثر الخواص ايضاً لا

١ - س ٢١، ي ٢٢٠.

٢ - س ٢٣، ي ٩٣.

٣ - يجب ان يعلم انه لا يجوز التمسك بظواهر الآيات والأحاديث في مقام اثبات الحق او نفي الشريك عنه، وان ما ذكر في المقام في الكتاب والسنة دلائل عقلية قائمة على اثبات التوحيد والحجة في العقائد لا سيما هذه المسألة هو العلم واليقين، لا الظن والتخمين وفي الكتاب آيات باهية عن التمسك بالظن وحملها اهل التحقيق على العقائد. والحق ان الآيات القرآنية متكفلة لبيان حقائق المبدأ والمعاد بالسنة مختلفة بحيث ينتفع منها المبتدى والمتوسط والمنتهى ويستفيض منها الحكيم المحقق المتألف والعارف المتمحقق ولا يصل الى كنهها الا الراغب في العلم وهو الولي الكامل المرشد لطرق الهداية وهو الامام المعصوم ولذا لن يفترقا حتى يردا على النبي المصطفى.

يفهمونه بسهولة. وكذا أيضاً لا يفهمون ان حقيقة وجوب الوجود حقيقة واحدة متشخصة بذاتها لا يمكن فيها فرض التعدد فى بادى الرأى ايضاً، فلذا ورد فى مخاطباتهم ما يترأى فيه جواز فرض التعدد ونفيه بلزوم المفاصد والا لينبغى ان يكون كل ما ورد فى لسان الشرع بحيث يُبنى عن عدم جواز فرض التعدد فى بادى الرأى ايضاً كما ذكرناه، ويدل^١ عليه حديث الفرجة لأنَّه لا يخفى ان التوحيد الذى يكون مبناه على استحالة وجود الشريك فى الأذهان والأعيان معاً اعلى رتبة من التوحيد الذى مبناه على استحالة وجود الشريك فى الأعيان فقط وتجوير تمثله فى الأذهان .

فان قلت : سلّمنا ذلك لكن ما معنى تلك الآية الشريفة التى سمّاها العلماء ببرهان التّمانع اعنى قوله تعالى : «لو كان فيهما آلهة الا الله^١ لفسدنا» وما تفسيرها وتأويلها وتفسير نظائرها الواردة فى هذا المطلب بحيث لا يرد عليه شبهة اصلاً .

قلت : «وما يعلم تأويلها الا الله والّراسخون^٢ فى العلم» وتأويلها ما ذكره الامام الهمام النّظام ابو عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام، فى حديث الزنديق الذى نقلنا بعضه آنفاً حيث قال عليه السلام : «لا يخاو قولك : انّهما اثنان ، من ان يكونا قديمين قويّين ، او يكونا ضعيفين، او يكون احدهما قويّاً ، والاخر ضعيفاً . فان كانا قويّين ، فلم لا يدفع كل واحد منهما صاحبه ويتفرد بالتدبير ؟ وان زعمت : ان احدهما قويٌّ والاخر ضعيف ، ثبت انّّه واحد للمعجز الظاهر فى الثانى .

فان قلت : انّهما اثنان لم يخل من ان يكونا متّفقين من كل جهة ، او مفترقين من كل جهة، فلما راينا الخلق منتظماً والفلك جارياً والتدبير واحداً، والليل والنهار والشمس والقمر دلّ على صحة الأمر والتدبير وايتلاف الأمر على ان المدبّر واحد ...» انتهى .

وهذا الحديث الشريف كما ترى كلام تام^٣ وافٍ بالمقصود والبغية ، صادر عن اهل بيت العصمة والنبوة، وارد من معدن الحكمة والولاية، وهذا الكلام منبع الارشاد والانوار، وجامع الهداية والأسرار ، له ظاهر رشيق انيق حق حقيق بالتصديق، يؤمن به كل مؤمن صدّيق ويُدّعن به كل^٤ كافر زنديق، وله ايضاً باطن عميق تمامه، تحقيق وتدقيق منطو على كلمات كلها حقّة ، بعضها بيّنة بنفسها وبعضها مبينة فى محالّها ، لا يسع الرسالة

بیانها محتوای مقدمات شتى ودلائل كثيرة لا يمكن لا حد انكارها .
 اما بیان ظاهره فیعرفه كل من له ادنى دربة باسالیب الكلام، ويفهمه الخواص والعوام .
 واما تحقیق باطنه فیستدعی ذکر مقدمات :
 منها ، امتناع تخلف المعلول عن علته التامة .
 ومنها ، استحالة ترجیح احد المتساویین على الآخر بدون مرجح .
 ومنها ، ان جمیع الممكنات من حیث انها ممكنة سواء كانت لوجودها شروط او شرط اولاً ، متساوية النسبة فی جواز الصدور عن واجب الوجود .
 ومنها ، ان وجود الفعل اذا كان مقتضى العناية الازلیة كما هو مذهب الحكماء ومقتضى العلم بالأصاح كما هو رأى محققى المتكلمین ، فهو حسن واجب فعله وتركه قبیح ممتنع على الواجب تعالى .

ومنها ، امتناع توارداً لعلتین المستقلتين على المعلول الواحد بالشخص .
 ومنها ، امتناع خمول واجب الوجود فی مطمورة التعطیل وزاوية الامكان والفقدان .
 ومنها ، امتناع وجود عالمین فی ساحة الوجود ، بل العالم بجملتها مع كثرتها عالم واحد وليس عالم آخر سوى هذا العالم الموجود المشاهد المحسوس المعقول فی بقعة الامكان .

ومنها ، ان واجب الوجود لابد ان يكون تام الفاعلیة ، مستجمعا لجميع صفات الكمال ، ليس فيه شائبة قوّة او نقص او عجز او زوال .
 ومنها ، ان كل واجب الوجود فرض يجب ان يكون مساوياً لواجب آخر فرض فی الذات والصفات وفى جمیع الكمالات .

واذا تمهّدت هذه المقدمات^١، فنقول : لو تعدّد واجب الوجود ، فلا یخلو اما ان يكون كل منهما قویّاً او ضعیفاً ، او يكون احدهما قویّاً والآخر ضعیفاً ؟ والاحتمالان الاخيران باطلان، كما ذكره عايله السلام بقوله : للعجز الظاهر فی الثانى، لكنّه علیه السلام، اکتفى بذكر بطلان احداً لإحتمالین عن الآخر، لكون الاحتمال الذى ابطله مستلزماً للمطلوب،

١ - وهذه المقدمات وان كان بعضها مستلزماً لبعض وليست مقدمة علیحدة فی الواقع لكننا ذكرنا علیحدة ومنفردة لکمال التقرير والتوضیح فتدبّر (منه عفی عنه) .

بخلاف الآخر ، ولكون بطلان الاحتمال الآخر ظاهراً بعد بطلان الاول ، فان المعيار في بطلان كلا الاحتمالين هو لزوم المعجز ، وان الواجب تعالى لا يبدل ان يكون منزهاً عنه كما اشرنا اليه في المقدمة الثامنة .

والاحتمال الاول وهو ان يكون كل منهما قديماً قوياً ايضاً باطل ، لأننا اذا فرضنا ، ان خلق السماوات والارض هو مقتضى العناية الازليّة والعلم بالأصلح ، فلا يخلو اما ان يشاء كل منهما ايجادها ويتعلق قدرة كل منهما على خلقها او لا يتعلق قدرة واحد منهما على ايجادها اصلاً ولا يشاء ايجادها؟ او يتعلق قدرة احدهما ومشيتته على الابداد دون الآخر ، فان تعلق مشيئة كل منهما وقدرتهما على الابداد ، فالفعل اما ان يقع ويتحقق في الخارج ، او لا يقع ، فان لم يقع ، فيلزم تخلف المعلول عن العلة التامة وهو محال ، وكذا يلزم ان يكون الممكن آيئاً عن قبول الوجود مع كونه مقتضى العلم بالأصالح والعناية الازلية مع وجود علته التامة ، وهذا ايضاً محال ، لما مر في المقدمة الثالثة والرابعة .

وان وقع ، فاما ان يقع بقدرة كل منهما ومشيتتهما ، فيلزم توارد العلّتين المستقلّتين على معلول واحد بالشخص ، وهو ايضاً محال .
وان وقع ، بقدرة احدهما دون الآخر مع مشيئة الآخر له ، فيلزم التّرجيع بلا مرجع مع التخلف ايضاً .

وان لم يتعلّق قدرة كل منهما على الابداد ولا مشيتتهما ، لزم مع لزوم التخلف ان يجوز ان لا يتعلق مشيئة الواجب ولا قدرته على الفعل الذي هو مقتضى العلم بالأصلح والعناية الازليّة ، وهذا محال كما مر في المقدمة الرابعة .

وان تعلق مشيئة احدهما وقدرته على الابداد دون الآخر ، فيلزم ايضاً هذان المحالان ، اعني لزوم التخلف وجواز ترك مقتضى العلم بالأصلح مع كونه مستلزماً للمطلوب ايضاً ، لان كل من تعلّق قدرته ومشيتته على مقتضى العلم بالأصلح ، فهو واجب الوجود دون الآخر .

فان قلت : لم لا يجوز ان يكون واجب الوجود متعدّداً ، وان يصالحاً مثلاً ويواضعاً على ان يوجد احدهما هذا العالم المحسوس ، والآخر عالماً آخر ، او يوجد احدهما الارض ، والآخر السّماء مثلاً ، او يوجد احدهما الموجودات بأسرها ، ولا يوجد الآخر شيئاً اصلاً مع كونه واجباً قديماً قادراً .

قلت : هذه الاحتمالات باطلة ، اما الاول ، فلوجهين :

اما اولاً ، فلما ذكرنا فى المقدمة السابعة من امتناع وجود عالمين فى بقعة الامكان .
واما ثانياً ، فلان ايجاد العالم الآخر اما ان يكون صفة كمال ، او لا يكون ، فان كان صفة
كمال ، فاحد الواجبين يكون فاقداً لها ، وهذا نقص يجب ان يكون الواجب منزهاً عنه ،
وان لم يكن صفة كمال ، فالواجب الآخر لابد ان يكون منزهاً عنه ، والحال ان الواجب الآخر
يجب ان يكون مساوياً فى كل الصفات والكمالات مع الواجب الاول لما مر فى المقدمة
التاسعة .

واما الاحتمال الثانى فباطل ايضاً لما مر فى الوجه الثانى من وجهى ابطال الاحتمال
الاول .

واما الاحتمال الثالث ، فلما مر فى المقدمة السادسة من امتناع خمول الواجب
الوجود فى مطمورة التعطيل وزاوية فقدان ، فعلى هذا ، لو تعدد واجب الوجود ، فلا بد
اما ان لا يقع فعل اصلاً ولا يوجد موجود قطعاً ، لا ارض ولا سماء ، او لا يكون متعدداً ،
والثانى هو المطلوب . والى هذه المفاصد اشير فى قوله تعالى : «لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسدتا» وقوله تعالى : «ولعلى بعضهم على^٢ بعض» . وكذا فى قوله ، عليه السلام ، حيث
قال : «فان كانا قويين ، فلم لا يدفع كل منهما صاحبه ويتفرد بالتدبير ؟

فان قلت : اى شىء اريد بقوله عليه السلام : فلم لا يدفع كل منهما صاحبه ؟ فان
اريد ان لا يدفع كل منهما صاحبه وام لا يعدمه ولا ينفيه حتى يتفرد بالتدبير كما
هو شأن السلطانين فى مملكة واحدة ؟

فنقول : هذا محال ، لان واجب الوجود وان وجب ان يكون قادراً تاماً القدرة غير
موصوف بالعجز اصلاً ، لكن لابد ان يكون متعلق القدرة امرأ ممكنة فى ذاته ، غير ممتنع
بالذات ، واعدام الواجب بالذات محال كايجاد الممتنع بالذات ، وهذا لا يناهى تمامية
القدرة .

وان اريد ان لا يدفع كل منهما صاحبه عن ارادته وعن تدبيره وعن تعلق مشيئته
بالاشياء ، فنقول : هذا ايضاً محال ، لأن دفع ارادة الواجب الوجود ومشيئته ولا سيما
اذا كان متعلق الارادة والمشيئة امرأ ممكنة مقتضى العلم بالاصلاح والعناية الازليّة محال

ممتنع بالذات ، كدفع ذات واجب الوجود واعدامه وافنائنه .

قلت : ايّاً من المعنيين اردت ، فالمطلوب حاصل ، لانّ كلامه عليه السلام ، فى قوة التّرديد ، وحاصلة : انّّه لو كان واجب الوجود متعدّداً وكانا قويّين ، فاما ان يدفع كل منهما ذات صاحبه او ارادة صاحبه ، وينفرد بالتّقدير لثلا يفسد السماوات والارض وما فيهما ؟ فهذا محال كما ذكرت .

واما ان لا يدفع ؟ فيلزم فساد السماوات والارض ، وهذا ايضاً محال كما ذكرنا آنفاً تفصيلاً ، وكلا المحالين انما يازمان على هذا التقدير ، اى فرض تعدّد الواجب بالذات ، فالتّقدير محال ، فالواجب واحد ليس الا ، والمؤثر ليس بمتعدّد ، وهذا هو المطلوب .

وايضاً : انا نشاهد عالماً واحداً بديعاً خلقه منتظماً ، وتديره واحد ، وامره مؤتلف ؛ كالأفلاك الجارية على نسق واحد مع ما فيها من الكواكب ولا سيّما الشّمس والقمر الدائرتين على وتيرة واحدة ونظم مستقيم ، والليل والنهار وسائر اعاجيب الخلق وانصنعة وغرائب التّدير والحكمة التى يتعجّب منها العاقلون ، ولا يعرف اقل قليل منها العارفون والعالمون ، فمدبّر هذا العالم او كان متعدّداً ، لم يخل اما ان يكونا متّفقيين من كل جهة ، او مفترقين من كل جهة ، او متّفقيين من بعض الجهات ، مفترقين من بعض آخر ، وكلّ هذه الاحتمالات باطلة .

واما الاول ، فلما مرّ آنفاً فى بيان ابطال كون كلّ منهما قوياً ، والاحتمال الثانى وهو كونهما مفترقين فى كلّ الجهات ايضاً باطل .

اما اولاً ، فلما مرّ فى المقدمة التاسعة ، واما ثانياً ، فلانّّه لو كان هكذا لكان آثارهما وهو هذا العالم المشاهد مفترقاً ايضاً والحال انه مؤتلف كما عرفته .

والاحتمال الثالث ، ايضاً باطل ، لانّّه مركّب من احتمالين كل منهما باطل .

«ففى كلّ شىء له آية تدلّ على انّه واحد»

والى هذا اشير فى قوله عليه السلام ، حيث قال : «فان قلت : انّهما اثنان ، لم يخل من ان يكونا متّفقيين من كل جهة ، او مفترقين ...» ، الا انّه ، عليه السلام ، لخص فى الكلام وهتذب فى الدليل . فتأمّل فيه حق التأمل ، لكن يتضح لك الحق الحقيق بالتصديق ، وتهتدى الى سواء السبيل .

واذ كان من المعلوم انه توحيده تعالى لا يحتاج الى بيان وبرهان ، وان ما ورد فى العقل والنقل فى بيان ذلك فهو كالمثبة له ، والملّوح اليه ، وان الدلائل على توحيده تعالى غير متناهية ، وان الطرق الى الله بعدد انفاس الخلايق ، فلنكتف فى التنبيه لذاك على ذلك القدر الذى ذكرنا فانه بحر محيط لا ساحل له .

وبالجملة ، فالتوحيد الاولهى . يتعلّق بوجود الوجود ، ويرتبط بالقول والاعتقاد معاً ، ولا دخل للعمل مطلقاً فى حصول اصله ، وان كان له دخل فى حصول ثمرته .

والتوحيد الذى هو بمجرد القول واللسان من غير مواطاة القلب والاعتقاد ومن غير مصادفة الأذعان كما هو طريقة المنافقين ، وان اثمر فى العاجلة حِقْن الدّم وحفظ المال ؛ لكنّه لا يثمر فى الآجلة والمال الا اليم العذاب وزيادة النّكال : « ان المنافقين فى الدّرك الاسفل من النار » .

كما أنّه لو لم يكن صادراً من مجرّد اللسان ايضاً ، كما هو صنيع المشركين ودَيَدَن عبدة الاصنام وطريق اثنوية ، فلا يورث فى العاجلة الا الحرب والسيف والقتال وفى الآجلة الا الشّرقوم والجحيم والوبال ، وان المشركين هم اصحاب النار .

فالعتبر من التوحيد ان يعتقد بعد العلم اليقيني بأن الممكنات لا بدّ لها من الاستناد الى مؤثر واجب الوجود بالذات واحد فى الذات والصفات ، موصوف بما وصفه به نفسه فى القرآن المجيد ، ان وجوب الوجود مختص بذات لا يمكن ان يكون مقولاً على اثنين ، ولا يمكن ان يكون الحقيقة الواجبة بالذات مشتركة بين فردين ، والمرتبة الاولى وهى توحيد المنافقين ليست من مراتب التوحيد الاولهى . فى شىء ، لكن هذه المرتبة وهى المرتبة المعترية نيط باصلها اصل الايمان والنجاة عن الخلود فى النيران ، وكذا نيط باصلها والعمل بشرائطها واواحقها والاعتقاد بتوابعها ، كما ورد فى الشرع الشريف ، واقتضاه العقل المنيف ، مع ما ذكر الفوز بدخول الجنان والخلود فى نعيمها والحياة الابدية فى النشأتين ، المؤمن حى^١ فى الدارين .

وهذه المرتبة المعترية وان كانت فى جليل نظر العقل مرتبة واحدة ، لكنّها فى دقيقه مرتبتان : الاولى ، ان لا يسوّغ تحقّق الكثرة فى وجوب الوجود وتحيل وجودها فى الاعيان فقط ، كما هو ظاهر اكثر الأدلّة الواردة فى هذا الباب .

والمرتبة الثانية، ان لا تُجَوَّز ولا تَسَوَّغ مع ذلك تمثُّل الكثرة وتحصلها في الأذهان أيضاً ، كما هو ظاهر بعض الأدلَّة ، ولعلَّه لأجل الإشارة الى تعدد هاتين المرتبتين اختلفت الأدلَّة الواردة في الشرع . فتدبَّر .

والمخالف في التوحيد الألوهي ان خالف في اصل استناد الممكنات الى مؤثر واجب الوجود بالذات الى آخر الصِّفَات ، يسمَّى كافراً نافياً للصانع كاللَّهْرِيَّة والزنادقة . وان خالف في توحيدهِ تعالى في ذاته ونفى التركيب عن ذاته تعالى كـبعض القائلين بالتثليث من النصاري يسمي ايضاً كافراً .

وان خالف في توحيد صفاته تعالى كالاشاعرة الذين اثبتوا له تعالى صفات زائدة على ذاته زيادة حقيقيَّة ، يسمي كافراً ايضاً ، او مشركاً . وان خالف في اثبات صفاته ووصفه بغير ما وصفه به نفسه ونفى صفاته كلاً ، او بعضاً ، كالملاحدة ، يسمي ايضاً كافراً .

وان خالف في عدم اشتراك وجوب الوجود وقال باشتراكه بين المتعدد سواء قال باستقلال كل منهما في التأثير ، كالثنويَّة القائلة . : يزدان واهرمين ، والخير والشر ، او ام يقل بالاستقلال في التأثير ، كمعبدة الأصنام والاوثنان والملائكة ، والجن والشمس والقمر ، الذين : « اتخذوا من دونه آلهة ، لا يَخْلُقون شيئاً وهم يَخْلُقون ، ولا يملكون لانفسهم ضرراً ولا نفعاً ، ولا يملكون موتاً ولا حيوات ولا نشوراً » .

وسواء اثبت للواجب تعالى شريكاً ، او اثبت له صاحبة او ولداً ، كالبعض الآخر من النصاري القائلين بالتثليث ، وكبعض اليهود القائلين بوجود الولد له تعالى ، فهؤلاء الطوائف كلهم يسمَّون مشركين بالشرك الجلي .

وهذا القدر الذي ذكرنا هو القدر الضروري الذي ينبغي ان يعلمه ويعتقده كل مكلف ، وهو مجمل من المفصل الذي لا يسع الرسالة ذكره .

[في ثمره التوحيد الألوهي]

وخلاصة هذا النوع من التوحيد وثمرته، ان يعتقد المكلف، ان في الوجود آلهاً واحداً لا شريك له، موصوفاً بالصفات التي اثبتها نفسه لنفسه، وان يعبد ولا يعبد سواه ،

و يستعين به لا بغيره في كل اموره وجميع شئونه ، ويتوكل عليه وحده في تمام احواله وافعاله ، ويؤمن بالله وبرسله وباليوم الآخر وآياته وبيئاته ، ويأتمر بما امره به وينتهى عما نهاه عنه اينال سعادته الدارين ، ويفوز بفلاح النشأتين ، وهو توحيد ظاهر مبناه على الدلائل والشواهد ، وبه نيط الخلاص عن الشرك الجليّ الذي هو الشرك الأعظم ، وعليه نصبت القبله ، وبه وجبت الذمّة ، وبه حققت الدماء وحفظت الاموال وانفصلت دار الاسلام عن دار الكفر والشرك . والقائلون به مؤمنون ومسلمون وان لم يقوموا بحق الاستدلال بعدان سلموا من الحيرة والشبهة والريبة والضلال بصدق شهادة صادفها صدق اعتقاد ، والله الموفق للسداد في كل حال . وهذا آخر ما اردنا ايراده في هذه الرسالة من بيان التوحيد الاوهى ومراتبه .

[في التوحيد الوجودي على ما سلكه الموحّدون]

فلنشرع في بيان التوحيد الوجودي ومراتبه ومقاصده ، فنقول : اما التوحيد الوجودي فبحر محيط عميق لا ينبغي ان يخوض فيه خائض ، ولا يليق ان يلج في اججه وانج ، فكم من خائض فيه وانركب سفاين اصحّ ما يتصور من لطائف الرموز والاشارات ، صار غريقاً ، وكم من والج فيه غائص طلباً لشفاء الظّماء وروائه وان بالغ في مداواة دائه ببدايع الاستعارات واوضح ما يمكن من غرائب العبارات ، ظلّ مردوداً ، وردّ الى الساحل عطشاً حريقاً ، بل هذا المقام ببداء بلا ابتداء ، وانتهاء فيها مفاوز وهلكات قلّ من نجا منها ، وتبهاء ظلماء مع كونها عين الضياع والسّناء ، ندر من خلص منها ومن آفاتھا ، وشدّ من رجع منها بلا نصب وعناء ، بل كلّ من دخل فيها تاه وتحير ، وخاب وخسر ، ورجع اعمى ، الا ان بمّده توفيق الله تعالى ، اذ في كل طرف من اطرافها غول الخطاء والخلل ، مثل مهلكات التشبيه والزندقه والالحاد ، وفي كل رجب من ارجائها طوائح انضلال والزال ، مثل آفات الكفر والشرك والحلول والاتحاد ، فليس كل سائر بواصل ولا كل واصل بمنتهى ، بل كثير ممّن سلك قد هلك .

خليلى قطّاع الغيا فى الى الحمى كثير وارباب الوصول قلائل

اذ كثير منهم قد استبشع الم الطاعة ، واستحلى لذة المعصية والفراغة ، تخلى عن الأقوم وتحلى بلبس المرقع بين الانام ، وتفوق عليهم بدعوى العرفان ، وانقاد له العوام ، ينكر العبودية ، ويدعى الالوهية تارة ، ويهمل الشريعة ، ويظهر الاباحة اخرى ، يتكلم فى حقايق التوحيد بما هو كفر صريح وشرك فضيح ، خرج من الدين كما يخرج الشعر عن العجيين . اعاذنا الله تعالى من هذه الهلكات ومن امثالها وكافة المؤمنين .

ولو لا شدة الحاج ذلك الاخ الايمانى الذى بسؤاله الفت هذه الرسالة ، لما وضعت فى هذه المزاينة قدماً ، ولما نحت لكتابة هذا المطلوب قلماً ، لكن لما كان الشرط املك ، فاننى اومى اليه ايماء خفياً يفهمه من تيسر له ، ولا ينتفع بالأصرح منه من تعسر عليه ، والتكلان على توفيق الملك المتعال فى المبدأ والمآل .

فاقول : اما التوحيد الوجودى فيتملق بالقول والاعتقاد والعمل ايضاً ، لكن لا عملاً حقيقياً ، بل نحواً من العمل ونوعاً منه ، كالملاحظة والمشاهدة والنظر ، وهذا النوع من العمل ادخل فيه من الاعتقاد ، والاعتقاد ادخل فيه من القول . فكما ان التوحيد الالوهى يكون قولياً وعلمياً فقط ، كذلك التوحيد الوجودى يكون قولياً وعلمياً وعملياً ايضاً ، وكما ان حصول اصل القرب الى الله سبحانه وتعالى موقوف على التوحيد الالوهى ومراتبه ، كذلك هذا التوحيد الوجودى يتوقف حصوله على حصول اصل القرب اولاً وبحصول هذا التوحيد تحصل مراتب القرب ثانياً بحسب اختلاف استعدادات الموحدين وتفاوت درجاتهم ، فمرتبة هذا التوحيد بعد مرتبة ذلك التوحيد ، وهذا بحسب الجليل من النظر ، وان كان بحسب دقيقه لا تفاوت بينهما ولا ترتيب ولا انفصال ، بل كل منهما يحصل فى ضمن الآخر ، بل هو عين الآخر ، وهذا امر غريب عجيب .

ولا توهمن ان هذا التوحيد اذا كان موقوفاً على حصول اصل القرب ، ينبى ان يكون كل السالكين متساوى الدرجة ومتشابهى المرتبة فى ذلك ، لان القرب معنى نسبى ، ونسبة بين الله تعالى وبين عباده بل كل مخلوقاته ، وكما ان نسبته تعالى اليهم على السواء ، كذلك نسبتهم اليه تعالى ، لان هذا التوهم ، توهّم باطل مضمحل زائل ، لاننا وان سلمنا ان هذا المعنى معنى اضافى ، لكن الطريق مختلف ، لان قربته تعالى الى المخلوقات من حيث الإحاطة والوجود والعلية والشهود ، وقربهم اليه تعالى من حيث مخلوقية والمعلولية والاستعداد والسلوك ، وبينهما فرق كثير وبون بعيد ، وكيف لا ، وهو تعالى « اقرب اليهم

من^١ جبل الوريد» وهم من حيث هم هم من حضرة بابيه طريد شريد بعيد .

وايضاً القرب والطريق الذي هو من طرف الحق اليهم على وتيرة واحدة ازلاً وابدأ لايزيد ولا ينقص ولا يتغير منه شيء ، بل هو ثابت واقع من الأزل الى الأبد ، وليس مختصاً بزمان ولا مكان، وليس لا حد ولا شيء فيه مزية على الآخر، والكل فيه على سواء.

واما القرب والطريق الذي هو من طرف المخلوقات الى الله تعالى، فلا يكون الا بعد استعدادهم الذاتي التام العاني، والشاؤك الحقيقي، ولا يكون قربهم وطريقهم اليه تعالى بعد ذلك الإستعداد والسلوك الا بقدر سلوكهم ومجاهداتهم ورياضاتهم وتحصيل كمالاتهم العلمية والعمايية ، اعني بقدر انصافهم بصفات الحق والتخلق باخلاقه . وحصول ذلك موقوف على اسباب كثيرة ومعدات عديدة ، كتصفية النفس عن الكدورات النفسانية بالمجاهدات الشرعية ، وتجريدها عن العلايق الخسيسة البشرية والعوائق الدنيئة الجسمانية ، والتوجه التام الى جانب جناب القدس وحضرة الرب تعالى، وعدم الاشتغال بكل شيء هو حجاب بين الخلق وبينه جلّ وعلا ، والاعراض عن المشتبهات النفسانية والذات الجسمانية ، والتعود بصدق الأقوال وحسن الأفعال ، وتركية النفس عن رذائل الاخلاق ونقائص الاعمال ، والاجتناب عن الإفراط والتفريط في القول والعمل ، والتشبه بيزي^٢ المؤمنين الخالص الكمل ، والاشتغال بالطاعات الشرعية والعبادات ، والاجتهاد فسى طلب نيل السعادات ، وقلّة الكلام والنام والطعام ، وكثرة الذكر على الدوام الى اسباب لا تحصى لا يسع ذكرها في هذا المقام ، بل هي موكولة الى احاديث ائمة الانام عليهم السلام، وفصلها الشرع الشريف تفصيلاً، واقتضاها العقل القويم المنيف واصلاً تأصيلاً ، والتفاوت بين الطريقين غير قليل ، بل لا نسبة لاحدهما الى الآخر .

واذا عرفت ذلك فاعلم اولاً ، انّه كما ان مبنى التوحيد الالوهي^٣ على اثبات الأشياء اعني الممكنات، وانّها لإمكانها محتاجة الى مؤثر واجب بالذات واحد من جميع الجهات، اعني اثبات الأشياء شيئاً فشيئاً ، ثمّ الإنتهاء الى آله واجب واحد بالذات والصفات ، كذلك مبنى التوحيد الوجودي على نفى الوجودات الفارقة بذواتها، وسلب الصفات الناقصة في كمالاتها ، اعني وجودات الممكنات وصفاتهم شيئاً فشيئاً ودرجة ثمّ درجة ، الى ان ينتهي الى وجود غنى بالذات كامل في الصفات من جميع الجهات .

وبعبارة اخرى : كما ان التوحيد الالوهي^٢ مبناه على نفى اشياء غير موجودة في الأعيان ، اعني الالهة المفروضة في الازدهان واثبات آله واحد، كذلك التوحيد الوجودي مبناه على نفى اشياء موجودة في الأعيان ، اعني الكثرات المتحققة في حيز الإمكان ، والانتهاء الى وحدة حقيقة حقيقية منزّهة عن النقصان وعن كمالات الأكوان .

ثم^٣ اعلم اننا لمّا حققنا لك في الفصول السالفة ان حقيقة الوجود ماذا؟ وان عينيته لذاته تعالى على اي طريق يصح^٤ ؟ وان الجعل والايجاد باي نحو يمكن ؟

فقد حققنا لك ، ان ذاته تعالى بحت الوجود وصرف الخير والجود ، وان ذوات الممكنات وحقايقها اي وجوداتهم الفارقة بذواتها ، وكذا صفاتهم وافعالهم الناقصة في كمالاتها من انحاء تجليات ذاته تعالى وشئون صفاته وافعاله . فالعارف السالك السائر الى الله ينبغي على الاجمال ان يقول ويعتقد ويشاهد بعين العيان ، ان كل وجود وموجود وكل صفة وموصوف وكل فعل وفاعل ومفعول من الممكنات باطلة دون وجهه الكريم وزائلة دون حضرة بابه وكبرياء جنبه العلي العظيم وهالكة مع قطع النظر عن الارتباط مع ذاته الخبير العليم ، مستهلكة في جنب ذاته ومستفرقة في علو صفاته ، وفانية في سمو افعاله وتأثيراته، اعني يشاهد في الكل^٥ ذاتاً، اي وجوداً مطلقاً صرفاً كاملاً ، غير ممزوج بوجه ما مع العدم والنقصان ، متجلباً على وجودات الأكوان المقيّدة بالحدثان ، وكذا صفات مطلقة واجبة منبسطة في صفات مقيّسات الامكان، وكذا فعلاً مطلقاً بحتاً صرفاً لا مدخل لتأثير الفير فيه بوجه ما، وغير مقارن مع نوع من القوة والاحتياج بنحو ما ، منبسطة في تلك الأفعال المقيّدة الناقصة ومرتبطة بها بوجه التقديم ، فانّها مع عدم ذلك الانبساط والارتباط وعدم مدخلة تأثيره في هذه الأفعال، لا يكون لها اسم ولا رسم ولا اثر، فكل^٦ فعل من الأفعال وكل^٧ اثر من الآثار في سلسلة العرض الامكانية فانية ومستهلكة في فعله تعالى بالذات ، وكونه فاعلاً ومؤثراً على الاطلاق، وان كانت في السلسلة الطولية وتجليه تعالى من حيث التأثير فيها بعضها متوقفاً على بعض ، كالأفعال الاختيارية ، مثل ظهور آثار قدرة العباد ، المتوقّف على ذواتهم ، وسائر الاسباب المنتهية الى مسبب الاسباب الذي هو نازل سلك الوجود ومفيض الخير والجود ، فيكون هذا العارف السالك في قوله وفي اعتقاده، وكذا في مشاهدته هذه المشاهدة العيانة جاعلاً حقايق متكررة حقيقة واحدة ، اعني يكون جاعلاً تلك الوجودات المتكررة وجوداً واحداً ، وكذا تلك

الصفات المتكثرة صفة واحدة مطلقة ، وكذا تلك الافعال المتكثرة فعلاً واحداً مطلقاً .
وبعبارة اخرى : التوحيد كما عرفت معناه عبارة عن تصيير الشئيين شيئاً واحداً ،
والشئان الموجودان في الخارج منحصر في الواجب والممكن ، فينبغي ان ينظر السالك
العارف اولاً الى حقيقة كل شئ برجوعه فهقرى الى اصله الصادر منه ذلك الشئ ،
حتى يصل الى الوجود البحت المحض الخالص الصرّف القديم القائم بذاته ، الذي ليس
في الخارج موجود بوجود اصيل ثابت الا هو وصفاته وكمالاته ، وكذا ينبغي ان ينظر الى
كل شئ غير الواجب حتى يعرف حقيقته ، ويعرف ان الوجود في كل شئ زائد على ذاته
مستقوّم بغيره فرع لأصله ، وهو الوجود القيسومي ، وان الوجود في كل شئ سواء هالك ،
وبوجود قيسومه ثابت ، ومن حيث ذاته فانّه باطل ، ومن حيث ارتباطه بمبدءه باق
متأصل .

وكذا ينبغي ان ينظر الى حقيقة كل وجود وموجود حتى يعرف أنّه باي وجه حق
ووجه الحق ، وباي وجه خلق وباطل ، ومن اي جهة واحد ، ومن اي جهة متكرر ومن
اي جهة ثابت باق ومن اي جهة هالك زائل ، حتى ينظر الوجود الحق في كل شئ ومعه ،
وان الكل راجع اليه ، فرائي الحق باقياً والخلق زائلاً ازلاً وابدأ «كل شئ هالك الا
وجهه» ، فيرى الممكنات بخلافها وذرات الوجود نقيرها وقطيرها بنفسها وذواتها
وصفاتها وافعالها زائلة هالكة دون وجهه الكريم ، وبحيث لو فرض انقطاع ارتباطها بمبدءها
الحق القيسوم وانجذاذ فيض بارئها عنها لأنواعها بسائط الممكنات برمتها ، ولرايت بقعة
الإمكان «قاعاً صفصفاً ، لا ترى فيها عوجاً ولا أمتاً» .

«الا كل شئ ما خلا الله باطل»

وهذا القدر الذي ذكرناه هو بيان التوحيد الوجودي على سبيل الاجمال ، وان اشتبهت
توضيح ذلك ابسط من هذا ، فاستمع لما يتلى عليك من المقال ، فاقول :

كما ان الله تعالى ذاتاً هو عين الوجود المحض الصرّف البحت الحق الحقيقي وصفات
هي عين ذاته تعالى ، وافعالاً ومنشأها ذاته بذاته من غير مدخيلة لتأثير الغير فيه اصلاً ،
وآثاراً ومظاهر صفاته تعالى وهي ذوات الممكنات ووجوداتهم ، واصول صفاتهم ، كذلك

للممكنات ذوات هي وجوداتهم وصفات هي زائدة على ذواتهم، وأفعال هي ذوات جهتين، فمن جهة منتهية الى مسبب الأسباب ومتقومة بالفاعل المطلق في الكل، ومن جهة أخرى مستندة الى ذواتهم على ما سنبينه انشاء الله تعالى، وآثار تترتب على أفعالهم، هي اما الذوات الاعتبارية، والصفات غير الأصلية، والافعال كذلك .
فبحسب الجليل من النظر، للتوحيد الوجودي اربع مراتب :

[بيان مراتب التوحيدى الوجودى على ما حققه]

توحيد الذات، وتوحيد الصفات، وتوحيد الأفعال، وتوحيد الآثار، لكن بحسب الدقيق من النظر، للتوحيد الوجودي ثلاث مراتب : توحيد الذات، وتوحيد الصفات، وتوحيد الأفعال، وتوحيد الآثار ساقط عن درجة الاعتبار، لأنَّ توحيد الآثار على قياس سائر اتوحيديات مرجعه الى توحيد آثار الممكنات، وملاحظة استهلاكها واستفراقها في آثار الواجب تعالى وآثاره تعالى، اما ذوات الممكنات واصول صفاتهم، فيرجع هذا التوحيد الى ملاحظة فناء آثار الممكنات في ذواتهم اوصفاتهم، ولا فائدة فيه ولا يترتب كمال عليه، ولا يحصل معرفة الرب تعالى بحصول ذلك معرفة يؤبَّه بها^٢، فالمعتبر من درجات التوحيد الوجودي هو الثلاث الاول، والتقدم الذاتى والترتيب العقلى النزولى، يقتضى الابتداء اولاً من توحيد الذات، ثم الصفات، ثم الأفعال، لكنَّ الترتيب السلوكي والتدرج العروجي، يقتضى العكس من ذلك، اعنى الابتداء من توحيد الأفعال، ثم الصفات، ثم الذات . وبالحقيقة لا ترتيب ولا تقدم ولا تأخر .

والفرض ايضاً بيان مراتب هذا التوحيد ودرجاته وتحقيق مقاماته، لتحقيق الترتيب فى ذلك، فلنقدم ذكر توحيد الذات، لانه الاصل الاصيل، وباتضح حاله يتضح حال التوحيدين الآخرين .

فنقول : ان العارف السالك السائر الى الله والله، اذا حصل له بالتوحيد الالوهي^١ قرب الى جنبه تعالى، ثم تدرج فى مراتب القرب، وسلك الى سبيل مرضاته وتحصيل

١ - والى هذه المراتب اشار العارف القيومي :

«من هماندم كه وضو ساختم از چشمه غيب چهار تكبير زدم يكسره بر هر چه كه هست»

٢ - يعاً بها - يؤأ بها : اى يبألى به اى يبألى بها . منجد .

قربانه ، فای^ش معرفة حصلت له، وای^ش قربة کملت له، وای^ش موهبة وردت من جانب القدس علیه ، وای^ش افاضة اشرفت بنور ربّه علی مرآة ذاته ، فان لم تكن ملكة لذلك السالك بل زالت بظهور صفات نفسه عنه ، فتسمّى فی اصطلاح هذه الطائفة حالاً .

ثمّ اذا صارت ملكة له، ورسخت فيه، تسمى مقاماً . والمقامات كلّها حجب نورانيّة، الا مقام الجمع ومقام جمع الجمع . والجمع فی اصطلاحهم مقابل الفرق، والفرق هو الاحتجاب عن الحق بالخلق ، اعنى ان يرى فی الاشياء الخلق ، ويرى الحق مفيراً لها من كلّ الوجوه ، ويرى بقاء الرسوم الخلقية بحالها .

وهذا هو المقام الذى يخاف فيه الوقوع فی مفسدة تعطيل الفاعل المطلق . والجمع مشاهدة الحق فی كل الاشياء وعدم مشاهدة الاشياء انفسها ، ويسمى هذا المقام مقام المحو والفناء ، اذ لو كان انية السالك وتعيّنه باقياً ، اى مشاهداً ملحوظاً ، لما حصل هذه المرتبة ، اى شهود الحق بدون الخلق .

وهذا المقام ايضاً مزلة ربما اورثت السقوط فی مهلكة الزندقة والإلحاد والتردى فى مهوى الكفر والدول والاتحاد ، اعادنا الله تعالى وسائر المؤمنين من امثال هذه المهلكات المهلكات .

واما جمع الجمع ، فهو مشاهدة الخلق قائماً بالحق^ش ، اعنى ان يشاهد فى جميع الموجودات الحق ، ويلاحظ الإثنيّة والفيرية ، ولا يحتجب برؤية الكثرة عن الوحدة ، وكذا لا يحتجب برؤية الوحدة عن الكثرة، ويرى الاشياء كماهى وكما ينبغى، فعند صاحب هذا المقام يكون الكثرة مرآة للوحدة، وكذا الوحدة مجلّة للكثرة، وهذا هو المقام الذى هو اعلى مقام للسالك وارف درجة للعارف، ليس فيه خوف الوقوع فى مفسدة ، ولا الورود فى مهلكة ، فلذا ورد فى كلمات هؤلاء الطائفة «ايساكم والجمع والتفرقة لان الاول يورث الزندقة والإلحاد، والثانى تعطيل الفاعل المطلق، وعايكم بهما، فان جامعهما موحد حقيقى، وهو المسمى بجمع الجمع وجامع الجميع ...» انتهى .

وهذا المقام يسمّى مقام بقاء بالله، ويسمى ايضاً الفرق بعد الجمع ، والفرق الثّانى، والصّحّو بعد المحو ، لان العارف يتنزّل بعد مقام الجمع المحض والفناء المطلق والوحدة الصّرفة الى هذا المقام الذى هو فرق وصحو باعتبار، وهذا المقام بحسب الجليل من النّظر وان كان مقاماً واحداً ، لكنّه بحسب دقيقه مرتبتان ومقامان ، لأنّه حيث يكون فيه الكثرة مرآة للوحدة، ويرى فيه الحق ظاهراً، والخلق باطناً، كما ان الصورة المنطبقة

فى المرأة تشاهد اولاً ، ثم المرأة ثانياً ، فباعتبار هذه الحيثية يكون مرتبة واحدة تسمى باصطلاح محققى هذه الطائفة بقرب النوافل ، كما ورد فى الخبر المعتبر « لا يزال العبد يتقرب الى بالنوافل ، حتى احببته ، فاذا احببته كنت سمعه الذى به يسمع ، وبصره الذى به يبصر ... » الى آخر الحديث الشريف .

[بيان معنى قرب النوافل المصطلح عند ارباب الحال والمقام المستفاد من الخبر الشريف]

ومعناه على الاجمال : ان العبد اذا رآى كل كمال مستغرقاً فى كماله لم يكن فى نظره كمال الا وهو كماله تعالى الذى هو عين ذاته ، فصار الحق حينئذٍ جميع كمالاته من الوجود والسمع والبصر والعلم والقدرة وغيرها ارجوع كلها فى نظره الى كمال الحق الذى هو عين ذاته ، فصار المعارف متخلاً باخلاق الله تعالى بالحقيقة .

وهذا الحديث الشريف على ما ذكرنا يمكن تطبيقه على توحيد الذات فى هذه المرتبة ، وكذا على توحيد الصفات فى هذه المرتبة ايضاً ، وليس الغرض تعيين ذلك وتحقيقه ، بل الغرض ان هذه المرتبة من التوحيد هو المسمى بقرب النوافل ويدل عليه الحديث الشريف فتبصر .

[اشارة الى مقام قرب الفرائض ، يقول الله من لسان عبده :

سمع الله لمن حمده]

وكذا هذه المرتبة حيث يكون الوحدة فيها مرآة للكثرة عكس الحيثية الاولى ، وكذا يرى فيها الخلق ظاهراً والحق باطناً ، كما ان امر المرأة والمرئى كذلك ، فباعتبار هذه الحيثية ايضاً هى مرتبة اخرى ومقام آخر ، يسمى عند بعضهم بقرب الفرائض ، كما ورد فى الخبر : قال الله تعالى على لسان عبده سمع الله لمن حمده . فعلى هذا يكون المقامات الناحصة فى التوحيد الوجودى . الذاتى ثلاثة بحسب الجليل من النظر ، اربعة بحسب الدقيق منه ، لكن فى المراتب الطولية ، وكل مقام من تلك المقامات له عرض عريض ومدارج متصاعدة ومراتب متنازلة ، تختلف بحسب استعدادات الممكنات وتعييناتهم ، كل مقام وكل مرتبة مناسب لاستعداد خاص وحال خاص وشخص خاص ، يرى المعارف فى كل تلك المقامات وتلك المراتب وجودات الممكنات بأسرها وذواتهم برمتها مستغرقة فى جنب ذاته العلى العظيم ومستهلكة دون وجهه الكريم .

وبعبارة اخرى: العارف السالك اذا ترقى في السلوك والسير وتدرج في مراتب القرب ونفى الفير ورأى بعين العيان ان محقق الحقايق هو الوجود الواحد الحق ووجودات الممكنات اظلاله وفروعه وشئونه لو لا ارتباطها باصلها لكانت كلها باطلة عاطلة هالكة زائلة «ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا ، ولئن زالتا ان امسكهما من احدا من بعده» .
وعبر عن مراتب الكثرات الصوريَّة والمعنويَّة ووصل الى مقام التوحيد الذاتي العياني وشاهد الحق في الكل بالحق ولا حظ الكل قائمين بالحق وارتفع الحجب عن عين بصيرته ، فهذا العارف يشاهد في جميع الأشياء بالنظر الاولى نور الوجود الواحد المطلق ، ويرى الحق في الكل ظاهراً ، والخلق باطناً ، ويكون الخلق عنده مرآة للحق ، كما هو شأن المرأة والمرئي في الظهور والبطون ، فلذا اذا شوهد شبح من بعيد يلاحظ اولاً موجوديته ثم سائر احواله ، فهذا المقام مقام يسمى صاحبه بذى العين ، وقد يتدرج صاحب هذا المقام بحيث لا يشاهد الا الحق تعالى ، ويسمى هذا المقام مقام المحو ومقام الجمع ايضاً واشرنا اليه آنفاً .

وقد يشاهد هذا العارف اولاً الخلق ثم الحق ، ويكون الحق عنده مرآة للخلق ، والخلق ظاهراً والحق باطناً عكس المقام الاول ، ويقول : ما رأيت شيئاً ، الا ورأيت الله بعده . لان الوجود الحقيقي لما احتجب ظهوره في حجب التعميَّشات ، واستتر لفاية جلالة ، فالتعميَّشات كالحجاب له ، فلذا يقع النظر الاولى الى الحجاب ، ثم الى ما وراء الحجاب . وهذا المقام كما يسمى بمقام الفرق واشرنا اليه سابقاً ، كذلك يسمى صاحب هذا المقام بذى العقل ، لان المشاهدة الكدائيَّة هي مقتضى العقل والبرهان ، كما ان المقام الاول هو مقتضى عين البصيرة والعيان .

وقد يتدرج هذا العارف في مراتب القرب ويحصل له هذان المقامان معاً ، فيكون ذا العقل وذا العين معاً ، اعنى : انه قد يشاهد اعيان الممكنات ويشاهد الحق من غير احتجاب باحدهما عن الآخر فكل منهما عنده ظاهر باعتبار وباطن باعتبار آخر ، ويصير كل منهما عنده مرآة للآخر باعتبار ، فهذا العارف قد يقول : ما رأيت شيئاً الا ورأيت الله فيه . وقد يقول ما رأيت شيئاً الا ورأيت الله معه . فصاحب هذا المقام يسمى بذى العقل والنعين ، ويسمى هذا المقام مقام السير في الله والسير مع الله ومقام جمع الجمع ،

ويختلف احوال تلك المقامات كلها، ولا سيما المقام الأخير الذى هو أعلى من الكل بحسب اختلاف احوال الأشخاص، وكذا بحسب اختلاف حالات شخص واحد. ولعل ماورد فى الحديث النبوى «لى مع الله وقت، لا يسعنى ملك مقرب ولا نبي مرسل» اشارة الى هذا، وفى كل تلك المقامات والمراتب يلاحظ توحيد الذات وضمحلالات ذات الممكنات فى جنب ذاته تعالى «انك ميتا وانهم ميّتون» و«كل شىء^٢ هالك الا وجهه». وما ذكره بعض هؤلاء الطائفة من مراتب السير والسلوك، اعنى: السير الى الله، والسير مع الله، والسير فى الله، راجعة ايضا الى ما ذكرناه فى بيان المقامات فتدبر. وكذا ما ذكره بعضهم من مراتب العلم والعيان اعنى علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين يمكن ان يكون اشارة الى ما ذكرنا من الفرق والجمع وجمع الجمع:

«عبارتنا شتى، وحسنك واحد وكل الى ذاك الجمال يتشبر»

لكن هنا مقام آخر هو ارفع من الكل واعلى من الجميع، بل هو عين الجميع وفوق الجميع مخصوص بالانبياء والاولياء سلام الله تعالى عليهم اجمعين، وهو مقام السير من الله، اعنى: ان يكون العارف مع كونه كاملا فى كل المقامات بحسب استعداده، بحيث يستعد. لان يرسله الله تعالى الى ارشاد الخلق وهدايتهم ويكون واسطة بينه تعالى وبينهم فى وصول فيضه اليهم، ولهذا المقام ايضا عرض عريض وبسط بسيط يختلف بحسب اختلاف اشخاص الانبياء والاولياء، كالمقامات الاول وسيجيء ايضا ذكر^٣ هذا المقام فيما بعد على طريق الاجمال.

وحاصل هذه المقامات كلها من التوحيد الوجودى^٤، ان يشاهد العارف السالك فى كل الممكنات وجودا واحدا حقا ونورا بحثا محضا، ويكون عنده غبار وجودات الممكنات وذواتهم بأسرها مرتفعة، وذرات تعيناتهم وخصوصياتهم برمتها مضمحلّة متلاشية فى جنب الوجود الحق الكريم ووجهه العزيز الرحيم.

١ - س ٣٩، ي ٣١.

٢ - س ٢٨، ي ٨٨.

٣ - يجب ان يعلم ان مقامات النبوات حسب مقامات الولاية الكلية مختلفة وان كانت لكل مرتبة عرض عريض، ولكن مرتبة اولو العزم من الرسل دون مرتبة خاتمهم طولا، لأن مرتبة الأكملية من أعلى مراتب او أدنى ولصاحبه من المراتب مرتبة او أدنى وللمقامات مقام الأكملية وللفتح المطلق وللبطون البطن السابع الى آخر ما قرره اهل التحقيق - جلال - .

واذا عرفت ذلك فقس عليه حال التوحيدين الآخرين ، اعنى : التوحيد الصفاتى والتوحيد الافعالى ، فان العارف الكامل الواصل الى رحمة ربّه ، ينبغى ان يشاهد صفات جميع الأشياء فانية فى صفات الحق تعالى ، ولا يرى لغيره تعالى صفة كمالية اصلاً ، بل يرى ذاته وذوات كل الأشياء مظاهر ومجالى لصفاته تعالى ، ويرى صفاته تعالى فى الأشياء ظاهرة ، وبالحقيقة لا يرى صفة كمالية الا الله تعالى بحسب مراتب المقامات ودرج الحالات المذكورة فى التوحيد الذاتى ، ويسمى هذا التوحيد الصفاتى فى اصطلاح هذه الطائفة بالطمس ، وكذا ينبغى ان يشاهد بحسب تلك المقامات افعال جميع الأشياء فانية فى افعال الحق ومضمحلة فى جنب فعل الفاعل المطلق ، ويشاهد فى كل فعل وتأثير فعل الحق وتأثيره وقوته وقدرته ، ولا يرى مؤثراً ولا فاعلاً مستقلاً الا الحق تعالى شأنه ، ويسمى هذا التوحيد بالتوحيد الافعالى ، وفى هذا التوحيد شبهة سنزيلها انشاء الله تعالى فيما بعد .

واعلم ايضاً ان العارف الكامل الواصل اذا وصل الى هذه المراتب من التوحيدات بحسب المقامات وصفى نفسه تصفية وزكّاها تزكية وخلّاها تخلية وحلاها تحلية وصقلها تصقيلاً بمصاقل الشريعة المقدسة ، يكون لروحه ولطيفه عروج على الأفلاك والكواكب واسره ونفسه ارتباط مع روحانيات الملاء الأعلى والملائكة المقربين ومقدسات العالم القدس ومنوّرات العالم الانسى ، ويشرق الانوار الالهية على قلبه وذاته ، ويظهر بجناح الفيض الازلى فى فضاء عوالم الملكوت والجبروت ، ويشاهد ذاته وصفاته وافعاله فانية فى تجليات انوار اللاهوت ، ويبقى بعد الفناء فى الله باقياً بقاء بالله ، ويرى بعين البصيرة وجه الحق بالحق مع كونه محوّاً بالمحو المطلق . وبالجمله يكون بسبب ارتباطه بذلك العالم وتوجهه الى مبدئه تعالى شأنه العزيز وبسبب تصفية مرآة قلبه الذى هو مرآة حقايق الأشياء ، ومجلاة صورها ومناسبتها للعالم المعنوى ، بحيث يتمثّل فى سرّه صور جميع الأشياء من الماديات والمجردات ، وان لم يكن لها بحسب ذاتها وجود حسي ولا صورة حسية ، لكنّها تظهر وتتكشف لروحه تائيساً له وتاليفاً متشكّلة باشكال المحسوسات متمثلة بمثّل الماديات ، فتصير متجلّية عليه بالصّور المناسبة لمقام ذاك العارف وحاله ، ولكن شرح هذا المعنى موجب لزلق الافهام وضلالة العوام ، فلذا لا نذكره وينبغى لك ان لا تنكره ولا تأباه ، فانه واقع فى حيز الامكان ، كما ورد فى الخبر

المعتبر : ان جبرئيل عليه السلام، ظهر بصورة دحية ، وسائر الصور على خير البشر ، عليه وآله صلوات الله الملك الأكبر ، واذا وصل العارف الى هذا المقام يتجلى عليه من حضرة بارئه جل وعلا تجليات ذاتية وصفاتية وافعالية واثارية مناسبة ل حاله ومقامه «سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ، اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد ، الا انهم في مرية^١ من لقاء ربهم الا انه بكل شيء محيط» والاكثر ان يكون التجلي الآثاري بايجاد اثر متلبس بملابس اكوان عالم الشهادة ، متمثل بمثل عالم الحس من الصور الحسية الجسمانية واكملة ان يكون بصورة الانسان الكامل ، ويسمى هذا التجلي باصطلاح هذه الطائفة بالتجلي الصوري ، وبالتأيس ايضاً «من رآني فقد رآي الحق» وكذا اكثر التجليات الافعالية انما يكون بافاضة المثل المتمثلة بالانوار المتلونة كالنور الاخضر والأحمر والأبيض ، وكذا يكون اكثر التجليات الصفاتية بالتجلي بالصفات السبعة الكمالية ونظائرها، مثل العلم والقدرة والارادة .

واما في التجلي الذاتي ، فيتجلى على العارف السالك ذات من جملة الذوات وآية من الآيات الفائضة من حضرة القدس ، غير مصورة بالصورة الحسية ، ولا سيما الصور المأنوفة، فيصير العارف فيه فانياً مطلقاً بحيث لا يبقى له علم ولا شعور بذاته ولا بصفاته اصلاً كما قال تعالى «لن تراني» ولكن انظر الى الجبل، فان استقر مكانه^٢ فسوف تراني» وهذه التجليات المذكورة تختلف بحسب قوتها وصفاتها وضعفها وكدورتها وزيادتها ونقصانها واوقاتها وحالاتها . فللانبياء والاولياء بالنسبة الى غيرهم يكون هذه التجليات اتم وأقوى واكمل واعلى ، وتكون هذه لهم ايضاً بحسب مراتبهم العلية اصفى وازكى واطيب واسنى ، لكنهم ، سلام الله تعالى عليهم ، قد يحتاجون في التجليات غير الذاتية الى توسط ملك ، وان كان ارواحهم الشريفة اشرف من ذلك الملك .

وتفصيل هذا ايضاً لتعشره على الافهام ، موجب لزلق الاقدام ، لكنني اومى اليه ايماء خفياً ، مجمله : ان الانبياء لما كانوا واصلين الى مقام جمع الجمع وشاهدوا الكثرة في عين الوحدة والوحدة في عين الكثرة وصارت ملكة الصعود والهبوط والنزول والعروج حاصلة لهم على اكمل وجه بحسب مراتبهم العلية ، صاروا مستعدين للبأس النبوة وخلعة الولاية وقابلين لارشاد الخلايق والهداية ، لكنهم ، سلام الله عليهم ، امّا كان لهم

کمال الارتباط بالعلم العلوی^٢ والاتصال بالعالم الالهی^٣ ، فهم منزّهون عن الارتباط بالعالم السفلی والاتصال بکثرات العالم الدنیوی ، اذ لا مناسبة بينهم وبين موجودات العالم الجسمانی ، كما لا مناسبة اصلاً بين هذه الکثرات وبين بارئها ، جل وعلا ، فلا يمكن ان يحصل الافاضة والاستفاضة والارشاد والاسترشاد ، لأنّ المناسبة فی الجملة بين المفيض والمستفيض شرط ، فان امکن حصول المناسبة ، امکن ان يكون بين هذه الکثرات وبين الانبياء لا بينها وبين بارئها جل وعلا ، ولما كان ايجاد الکائنات بمحض التفضّل الالهی^٤ والفيض الربانی ، فلا جرم يكون ارسال الرسل ايضاً بمحض ذلك التفضّل ، وصار الانبياء متوسطين بين الوجوب والامکان ، نازلين عن معارج القدس الى مهابط الأكوان ، لأجل اصعاد الخلايق من اسفل سافلين عالم الناسوت الى اعلى عليّين قدس الجبروت واللاهوت بحسب استعداد كل شخص وقابليّة كل عبد ، فللانبیاء ، عليهم السلام ، کلنا الملكتين اعنى ملکتي الصعود والنزول والعروج والهبوط ، لكنّهم لما كانوا بالامر الالهی وبحکم «اهبطوا منها» متوغلين فی مصالح العباد مرتبطين بالعالم السفلی ، فاذا حصل لهم التوجه الى العالم العلوی مع ذلك التقيد والارتباط والتوغّل والاتصال ، فقد يحتاجون فی التّجلیات غير الذاتية الى توسطّ ملك ليس له کلنا الملكتين ، بل ملكة الصّعود والعروج فقط ، وبهذا الاعتبار يكون النبی محتاجاً فی صعوده وعروجه الى ذلك الملك مع كونه اشرف منه بمراتب شتّى ومدارج لا تحصى . وكذا اذا حصل لهم التوجه الى العالم السفلی مع توجّههم الى العالم العلوی ، فقد يكونون محتاجين فی نزولهم وهبوطهم الى جذب جاذب واعانة لازب وتکلّم نبیّنا خير البشر عليه وعلى آله سلام الله الملك الأكبر الى يوم المحشر مع بعض ازواجه كما ورد «کلّمیني يا حميراء» ، لعله كان لهذا . ونختتم هذا الجمل من الكلام على هذا القدر من البیان ، فانّه مقام لا يحيط به نطاق التبيان .

وهم وتنبیه

[فی وجوه الفرق بين التوحيد الأفعالی وبين مذهب الأشعريّ الجبری]

لعلّك قد توهمت مما سمعت من کلماتنا فی توحيد الافعال ، انّه بعينه مذهب الأشاعرة ولا تفاوت بينهما الا بمحض العبارة ، حيث ان الأشاعرة ذهبوا الى ، ان لا فاعل الا هو ولا مؤثر فی الوجود الا هو ، واسندوا جميع الافعال حتى افعال العباد الحسنة والقبیحة اليه ، سبحانه وتعالى ، وقالوا : ان ذوات العباد کالات لأفعاله تعالى . وهؤلاء

القائلون بالتوحيد الوجودى الاعمالى ايضا يقولون ان كل الافعال مستهانة فى جنب فعله تعالى وتأثيره ، ومضمحلة فى فاعلية المطلق ولا فاعل الا هو .

وهذا خطأ فاحش فضيح وجبر محض صريح ، حيث يبطل بالقول به الثواب والعقاب والجنة والنار، ويصير ارسال الرسل وانزال الكتب وما شابه ذلك عبثاً وصدور ذلك عن الحكيم تعالى شأنه محال، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً .

فنقول ، هذا التوهم ، توهم باطل ، لان كلام هؤلاء الموحدين وان كان بحسب اللَّفْظ قريباً من كلام الاشاعرة، لكنّه بحسب المعنى والمقصود بعيد عنه غاية البعد. لان الاشاعرة فى قولهم ذلك محجوبون بانفسهم بل مشركون بالشرك الخفى ، كما أنّهم فى توحيد ذاته تعالى بالتوحيد الالوهى^١ مشركون بالشرك الجلى كما عرفت سابقاً ، فانهم فى هذا القول ما خلصوا من رؤية الغير الذى هو رؤية وجودهم ووجود غيرهم المعبر عنه بالشرك الخفى ، وما وصلوا الى مقام التوحيد العيانى الوجودى الذى هو مشاهدة وجود الحق بلا اعتبار وجود غير معه .

واما هؤلاء الموحدون فما تكلموا بهذا الكلام الا بعد فنائهم من انفسهم وخلصهم عن مشاهدة الغير ، وبين الكلامين والمقامين فرق كثير . وكذلك الاشاعرة اسندوا جميع الافعال الى الله تعالى ، وقالوا : هذه افعال الله تعالى من غير فرق الا بالآلية ونحوها . وهؤلاء الموحّدون وان قالوا بان لا فاعل مستقلاً بالتأثير الا هو تعالى، لكن نسبوا كل فعل من افعال العباد الى محلّه الخاص ، اى محلّه الصادر منه ذلك الفعل ، وقالوا : هذا فعل ابليس، وهذا فعل آدم، وهذا فعل فرعون، وهذا فعل موسى، وهذا فعل ابى جهل، وهذا فعل محمد، صلى الله عليه وآله ، وهكذا .

وبالجملة فالاشاعرة الجبريّة حزب الشيطان^١ واتباعه لقوله : «ربّ بما اغويتنى»^٢

١ - لأنّهم لا يفهمون المقامات وخطأوا بين الاطلاق والتقييد ومن جهة الاطلاق قال تعالى : «قل كلّ من عند الله» ومن جهة التقييد قال : «ما اصابك من سيئة فمن نفسك» ولم يتميّزوا هؤلاء السّفهاء من الأمة ، بين مقام التشبيه والتنزيه ، واهل الوحدة قالوا بالأمرين اى الجمع بين الاطلاق والتقييد . والمعتزلة اخوان الاشاعرة فى المقام ، لان التنزيه الصّرف مناف للتوحيد الوجودى ، ولذا ورد عن ائمّتنا : لا جبر ولا تفويض بل امر ... - جلال - .

٢ - س ١٥ ، ي ٣٩ (قال فيما اغويتنى الآية س ٧ ، ي ١٥) .

وهؤلاء الموحدون حزب آدم واتباعه لقوله: «ربنا ظلمنا أنفسنا» .

وبعبارة أخرى: ينبغى ان يعتقد المكلف ان الافعال مع كونها كلها مستهلكة فى جنب فعله تعالى صادرة عن محالها ، وينبغى ان يعتقد فى افعال العباد بخصوصها مفاد قوله تعالى: «وما تشاؤون الا ان يشاء الله^٢» و«وما رميت^٣ اذ رميت ، ولكن الله رمى» فالفعل ثابت للعبد لمباشرته اياه وصدوره منه وقيامه به فلا جبر .

ومسلوب عنه من حيث هو هو ومن حيث وجوده ، لأن وجوده اذا قطع النظر عن ارتباطه بوجود الحق فهو باطل ، فكذا فعله ، اذ كل فعل متقوم بوجود فاعله ، فعلى هذا فلا تفويض ايضا .

بل ينبغى ان ينظر المكلف فى قوله تعالى: «قاتلوهم^٤ يعذبهم الله يايديكم» وفى قوله تعالى: «ان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله ، وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك ، قل كل من عند الله ، فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا ، ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن^٥ نفسك» وحيث قال تعالى: «قل كل من عند الله» اشار الى التوحيد الوجودى الفعلى والى قوله تعالى: «وما تشاؤون الا ان يشاء الله» وحيث قال تعالى: «ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك» اشار الى التحقيق والفرق الذى ذكروا ، الى ان صدور الخيرات بتوفيق الله تعالى والشرور بخذلان الله ، فعلى هذا لا جبر ولا تفويض كما ورد عن اهل بيت العصمة والطهارة ، سلام الله تعالى عليهم اجمعين ، «لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين» وهذا القدر من المجمل كاف فى هذا المقام للفرق بين المذهبين .

ولنا فى هذه المسألة اى مسألة الجبر والتفويض والقضاء والقدر تحقيقات وتدقيقات ورفع شبهات لا يليق بهذا المختصر وتفصيل القول فيها فى ذممة رسالتنا التى عسى ان نأتى عليها انشاء الله تعالى .

[فى ثمرة التوحيد الوجودى]

واما خلاصة هذا النوع من التوحيد وثمرته بعد ما ينبغى ان يعتقد العارف الطالب

٢- س ٧٦ ، ي ٣٠ .

١- س ٧ ، ي ٢٢ .

٤- س ٩ ، ي ١٤ .

٣- س ٨ ، ي ١٧ .

٥- س ٤ ، ي ٨١-٨٠ .

الحق ما مَرَّ فى التوحيد الاوهى^١ ومراتبه وبعد ان يحصل له ثمره ذلك التوحيد وآثاره، ان يعتقد ان ليس فى الوجود موجود بالذات ولا ذو صفة كامل فى الصفات ولا فاعل مؤثر بالاستقلال، الا هو تعالى، بل ليس فى الوجود الا هو وصفاته وافعاله ومظاهر اسمائه، وصفاته، ويتحقق انَّه «الأول والآخر، والظاهر^١ والباطن، وهو بكل شىء عليم».

وبعد ما آمن العارف بالله واليوم الآخر وآياته ورسله وبيئاته وادب ظاهره بآداب الشريعة، وهذب باطنه بوظائف الطريقة، عرج الى معارج كشف الحقيقة وارتفع عنه ظلمات البشرية وانقشع عنه كدورات الطبيعة، ويتوكل على الله تعالى فى جميع مهماته وحاجاته، اذ بيده ازمئة الأمور، وهو مسبب الأسباب، وان يخصَّ حمده وشكره لله تعالى، ويرى كلَّ نعمة تصل اليه من الله تعالى، وان جرت على يد غيره، وان يعتدَّ المخلوقين، ان رأى منهم تقصيراً فى حقِّه او جرى منهم ظلم عليه ويترحم عليهم، الا ان يكون شيئاً لا يعتدَّ الله احداً فيه، وان لا يتكبر على احد، ولا يباهى بفضله ولا يعجب بنفسه، وان ينطمس فى نظره العادات والرسوم، وينمحي فى شهوده الكمالات والعلوم، وان يتخلص عن الشرك الخفى تعدَّ تخلصه عن الشرك الجلى، وان يجتهد فى استخلاص نفسه عن قيد عالم الزور وعن اسر دار الفرور، وان يموت موتاً ارادياً قبل ان يموت موتاً طبيعياً، وان يكون اموره ولا سيما حبه وبفضه فى الله وله، وان يجاهد جهاداً اكبر، اواصر فى سبيل الله، وان لا يشتغل بالطاعات الا الله وفى مرضاته، ولا يرتكب المباحات الا فى طاعة الله، بل لا يرتكب مباحاً الا وهو واجب او مندوب، وان يكون الحق فى كل الامور نصب عينه فى جميع الأحوال، اذ ليس فى الدار غيره دينار، وان لا يبالى بمدح مادح ولا بمذمة ذام^٢ الا الله تعالى، وان يتشبهه بقوم: «يحبهم ويحبونهم، اذلة على المؤمنين، اعزة على الكافرين، يجاهدون فى سبيل الله، ولا يخافون لومة لائم، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم».

وهذه الجملة كافية فى بيان حال هذا التوحيد وثمرته وآثاره، فلنختتم هذا المقام بهذا القدر من الكلام والتوكل على الله الملك العلام.

واذا عرفت وتحققت ما ذكرنا من بيان حال هذين التوحيدين الالوهى الوجودى وآثارهما.

[بیان معنی کلمه - لا اله الا الله - تعالی شأنه]

فاعلم ان کلمة التَّوْحِيدِ اعنى کلمة ، لا اله الا الله ، كما انَّها منطبقة على التوحيد الانوھى ، كذلك هذه الکلمة الطَّيِّبَةُ منطبقة على التوحيد الوجودى بمراتبه .

وبیان هذا ، انَّه ان كان المراد بالآلة ، ما هو معناه المتبادر فى الشرع ، وهو المعبود بالحق ، فحينئذٍ يكون القائل بهذه الکلمة الطَّيِّبَةُ مع الاعتقاد بمضمونها موحِّداً بالتوحيد الانوھى ، وان ارید به ما يمكن ان يكون مألوهاً ومحبوباً ومطلوباً لشخص ما ، ولو فى الجملة من بعض الجهات - كما يشير الى هذا المعنى قوله تعالى : «افرايت من اتخذ الهه^١ هويه» ، فحينئذٍ يكون القائل بهذه الکلمة الطَّيِّبَةُ المعتقد بمضمونها الملاحظ لمعناها موحِّداً بالتوحيد الوجودى بمراتبه ، اذ يكون مفاد هذه الکلمة الشريفة حينئذٍ ، ان ليس فى الوجود مألوه ومطلوب ، ولا ما يمكن ان يكون محبوباً بالاحد فى الجملة من الدوات والصفات والأفعال سوى الله تعالى وصفاته التى هى عين ذاته وافعاله التى منشأها ذاته بذاته .

ويمكن ان يكون هذا معنى كلام بعض الاعلام حيث قال : ان هذه الکلمة اعلى کلمة واشرف لفظة نَطِقَتْ فى الاسلام منطبقة على جميع مراتب التوحيد فتدبر .

[فى بيان واحديته تعالى وشرح حديث مروي^٢ فى المقام]

واما بيان معنى واحديته تعالى ، فتحقيقه ماورد عن مولانا ومقتدانا امير المؤمنين وسيد الموحدين ويعسوب الدين عليه وعلى اولاده المعصومين التحية والسلام والثناء والإكرام ، ذكر الصدوق - رحمه الله - فى كتابى التوحيد والخصال باسناده الى «شريح ابن هانى» ان اعرابياً قام يوم الجمل الى امير المؤمنين ، عليه السلام ، فقال : يا امير المؤمنين ، اتقول ان الله واحد ؟ قال فحمل الناس عليه وقاؤا يا اعرابى : اما ترى ما فيه امير المؤمنين ، عليه السلام ، من تقسّم القلب ، فقال امير المؤمنين ، عليه السلام : دعوه ، فان الذى يريد اعرابى^٣ ، هو الذى نريده من القوم ، ثم قال : يا اعرابى : ان القول فى ان الله واحد ، على اربعة اقسام : فوجهان منها لا يجوز ان على الله عز وجل ، ووجهان

يثبتان فيه . فاما اللذان لا يجوزان عليه، فقول القائل : واحد ، يقصد به باب الأعداد ، فهذا ما لا يجوز ، لأن ما لا ثانى له، لا يدخل فى باب الأعداد ، اما ترى انّه كفر من قال : انّه ثالث ثلاثة ؟

وقول القائل : هو واحد من الناس، يريد به النوع من الجنس، فهذا ما لا يجوز، لأنّه تشبيه ، جلّ ربّنا وتعالى عن ذلك .

واما الوجهان اللذان يثبتان فيه، فقول القائل : هو واحد ، ليس له فى الأشياء شبه، كذلك ربّنا ، وقول القائل : انه عز وجل احدى المعنى ، يعنى به : انّه لا ينقسم فى وجود ولا عقل ولا وهم، كذلك ربّنا عز وجل .
وشرح هذا الحديث الشريف - والله ورسوله واولو العلم اعلم - يستدعى تمهيد مقدمتين :

الاولى ان تعلم ان الوحدة تساقق الوجود بل عينها فلذا تساوقه فى القوّة والضعف فكل ما وجوده اقوى ، كانت وحدانيّته اتمّ ، ومن جملة احوال الوحدة الهوويّة والتجانس والتماثل والتشابه والتساوى والتناسب ، وفى كل من هذه شائبة كثرة ، كما انّ فى مقابلات هذه شائبة وحدة كالفيريّة والخلاف والتناقض والتضاد .

[فى بيان اقسام الوحدة من الحقيقيّة الاطلاقية والعديدية والاعتبارية]

وان الوحدة على نوعين : حقيقيّة ، والموصوف بها هو الواحد الحقيقى ، وهو ما لا ينقسم اصلاً لا فى الخارج ولا فى الذهن لا فى الكمّ ولا فى الحدّ ولا بالقوة ولا بالفعل ولا بتحليل العقل الى ماهيّة ووجود، ولا بالتفصيل الوهمى الى ذات وصفة ، وهذا هو ما لا سبب له اصلاً الا ذات ذلك الواحد بذاته .

واعتباريّة غير حقيقيّة ، وهى ما يكون اشياء متعدّدة مشتركة فى امر واحد هو جهة وحدتها ، فالاتحاد فى النوع «مماثلة» وفى الجنس وفى الكيف «مشابهة» وفى الكمّ «مساواة» وفى الوضع «مطابقة» .

وجهة الوحدة فى كل هذه ترجع اما الى واحد جنسى او نوعى او شخصى عددى .
اما غير منقسم فى الخارج منقسم فى العقل او منقسم فى الخارج ايضاً .
والمنقسم فى الخارج قد يكون واحداً بالاتصال وقد يكون واحداً بالتركيب .

وغير المنقسم فی الخارج اما ان يكون ذا وضع كالنقطة، او غير ذي وضع، كالمفارقات من العقل والنفس .

وشرف كل موجود بقربه من الوحدة الحقيقية وبعده عن الكثرة، ولا يخلو موجود ما عن الوحدة حتى ان العشرة في كثرتها وعشريتها، كما انها موجودة، كذلك هي واحدة باعتبار .

واما المقدمة الثانية : ان تعلم ان الوحدة في الطبايع الإمكانية ظل للوحدة الحقّة الصرفة، فائضة منها، مناسبة لها بوجه، مباينة عنها بوجه، كما ان الوجود في الممكنات ظل للوجود الحق مباين عنه من وجه ومناسب له من وجه .

اما وجوه المباينة فكثيرة : منها، ان الوحدة الامكانية غير قائمة بذاتها، وليست مجهول الكنه، بل هي عددية يمكن ان يحصل بتكررها الكثرة، اذ ليس حقيقة الكثرة الا الواحدات المتكررة .

والوحدة الصرفة الحقّة الواجبية مجهول الكنه، ووحدة قائمة بذاتها وتشخصها عين ذاتها وتكررها ممتنع بالذات عيناً وذهناً، كما ان وجود الواجب بالذات يمتنع تكرره ذهنياً او خارجياً على ما فصلنا سابقاً، فلا يتصوّر تألّف كثرة عددية من هذه الوحدة، بل كل ما يفرض انّه ثان لها، فهو هي بعينها، ولذا كفر الذين قالوا : ان الله ثالث ثلاثة، لان هذا القول وان صدر منهم باعتقادهم الواجبي الوجود الثلاثة^١ واعتقاد تعدد الواجب كفر، لكن هذا القول كفر من جهة اخرى ايضاً، وهو ان هذا القول يشعر باعتقادهم ان الله تعالى ثالث ثلاثة، وجاعل الإثنين ثلاثة بدخوله فيهم وانضمامه معهم، اى كثرة كانت واجبات او ممكنات كما ان الواحد العددي كذلك. وهذا الاعتقاد باطل كما عرفت آنفاً، بل هذا الاعتقاد يستلزم الاعتقاد بتعدد الواجب ايضاً، لان وحدته تعالى اذا تكرّرت فلا يكون ذلك التكرّر الا بتعدد الواجب فافهم .

نعم لو قالوا: بان الله تعالى ثالث اثنين، فهم وان كانوا كافرين من الجهة الاولى، اى اعتقادهم تعدد الواجب تعالى، لكن لا يلزم عليهم كفر من الجهة الثانية، اى من جهة اعتقاد تألّف الكثرة من وحدته تعالى، لأنّه تعالى باعتبار الشهود الوجودي والحضور النعلمي، ثاني كل واحد وثالث كل اثنين ورابع كل ثلاثة وخامس كل اربعة، وهكذا .

١ - الواجب الوجود ثلاثة - خ ل - . بواجب بدل الواجبي بدل الثنية كاتب بايد در حاشيه بيارد، در متن آورده - ١٢ - .

اما ترى الى قوله تعالى : «ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ، ولا خمسة الا هو سادسهم ، ولا ادنى من ذلك ولا اكثر الا هو^١ معهم» .

ومنها ، ان الوحدة الحاصلة لحقايق الممكنات وحدة اعتبارية لا حقيقية ، بل هي وحدة عارضة او معروضة لتلك الحقايق ومعروضاتها وعوارضها واحدة بالاعتبار ، وفيها تركب من الأجزاء ، اما الخارجية ، واما العقلية ، واما الوهمية ، ولا اقل من ان يمكن للعقل تحليلها الى جنس وفصل ، والى ماهية وجود ، حتى الاجناس العالية والفصول البسيطة ، او ان يمكن للوهم تفصيلها الى ذات وصفة .

واما الوحدة الصرفة الواجبة ، فليست عارضة ولا معروضة لشيء ، بل هي عين وجوده الذى هو عين ذاته البسيط من كل وجه لا تركيب فيه اصلاً ، لا من الأجزاء الخارجية ولا من الأجزاء الذهنية ، ولا يمكن للعقل تحليله الى جنس وفصل ، ولا للوهم تفصيله الى ماهية وجود ، ولا الى ذات وصفة كما قالته الاشاعرة .

ومنها ، ما ذكره الشيخ الرئيس فى التعليقات ، وملخصه : «ان وحدة الأول تعالى من لوازم نفى الكثرة ، والوحدة فى الطبايع الامكانية من لوازمها نفى الكثرة» .

ومن اقسامها الوحدة العددية ، فان قولنا : واجب الوجود واحد ، معناه : انه وجوب مسلوب عنه الكثرة ولا يقع اشركة فى ذاته ولا ينحل الى ماهية وانيسة والى وجود ووجوب ، بل هو معنى مجهول الاسم ، حقيقته ما لا اسم له ، يعلم منه تلك الحقيقة ، وشرح اسمه انه يجب وجوده ، لا ما يجب وجوده . فلا يعنى بالوحدة هناك ما يكون معنى وجوداً من لوازمه نفى الكثرة ، كما فى المتصل الواحد والشخص الواحد والنوع الواحد والجنس الواحد والفصل الواحد . وان واحد بالعدد الذى هو مبدأ الكثير بالعدد من آحاده ، بل انما يعنى بها نفس المعنى السلبى الذى هو من لوازم نفى الكثرة» انتهى .

وبالجملة فالوحدة الحققة الحقيقية الصرفة ، اما معنى وجودى ، وحقيقة قائمة بذاتها مستلزمة لنفى الكثرة مطلقاً ، ولا يعلم كنهها ولا يتصور تكررها كما ذكرنا ان الوحدة تساوق الوجود ووجوده تعالى عين ذاته على ما حققناه مراراً ، او معنى سلبى يستلزمه نفى الكثرة مطلقاً ، لا معنى يستلزم نفى الكثرة كما هو ظاهر هذا الكلام من الشيخ ، وهذا بخلاف الوحدة فى الطبايع الامكانية .

واما بيان وجه المناسبة فى كل^٢ الوحدات الامكانية على سبيل الاجمال ، فلما ذكر

فی المقدمة الاولى، ان الوحدة تساوق الوجود بل عينه . وكما ان وجودات الممكنات كلّمّا كانت اقرب بحسب الكمالات والفعليات الى حضرة الوجود الحق ، تكون اكمل واتمّمّ ، فكذلك حال الوحدة . فلذا ترى الواحد العينيّ بالشخص اكمل افغالاّ واتمّمّ آثاراً من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس وهكذا، وكذا ترى مالا ترشّب خارجياً فيه اصلاً كالمفارقات من العقول والنفوس، واقرب الى الوحدة الحقّة الصّرفة اشرف واعلى وهكذا ، وكذا ترى ما فيه تركّب خارجي، لكن يكون مزاجه اقرب الى الاعتدال الحقيقي وانسب الى الوحدة اقوى واولى في وجوداتها وفي ترشّب آثارها عليها .

واما بيان وجه المناسبة في الوحدة العدديّة بخصوصها، فلانه : كما ان الوحدة الحقّة الحقيقية مبدأ للكثرات الامكانية ، لكن بمعنى مفيضها ومبدعها وجاعلها ، اى المبدأ الفاعلى ، كذلك الوحدة العددية مبدأ للكثرات العددية، لكن بمعنى ما يتألّف منه تلك الكثرة ، ويحصل بتكرّره العدد ، كالمبدأ المادى ، فافادة الواحد العددى للعدد، مثال وظلّ لانفاة الوجود الواحد بالحق لكثرات عالم الامكان اعنى الخلق ، وتفصيل العدد مراتب الواحد مثال لكون الموجودات الامكانية مظاهر لصفات الحق ووجوده ونوعته، وكذا ظهور العدد بالمعدود مثال لظهور الوجودات المقيّسات الامكانية بالماهيات ، والعدد مع غاية تباينه عن الوحدة لا يخلو عن الوحدة . فانك تقول ، ان الواحد ليس بعدد ، والعدد ليس بواحد ، مع ان العدد ليس سوى الوحدة المتكرّرة ، فتلقى عين ما تشبهه ، وكذلك الحق ليس بخلق ، والخلق ليس بحق، مع ان الخلق لا يخلو عن فيض الحق ، فسبحان الذى هو خارج عن كل شىء ، ولا يخلو من فيضه شىء .

[فى أنّه يسلب عن الحقّ الأول جميع الوحدات ، الا الوحدة الاطلاقية]

الحقيقية التى ينبعث منه الأشياء]

واذا تمهدت هاتان المقدمتان فاعلم أنّه ينبغى للعارف الموحدّ المعقّد لواحدية تعالى ان يساب عنه تعالى جميع انحاء الوحدة الامكانية وجميع حالاتها وخواصها ويثبت له تعالى نقايض تلك الواحدات واحوالها ، والا فمعرفة وحدته الحقّة الحقيقية كمعرفة اصل ذاته ويبحث وجوده ممتنعة بالذات كما مرّ مراراً ، وحيث ذكر مولانا ومقتدانا ، عليه السلام، فى الحديث الشريف الوجهين : اللذين لا يجوز ان عليه تعالى ، فاشار الى

الوحدات الامكانية وحالاتها، فانه عليه السلام، نفى فى الوجه الاول من هذين الوجهين كونه تعالى واحداً بالعدد .

وبيان هذا وكذا بيان ماورد من اهل بيت العصمة والطهارة: انه تعالى احد لا بتأويل عدد، وكذا ماورد: ان كل مسمى بالوحدة غيره قليل، وكذا نظائر هذا ، يظهر مما ذكرنا فى المقدمة الثانية، وكذا نفى عليه السلام، فى الوجه الثانى من هذين احوال الوحدة الامكانية من الهووية والتجانس والتماثل والتشابه والتساوى والتناسب على سبيل الاجمال والاطلاق ، فلذا ذكر عليه السلام، هكذا: وقول القائل هو واحد من الناس يريد به النوع من الجنس . حيث يشعر اول كلامه الشريف بالوحدة الشخصية وآخر بالوحدة النوعية اشعاراً بالاطلاق ونفيًا لكل تلك الاحوال على الإجمال .

وحيث ذكر فى الحديث الشريف الوجهين المثبتين اللذين يجوزان عليه تعالى، اشار عليه السلام، الى الوجوه المنفية عن الوحدة الإمكانية، حيث ذكرنا تفصيلها فى المقدمتين، وينبغى ان يعرف بالتأمل الصادق كيفية تطبيق هذين الوجهين المذكورين فى الحديث الشريف على تلك الوجوه المنفية المندرجة تحت هذين الوجهين. فتأمل حق التأمل كى يظهر لك بلاغة كلامه عليه السلام، وجزالة بيانه، بل نقول اثبات كل من الوجهين المثبتين يستلزم نفى كل من الوجهين المنفيين وكذا بالعكس . فتدبر حتى يظهر لك الحق .

[بيان معنى قول السَّجَاد عليه السلام، لك يا الهى وحدانية العدد]

واذا عرفت ذلك فاعلم، ان ماورد فى الصَّحِيفَةِ السَّجَّادِيَةِ فى بعض الدعوات، حيث ذكر عليه السلام، فيه بهذه العبارة: لك يا الهى وحدانية العدد . ينبغى ان يأول اما الى ما ذكرنا فى المقدمة الثانية من ان الوحدة العددية ظلُّ للوحدة الحقَّة الحقيقية ، ومناسبة لها بوجه ، وان كانت مبينة عنها بوجه شتى ، او الى مثل ذلك التأويل ، واهل البيت عليهم السلام، ادركوا بما فيه . واذ قد تبين بهذا الحديث الشريف معنى واحديته تعالى فقد تبين معنى احديته سبحانه حيث تبين ان احديته سبحانه احد معانى واحديته تعالى بمعنى نفى تركُّبه لا بحسب وجوده الخارجى من الأجزاء الخارجية ولا بحسب التحليل العقلى من الجنس والفصل ، ولا بحسب التفصيل الوهمى الذهنى من الماهية والوجود ، ولا من الذات والصفات هذا .

وفى كلام بعض العلماء ما يشعر بان ليس بين هذين الإسمين ، اعنى : الواحد والاحد، فرق يعتدّ به . وقد وردت فى توحيد ابن بابويه رواية عن الباقر عليه السلام، دالّة على ان الاحد الفرد المتفرد والاحد والواحد بمعنى واحد ، وهو المتفرد الذى لا نظير له . وقد ذكر بعض هؤلاء الطائفة فى الفرق بين الاحديّة والاحديّة ان للوجود الحق سبحانه وتعالى وحدة غير زائدة على ذاته وهى اعتباره من حيث هو هو ، وهى بهذا الاعتبار ليست نعتاً للواحد ، بل عينه، وهى المراد عند المحققين بالاحديّة الذاتيّة ، وهى اذا اعتبرت مع انتفاء جميع الاعتبارات ، سميت احديّة ، واذا اعتبرت مع ثبوتها ، سميت واحديّة .

وذكر بعضهم : ان الحضرة الاحديّة^١ لا نعت لها، وكلّ ما ينعت به فهو من الحضرة الواحديّة .

وذكر بعض آخر ان الحضرة الاحديّة الصّرفة مرتبة الذات ، والحضرة الواحديّة^٢ من حضرات الأسماء والصفات .

وكل هذه الكلمات متقاربة المعنى الا ان الحق الصريح ما يسفر نوره عن صبح بيان اهل البيت عليهم السلام .

وحيث انتهى الكلام الى هذا المقام وتلاطمت امواج محيط التوحيد وانت بفواص البيان الى الساحل صفر الكفّ عن لئالى التفريد ودرر التمجيد وخرج خائض التبيان عن طمطم يمّ التحقيق غير مترشح عليه رشحة من رشحات العرفان ولا مغترف غرفة بل ولا قطرة من قطرات ماء الحيوان ، فحرى بنا ان ننتهى عن هذا المقال ، ونقطع القيل والقال ، وان نبتهل الى مجيب دعواتنا وغافز لاتنا ، كى يقبل عثراتنا ويقبل توباتنا ، وان نعترف لمبدعنا الذى لم يجعل للخلق سبيلاً الى معرفته الا بالعجز عن معرفته، بالعجز

١ - مراده من الأحديّة فى المقام ، الأحديّة الذاتية التى ليس فيها التجلى ، اى الأحديّة التى متعلّقها بطون الذات، لا الأحديّة التى كان متعلّقها ظهور الذات - لمحرره جلال الأشتياني - .

٢ - ومراده من الأحديّة التى تلحق بالذات من جهة عدم امكان تعلّقها وانه لا اسم لها ، هى الأحديّة الذاتية التى ليست منشأ ظهور الواحديّة لأنّها فانية فى الذات والأحديّة المتوجهة الى الواحدية بحسب فاحيت ان اعرف ، من حضرات الأسماء والصفات - لمحرره جلال الأشتياني - .

والقصور، ونقر في حضرة رحمته بالانكسار والفتور، ان ربنا لرحيم غفور، وان نختم هذا المقام بهذا الكلام :

اعتصام الورى بمفترتك عجز الواصفون عن صفتك
تب علينا ، فأننا بشرٌ ما عرفناك حقَّ معرفتك
والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم .

اما الخاتمة :

ففي تفسير بعض الآيات القرآنيَّة والبيِّنات الفرقانيَّة المناسبة لما هو مطلوب الرسالة تيمُّناً وتبرُّكاً .
ولمَّا كان المقصود الاصلىُّ في هذه الرسالة في الحقيقة شيئين : احدهما ، ماهو متعلق بتوحيدہ تعالى وعينيَّة الصفات ، والاخر، كيفة ابداع الموجودات وتكوين المكوِّنات ، فالايق بنا ان نستشهد لكل من هذين المقصودين آية مناسبة من القرآن العزيز ، فنختار للمطلوب الاول سورة الاخلاص .

[في تفسير سورة الاخلاص]

فقد روى عن النبي صلى الله عليه وآله، انه قال : «اسَّست السَّمَاوَات السَّبْع والارضون السبع على «قل هو الله احد» .

وتفسير هذه السُّورہ المبارکہ وتأويلها على مفسرہ المفسِّرون واوله المألون ، والله ورسوله واولوالعلم اعلم، ان قوله تعالى : « قل » امرٌ صادرٌ من حضرة الاحديَّة الذاتِيَّة ، وارد على مظهر تفصيل الاسماء والصفات الالهِيَّة ، اعنى تعيَّن الحضرة المحمديَّة، الذي هو جامع بين جميع نشآت الاكوان وواسطة بين الوجود والامكان .

وقوله : « هو » وان كان عند بعض المفسِّرين ضمير الشَّان ، لا محلُّ له من الإعراب، او محل من الإعراب له، لكنَّه عند المحققين عبارة عن الحقيقة الاحديَّة الصرِّفة ، اى الذات المقدسة ، من حيث هي هي ، بلا اعتبار صفة معها ولا نعت التي لا يعرفها الا هو^١ .

١ - ويدلّ على ان كلمة «هو» ليست بضمير شأن ، مارواه الشيخ ابن بابويه في كتاب

وقوله: «الله» اما بدل من قوله: «هو» وقوله: «أحد» خبر لقوله: «هو» واما خبر لقوله: «هو» وقوله: «أحد» خبر بعد خبر. وعلى التقديرين فقوله: «الله» اسم للذات المقدسة مع جميع الصفات والكمالات، وهو اسم الله الأعظم، يندرج فيه جميع لأسماء والصفات، ودلّ بالابتنال او الخبريّة على ان صفاته تعالى ليست بزائدة على الذات، بل عين الذات، ولا فرق الا باعتبار العقلى، ولهذا سمّيت هذه السورة المباركة بسورة الإخلاص، لأن حق الإخلاص تمحيص الحقيقة الأحدية وتخليصها عن شائبة الكثرة، كما قال مولانا ومقتدانا امير المؤمنين، عليه السلام: كمال الإخلاص له نفى الصفات عنه، بشهادة كل صفة أنّها غير الموصوف، وشهادة كل موف أنّّه غير الصفة.

وقوله: «أحد» خبر بعد خبر، او خبر المبتداء اى: هو الأحد الذى لا كثره فيه بوجه من الوجوه اصلاً لا حقيقة ولا اعتباراً لا عيناً ولا ذهناً.

والفرق بين الأحد والواحد كما مرّ فى كلامهم: ان الأحد هو الذات وحده بلا اعتبار كثرة معها او فيها حتى كثرة الاسماء والصفات، اى الحقيقة المحضة التى هى منبع الحقايق كلها، وهو الوجود البحت الصّرف من حيث هو وجود بلا اعتبار قيد عموم او خصوص وشرط عروض ولا عروض.

والواحد هو الذات مع اعتبار كثرة الصفات، وهى الحضرة الأسمايّة، لان الاسم انما يطلق باعتبار ملاحظة الذات والصفة، فعبر فى هذه السورة المباركة عن الحقيقة المحضة غير المعلومة الا له بقوله: «هو» وابدل عنها او حمل عليها قوله «الله» الدال على الذات المقدسة مع جميع الصفات والكمالات، دلالة على انها عين الذات وحدها فى الحقيقة، واخبر عنها بالأحديّة، ليدلّ على ان الكثرة الاعتباريّة الصّفاتية والأسمايّة ما بطلت

→

التوحيد انّ امير المؤمنين عليه السلام، قرء قل هو الله احد، فلما فرغ قال:

يا هو، يا من لا هو الا هو، اغفرلى وانصرنى على القوم الكافرين. وقال عليه السلام، ايضاً لعمار بن ياسر: ان هذه الكنايات اسم الله الأعظم. وذكر الشيخ فى ذلك ايضاً عن الصادق، عليه السلام: ان «هو» اسم ومكنّى ومشار الى غائب، و«الهاء» تنبيه عن معنى ثابت و«الواو» اشارة الى الغائب عن الحواس، كما ان قولك: هذا، اشارة الى الشاهد عند الحواس الى آخر ما ذكره. وهذا ايضاً دليل على ما ذكرنا. (منه، عفى عنه).

احدیته وما اثّرت فی وحدته ، بل الحضرة الاحدیّة هی بعینها الحضرة الواحیدیّة بحسب الحقیقة ، وهذا علی مذاق هؤلاء الطائفة ، من ان : الاحد^۱ عبارة عن الذات وحدها بلا اعتبار قید او نعت ووصف معها .

واما علی ما نقلنا فی الفصل السابق من کلام مولانا امیر المؤمنین علیه السلام ، ان معنی الاحد هو من جملة معانی الواحد ، ای مالا ترکیب فيه اصلاً لا فی الوجود من الاجزاء الخارجیّة ولا فی العقل من اجزاء العقلیّة کالجنس والفصل ولا فی الوهم من الاجزاء الوهمیّة الذهنیة کالماهیة والوجود والذات والصفات ، فیمکن ان یقال دلّ بقوله : الله ، علی ان الذات المقدسة من حیث ذاتها مستجمعة لجميع الصفات الكمالیّة ، ودلّ بقوله : «احد» علی أنّه لا ترکیب فيه اصلاً . یعنی دلّ بالترتیب الذکری ، علی ان الذات المقدسة من حیث تجلیاتها الاسمائیّة والصفاتیة تجلی اولاً من حضرة الغیب المطلق الی حضرة جمیع الاسماء والصفات علی الاجمال ، ویدل علیه قوله : «الله» ، ثمّ تجلی تفصیلاً الی حضرات الاسمائیّة والصفاتیة علی التفصیل ، واول تلك الحضرات التفصیلیّة حضرة الاحدیة التی لا ترکیب فیها بوجه ، ویدل علیه قوله : احد .

وبعبارة اخرى : کلّ سابق فی هذه السورة المبارکة دلیل علی لا حقه ، فقوله : «هو» لمّا کان عبارة عن الذات المقدسة التی لا یعرفها الا هو ، وهو الوجود البحت المطلق

۱ - بنا بر قواعد کشف ومبانی نظر وبرهان وروایات صادر ازائمه کشف ویقین واولیاء معصومین - علیهم السّلام - ، مقام ذات اسم ندارد ، اسم وضع میشود از برای معانی معلومه ولو بوجه واز ناحیه اسم و رسم مسمّما متعیّن میشود حقیقت غیر متعیّن و غیب محض لا یقبل الاسم والرسم ، نه قبول اشاره نماید ونه درقوة ادراکی واقع میشود لذا احد اسم است از برای ذات متعیّن و متجلی بالذات در کسوت اسماء و صفات بنحو کلی واجمال نه تفصیل ، لذا در مقام احدیت ذات خود را در صور اسماء واعیان شهود نماید ، بدون تمیّز وتفصیل اسمی از اسمی ، واسمی از مظهری در این احدیّت حق شهود نماید جمیع عناوین اسمائیه واعیانیه را بوجدی واحد احدی جمعی قرآنی شهود المفصل مجملاً اسم الله باعتبار حکایت از اسماء و صفات بنحو تفصیل تعیّن این مقام جمعی احدی است .

وان شئت تفصیل الکلام فارجع الی ما حتقنا فی المقدّمة - لمحرره جلال الدین الموسوی

الآشتیانی عفی عنه - .

الصرف الواجب فى ذاته وفى صفاته ، فيلزمه ان يكون هو الله ، اى مستجعماً لجميع صفات الكمال ، ولما كان مستجعماً لجميع صفات الكمال ، يلزمه ان يكون احداً ، لا تركيب فيه اصلاً . لأنه لو كان فيه تركيب خارجى او عقلى او وهمى حتى من الماهية والوجود او من الذات والصفات كما يقوله الاشاعرة ، لما كان مستجعماً لجميع صفات الكمال ، لان التركيب نقص واحتياج كما يشهد به اولو الالباب . فعلى هذا كما انه يدل قوله : احد ، فى هذه الآية الشريفة على ان اول مراتب التجليات التفصيلية الاسماء مرتبة الاحدية المحضة ، يدل أيضاً على ان وجوده تعالى وكذا صفاته ليست بزائدة على ذاته لا زيادة عقلية ولا خارجية ، وهذا من جملة مراتب التوحيد الاوهى المتقدم ذكره كما ان قوله : الله ، المبدل من قوله : «هو» يدل ايضاً على هذا الأخير كما عرفت آنفاً .

وقوله تعالى : «الله الصمد» مبتداء وخبر . ووجه اعادة لفظ الجلالة ووضع المظهر موضع المضمّر هنا ليس كما ذكره اكثر علماء العربية فى كتبهم ، بل لنكتة اخرى ، لان للصمد فى المشهور ذكر^١ معنيان : احدهما ، ماورد فى اكثر الاخبار عن الأئمة الاطهار وهو السيد المصمود اليه فى الحوائج كلها ، والآخر ما ذكر فى بعض الاخبار بطريق اللمح

١ - وللصمد معانى اخر ايضاً ذكرها الشيخ ابن بابويه فى كتاب التوحيد بقوله : قال الباقر عليه السلام حدثنى ابي زين العابدين عن ابيه حسين بن على عليهم السلام ، انه قال : الصمد الذى لا جوف له والصمد الذى قد انتهى سوده . والصمد ، الذى لا ينام . والصمد ، الدائم الذى لم يزل ولا يزال .

قال الباقر عليه السلام : كان محمد بن الحنفية رضى الله عنه يقول : الصمد القائم بنفسه الغنى عن غيره وقال غيره الصمد المتعالى عن الكون والفساد . والصمد الذى لا يوصف بالتغاير .

قال الباقر عليه السلام : «الصمد السيد المطاع الذى ليس فوقه أمر ونامر» .

قال : وسئل على بن الحسين زين العابدين عليه السلام ، عن الصمد ، فقال : الصمد الذى لا شريك له ولا يؤده حفظ شيء ولا يعزب عنه شيء .

قال وهب بن وهب القرشى قال زيد بن على عليه السلام : الصمد هو الذى اذا اراد شيئاً قال له كن فيكون ، والصمد الذى ابدع الأشياء فخلقها اضداداً واشكالاً وازواجاً وتفرد بالوحدة بلا ضد ولا شكل ولا مثل ولا ند (منه عفى عنه) .

وبعنوان الرمز ، اى المصمت غير المجوف ، فان اريد به المعنى الاول فيكون النكتة فى اعادة لفظ الجلالة انَّ الذات المقدسة المستجمعة لجميع صفات الكمال باعتبار هذا الاستجماع سيّد مصمود اليه يقصده ارباب الحاجات ، فيكون الذات المقدسة باعتبار كل وجود وكل صفة كمالية وكل فعل وتأثير مصموداً اليه لا يختص بصفة دون اخرى وكمال دون آخر ، فيكون الممكنات باسرها باعتبار وجوداتها وصفاتها وانفعالها برمتها فاقرة اليه تبارك وتعالى ناقصة مفتاقة فى حضرته جل وعلا «والله الفنى» وانتم الفقراء» فيكون اشارة الى التوحيد الوجودى بمراتبه .

وان اريد به المعنى الثانى، فيكون النكتة فى الاعادة، ان الذات المقدسة باعتبار وجودها وكل صفة من صفاتها وكل كمال من كمالاتها، غير مجوف وغير خال، بل كلها عين ذاته جل وعلا .

وايضاً : النكتة فى الإعادة ان يكون السابق دليلاً على اللاحق، لأن الذات المقدسة لما كانت مستجمعة لجميع صفات الكمال ، فيلزمه ان يكون مصموداً اليه فى كل الحوائج وسيّداً مطلقاً لكل الأشياء وغنيّاً مطلقاً محتاجاً اليه فى كل شىء ، اذ لو لم يكن مصموداً اليه فى كمال ما وكان كمال ما حاصله لغيره بالاستقلال ، لم يكن هو مستجمعاً لجميع صفات الكمال ، هذا خلف .

وكذا لما كانت الذات المقدسة جامعةً لجميع انحاء الكمالات والصفات ، يلزمه ان يكون وجوده وكل صفاته عين ذاته ، اذ لو كان بعض ما من صفاته زائداً على ذاته ، يكون ناقصاً لا محالة ، فلا يكون مستجمعاً لجميع الصفات الكمالية على الاطلاق .

واذا عرفت هذا ظهر لك انه لو لم يوضع ذاك المظهر هنا موضع المضمر، لغابت هذه النكتة والاشارات ، ولفقدت هذه التلميحات والتنبيهات ، ولما كان الذات المقدسة المستجمعة لجميع الصفات والكمالات احداً لا تركيب فيه اصلاً وغير قابل للكثرة والاقسام بوجه ، فلم ينفصل عنه شىء ، فلم يلد لأحديته . ودلّ على هذا بقوله : لم يد ، وكذا لما كان الذات المقدسة المستجمعة لجميع صفات الكمال الاحد فى الذات والصفات سيّداً مصموداً اليه فى كل الامور غنيّاً مطلقاً من كل الوجوه فلم يولد لصمدية ودل على هذا

بقوله : ولم يولد . وكذا لما كان الذات المقدسة موصوفة بجميع هذه الصفات المذكورة التي يلزمها ان لا يجانسه شيء ولا يشابهه شيء ولا يماثله شيء ولا يدانيه شيء ، فيلزمه ان لا شريك له ولا وزير له ولا شبه له ولا ندم له ولا كفوله ولا نظير له ودل على هذا بقوله تعالى : ولم يكن له كفواً احد . فيكون اشارة الى التوحيد الالوهي . بمراتبه .

واذا عرفت هذا ظهر لك ستر الترتيب الذكرى الذي في هذه السورة المباركة ، وان كل سابق دليل على لاحقه باى وجه . وان هذه السورة لم سميت بسورة الإخلاص وبسورة التوحيد ، وبما اذا استست السماوات السبع والارضون السبع عليها ، فانها قد استست على التوحيد ، وهذه السورة المباركة مشتملة على التوحيد الالوهي والوجودي بمراتبها ، وكذا مشتملة على ان وجوده تعالى وكذا صفاته عين ذاته المقدسة ، وكذا على سائر الاسرار التي ذكرنا نبداً منها « وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم » .

[في تفسير آية الشور بناءً على مشرب التحقيق]

واما الآية المناسبة للمطلوب الثاني ، فآية النور ، وهي قوله تعالى : « الله نور السموات والارض ، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح في زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية ، يكاد زيتها يضيئ ، ولو لم تمسسه نار نور على نور ، يهدي الله لنوره من يشاء ، ويضرب الله الامثال للناس ، والله بكل شيء عليم » وتفسير هذه الآية الشريفة وتأويلها باتفاق اكثر المفسرين والمأولين والله ورسوله واووا العلم اعلم .

ان الله نور السموات والارض ، اي الله ظاهر في السموات والارض وما فيهما وما بينهما بذاته ووجوده ، مثل نور مشتعل في المشكاة والقناديل المسواة من الزجاج ،

١ - س ٣ ، ي ٥ .

٢ - س ٢٤ ، ي ٣٥ .

٣ - وروى الشيخ ابن بابويه في كتاب التوحيد عن العباس بن هلال قال سألت الرضا عليه السلام عن قول الله عز وجل : « الله نور السموات والارض » فقال : هادٍ لأهل السماء ، وهادٍ لأهل الارض .

وفي رواية البرقي هدى من في السموات وهدى من في الارض . (منه عفى عنه) .

مظهر بذاته^۱ اما عده من الموجودات . یعنی ان الله تعالى ظاهر بنفسه مظهر^۲ لما عده من الموجودات القابلة للوجود وخرجها من كتم الهدم والظلمة الى عرصه الوجود والظهور بافاضه الوجودات المقيّدة المستتعبة للماهیيات بالترتیب، كما ان النور الحسی ظاهر بنفسه ومظهر لما عده وما فی حوالیه من الأجسام الشّفاة و غیرها اقباله للاضاءة على الترتیب . وكما ان النور الحسی يظهر بذاته ويظهر الأشياء به ، كذلك نور الحق ظهر بذاته وظهر الأشياء بنوره وبافاضه الوجود، وبهذا الاعتبار سمی ذاته تعالى باسم النور . وورد فی الأدعیة المأثورة: يا نور ويا نور النور ، وامثال هذا . فهو تعالى باعتبار شدة ظهوره فی ذاته وظهور الأشياء به نور ونور النور واشدّ الأشياء بالظهور وهو نور الانوار، لكن لشدة ظهوره خفی^۳ على اهل البصائر والابصار كما قيل: «خفی لا فراط الظهور تعرضت لادراكه ابصار قوم اخافش^۴، وحظّ العیون الشّرق من نور وجهه، شدته حظّ العیون العوامش^۵» .

وعنهم اخبر الله تعالى بقوله : «صمّ بكم^۶ عمی^۷ فهم^۸ لا یبصرون» و«اهم قلوب لا یفقهون بها ، ولهم آذان لا یسمعون بها ولهم اعین^۹ لا یبصرون بها ...» واكدّ ذلك بقوله تعالى : «لا تعمی الابصار ، ولكن تعمی القلوب التي^{۱۰} فی الصدور» اشعاراً بان هذا العمی نیس مخصوصاً بالابصر فقط بل شامل للبصیرة ایضاً «ومن كان فی هذه اعمی فهو فی

۱ - سرّ آنکه حق عز وجل فرمود : الله نور السماوات، ونفرمود ، منور السماوات ، از این جهت است که بمشرب تحقیق در عالم وجود، ظاهر ومظهر، وجود واحدست وچون وجود صرف، قبول تعدّد نمی نماید فرموده است : هو الظاهر والباطن وهو الأول والآخر . لذا حق ظاهرست باعتبار ذات ومظهر نیز خارج از او نیست وبحسب فعل مظهر نیز اوست وممکنات در مقام ذات ظالمنند وبوجود حق منور ، نور آن حققت بحسب تنزل ودر مقام تجلی حق باسم قهار ووارث باور رجوع نماید - جلال آشتیانی - .

۲ - الخفاش سمی به لصغر عینیّه وضعف بصره . القاموس .

۳ - قال فی القاموس : العمش محرکة ضعف الرّؤية مع سیلان الدمع فی اکثر الأوقات .

۴ - س ۲، ی ۱۷ . صمّ بکم^۶ عمی^۷ فهم^۸ لا یرجعون (س ۲، ی ۱۶۶ صمّ بکم^۶ عمی^۷ فهم^۸ لا یعقلون) .

۵ - س ۷، ی ۱۷۸ (لهم قلوب^۹ لا یفقهون بها ولهم اعین^{۱۰} لا یبصرون بها ولهم آذان لا

۶ - س ۲۲، ی ۴۵ .

یسمعون بها الآية) .

الآخرة اعمی^١ واضل^٢ سبيلاً» .

وبالجملة لمّا وجد كل موجه ديه وظهر كل ما ظهر بظهوره وافاضته الوجود كان هو نور السمّوات والأرض اى مظهر سماوات الأرواح والروحانيّات وارضى الاجسام الجسمانيّات ومنه تعالى فاض وجودهما فهو الوجود البحت المطلق المعيّر عن شائبة ظلام قيد وعدم ونقص ، وبه وبافاضته وجد كل^٣ ما وجد من المخلوقات ، وظهر كل^٤ ما ظهر من المربوبات ، فكلّشها مظاهر نور وجوده وصفاته وافعاله ، كما انّ المصباح والشرجاجة والمشكاة مظاهر النور الحسّي. فبالحقيقة ليس لغيره ومظاهر صفاته واسمائه من حيث أنّها مظاهر نور ولا وجود .

وعن هذا النور اخبر مولانا ومقتدانا امير المؤمنين عليه السلام، فى حديث الكميل بقوله: «نور يشرق من صبح الأزل فيلوح على هياكل التوحيد آثاره» .

واما القرينة الدالّة على ان المراد بهذا النور هو الوجود فى الآيات والاخبار كثيرة: اما الآيات ، فمنها ، قوله تعالى : «وما يستوى الأعمى والبصير ، ولا الظلمات ولا النور ، ولا الظلّ ولا الحرور ، وما يستوى الأحياء ولا الاموات^٢» لان المراد والله تعالى يعلم بقوله: «ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور أنّه يستوى الوجود والعدم ولا الحياة والموت بقرينة ذكر ، وما يستوى الأحياء ولا الاموات بعد ذلك ، ولأنّ عدم استواء الظلمات والنور بمعنى الليل والنهار والظلّ والحرور بمعنى الحرارة والبرودة ، والصيف والشتاء كما هو تفسير بعض المفسّرين ليس بشيء يعتدّ به ، اذ التفاضل بينهما معلوم لكل^١ احد ، لا يحتاج الى بيان . وتحقيق ذلك قوله تعالى : «الم تر الى ربّك كيف مدّ^٣ الظل^٤» لأنّ المراد بالظل والله تعالى اعلم ، الوجود الفاض من الوجود المطلق وصار منبسّطاً على هياكل الموجودات والأعيان الممكنة ، وهى صارت موجودة فى الخارج بالارتباط بهذا الوجود الذى هو ظلّ^٥ للوجود الحقّ وبالنسبة اليه كالظلمة بالنسبة الى النور لان النور الحق والوجود المطلق غير مشوب بظلمة العدم والنقص اصلاً ، وهذه الوجودات مشوبات بظلمات الماهيات كالظلال ، فاذا كان المراد بالظل هو الوجود المقيّد والظلمة هى الماهية والعدم ، وكلّ ظلمة فهى عبارة عن عدم النور عمّا من شأنه ان

يستنير ، سواء كان بنور الوجود او بنور الهداية التى هى ايضا نحو من نور الوجود ، «الله ولى^١ الذين آمنوا يخرجهم^٢ من الظلمات الى النور ...» ومنها قوله تعالى عقيب الآية المتقدمة : «والذين كفروا اعمالهم^٣ كسراب بقيعة ...» وسيأتى تفسيرها وتأويلها .

واما الاخبار فمنها ما روى عن النبى صلى الله عليه وآله ، «خلق الله^٤ الخلق فى ظلمة ، ثم^٥ رش^٦ عليه من نوره» اذ ليس معناه ان الله تعالى خلق الخلق فى ليل او مكان مظلم بل المراد ان الله تعالى اوجدهم^٣ فى شهوده العلمى^٧ الذى وجود الموجودات فى تلك المرتبة باعتبار عدم ترتب الآثار الخارجية عليها الا كونها معلومات لبارئها كالظلمة بالنسبة الى نور الوجود العينى^٨ الذى هو منشأ ترتب الآثار الخارجية^٩ ثم^{١٠} افاض عليهم ورش^{١١} عليهم نور الوجود العينى ولا ضير فى افاضة وجود بعد وجود اذ مراتب الوجود متفاوتة بعضها اقوى من بعض كما مر مرارا .

واذا تقرّر ان^{١٢} المراد بالنشور فى الآية الشريفة هو الوجود وان^{١٣} المراد بالمصباح والازجاجة والمشكاة مظاهره فنقول فى تطبيق هذه والله اعلم على اجزاء العالم ، ان^{١٤} المشكاة عالم الاجسام والجسمانيات ، والازجاجة عالم الارواح والروحانيات ، والمصباح عالم العقول والمجردات . ووجه المناسبة ان الانوار الالهية المشرقة من حضرة الوجود المطلق والوجودات المقيّدة الفائضة من الحق^{١٥} كلّها تشرق اولاً على عالم العقول التى هى كالمصباح لفرط نوريته ولطافته ، ثم^{١٦} على عالم الارواح التى هى كالازجاجة من صفائها وقابليتها للاشراق والإضاءة ، وافاضتها على الغير ، ثم^{١٧} على عالم الاجسام التى هى كالمشكاة من ظلمتها وكثافتها وقابليتها للإضاءة ، لأنها قابلة للارواح كالمشكاة القابلة للانوار .

١ - س ٢ ، ي ٢٥٨ .

٢ - س ٢٤ ، ي ٣٩ .

٣ - اى : قدّهرهم بحسب عينها الثابتة التى هى ظلمة باعتبار عدم تنورها بالأسماء الالهية التى يتجلّى فى الأعيان وهى فى مقام التقدير عبارة عن صور الاسماء التى تعطى الظهور والطلب من الطرفين ، احدهما بلسان الفاعلى والآخر بلسان القابلى . وما هو فى الخلق ظل ومبدأ الظل^{١٨} نور وان النور لا يدرك وما هو المدرك هو الضياء والظل ولذا قال رسول الله فى جواب من قال: هل رأيت ربك ، قال (ص) : نور ، اقنى ارام - جلال آشتياني - .

والتزجاجة كأنها كوكب دريٌّ يوقد من شجرة مباركة، لأن نسبة انوار الأرواح المتكثرة المضئية على شبابك الأجسام ومشكاتها التي لا تستفيض الأنوار الا بقدر قابليتها واستعداداتها القليلة نسبة نور الكواكب المضئية الظاهرة على الابصار في صفرها وقلتها ظهور انوارها لا كالشمس والقمر في ظهورهما وكثرة ظهور نورهما، فلذا شبهها بالكوكب الدرّي الذي هو مثل الزهرة والمشتري وامثلهما ، لا بالشمس والقمر ، وهذا كما ان ماء الحياة الحقيقية اى الوجود المطلق الذي هو حياة كل موجود كما قال تعالى : «وكان عرشه على الماء» و«من الماء كل شيء حي» لا يظهر على الموجودات الاكوانية الا بقدر الترش المشابه في صفائه وادارته بالكوكب الدرّي ، فلذا قال النبي صلى الله عليه وآله: «ثم رش عليه من نوره» والشجرة المباركة التي توقد منها التزجاجة والكوكب الدرّي ، هي شجرة الوجود المطلق الذي يستضيء منها كل موجود ، وهي شجرة الخلد ايضا ، وكذا شجرة طوبى التي لها غصن في كل بيت من بيوت الجنة ، وفيضها سار في كل من الموجودات ، وكذلك هي الشجرة الطيبة التي اصلها ثابت وفرعها في السماء ، وهذه الشجرة لا شرقية ولا غربية ، اى لا هي من عالم الأرواح والروحانيات التي هي محالّ طلوع نور شمس الوجود ، ولا هي من عالم الأجسام والجسمانيات التي هي محالّ افولها وغروبها، بل هي وجود مطلق لا يناسب الوجود المقيّد اصلاً بوجه من الوجوه ، واغصان هذه الشجرة واوراقها وازهارها وثمارها هي الوجودات المقيّدة المنبثقة المنشعبة المنبثقة الفائضة من حضرة الوجود المطلق ، وهذه الشجرة كما انها لا شرقية ولا غربية بالمعنى المذكور ، كذلك هي لا شرقية ولا غربية ، بمعنى انها شجرة يستضيء من زيتها وفيضها كل موجود ، وكائنة في وسط اجزاء العالم يصل نفعها الى الكل ، والكل بالنسبة اليها على السواء ، لا انتها كائنة في شرق العالم او في غربه، حتى يكون نسبة فيض تلك الشجرة الى اجزاء العالم مختلفة ، ويستضيء منها بعض دون بعض .

والزيت هو افاضة الوجود المطلق فيوض تلك الوجودات السارية في الكل ، والتشبيه بالشجرة الزيتونة ، لأجل اشعار ان هذه الوجودات الفائضة غير محتاجة في انوارها الا الى اصل الوجود المطلق لا الى غيره، كما ان المصباح الموقد في التزجاجة المشرقة في المشكاة المعلقة على شجرة الزيتون لو كان في اشراقه محتاجاً الى زيت

لكان زيت هذه الشجرة كافية فى حصول ذلك ولا يحتاج الى غيرها .

وهذه الإفاضة وهذا النور الصادر من حضرة نور النور ، يكاد يضىء بنفسه ، ولو لم تمسسه نار الأجسام الكدرة والأجساد المظلمة التى هى منبع الظلمات الثلاث المذكورة فى الآية اللاحقة ، لكان نوراً على نور، وظاهراً بنفسه لنفسه . وكذا لو لا احتجاب النور الإلهى بالغواشى الحسية والدواعى الشهوانية، لأضاء بذاته، وعرفه كل موجود، واهتدى اليه كل مهتدٍ ، والموجودات لما احتجبت وجوداتها بالأجساد المظلمة وانهمكت فى التدواعى الكدرة، لم تشاهد عظمة بارئها وانكرها بسوء عقائدها وقبيح اعمالها، وضيعها «يهدى الله لنوره من يشاء ، ويضرب الأمثال للناس، والله بكل شىء عليم، الله ولى الشاكرين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور ، والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت ، يخرجونهم من النور الى الظلمات ، اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون» .

وان شئت قلت فى التطبيق بين الفاظ الآية الشريفة وبين اجزاء العالم الكبير الذى هو الانسان الكبير الذى هو جامع لجميع نشآت الإمكان : ان المشكاة عبارة عن بدن هذا العالم الذى هو الجسم الكلى، والشجاجة عن قلبه الذى هو النفس الكلية ، والمصباح عن روحه الذى هو الروح الأعظم ، والشجرة عن مجموع ذلك ، لان المجموع كالشجرة المشحونة بالاغصان والاوراق والازهار والاثمار كالعقول والنفوس والأجرام والعناصر والطبائع والمواليد، وهذه الشجرة ليست من بحت عالم الشرق والأرواح، ولا من محض عالم الغرب والأجسام ، بل هى عبارة عن مجموعهما ، والمجموع غير الأجزاء .
والزيت عبارة عن فيض البارئ تعالى المتجلئ فى الكل ، وعلى هذا فقس باقى الآية الشريفة .

واذا عرفت ذلك، فيمكن لك تطبيق الآية الشريفة على الانسان الصغير الذى هو العالم الصغير ، لان بدنه كالمشكاة ، وقلبه كالشجاجة ، وروحه كالمصباح ، والمجموع كالشجرة والأعضاء والقوى، كالاغصان والاثمار والازهار، وفى هذا المعنى قال بعضهم:

نظرت بنور الله اول ، نظرة
وما زال قلبى لا ئدأ بجمالكم
فقتت عن الأكوان وارتفع اللبس
وحضرتكم حتى فنت فيكم النفس

وزيتونة الفكر الصحيح اصولها مباركة اوراقها الصّدق^١ والقدس
فروحى زيتى ، والخيال زُجاجتى وعقلى مصباحى، ومشكانه الحسن^٢
فصار بكم ليلسى نهراً وظلمتى ضياءً ولاحت^٣ من خيامكم الشمس
«سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انّ الحق اولم يكف بربك
انّ^٤ على كل شىء شهيد» .

ويحتمل ان يكون المراد بالنور هو القرآن كما قال تعالى : «وانزلنا اليكم نوراً^٥ مبيناً»
لان القرآن مظهر نور الحق والعرفان، ومنور قلوب اهل الحق، فيكون الحق نوراً، والقرآن
مثله . فالمصباح كلام الله تعالى ، والزجاجة قلب المؤمن ، والمشكاة صدره ، وزيت
القبض الالهى الحاصل من الشجرة المباركة المحمدية التى بجامعيّتها للنشأتين غير
مخصوصة اشرق عالم الأرواح ولا بغرب عالم الأجسام ، بل جامعة بينهما ، ويكون المراد
بالنار نار الجهل ، ونار فتنة المخالفين .

وبعض من العلماء «رحمه الله» قال هكذا : المراد بالمصباح هو النور المتجلى على
جميع الحقائق الامكانية ، وبالمشكات هى الماهيات السّفلية ، وبالزجاجة الماهيات
العلوية ، وبالزيت الوجود المنبسط الفايز على الأشياء .

وقال ايضاً: ان المراد ان مثل نور هداية الله فى قلب المؤمن كمصباح واقع فى زجاجة
روح النفسانى الواقعة فى مشكاة قلبه، يضىء المصباح من زيت الأحوال والمقامات التى
تضىء فى باطن السالك ، وهو منبعث من شجرة الأعمال الصالحة الى آخر ما قال ،
وهذان الوجهان كما ترى .

واذا تحققت هذا فنرجع الى تفسير الآية التى بعد هذه الآية وتأويلها وهى قوله
تعالى : «فى بيوت اذن الله ان ترفع ويذكر فيها اسمه، يسبح له فيها بالغدو والاصال،
رجالا لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله واقام الصلوة وايتاء الزكاة ، يخافون يوماً تتقلب

١ - مباركة ، اوراقها الصّدق والأنس - خ ل - .

٢ - هذه الآيات منسوبة الى الشيخ الاجل الحكيم الأعظم ابونصر الفارابى المقلب بالمعلم

الثانى «رضى الله عنه» .

٤ - س ٤ ، ي ١٧٣ .

٣ - س ٤١ ، ي ٥٣ .

فيه القلوب والأبصار ، ليجزيهم الله احسن ما عملوا ويزيدهم من فضله ، والله يرزق من يشاء بغير حساب^١» فقوله تعالى : فى بيوت ، اما ظرف مستقر نعت لقوله : كمشكاة . او ظرف لغو متعلق بقوله : يوقد . وعلى التقديرين فالمراد بالبيوت بيوت الله تعالى وبيوت الانبياء والأولياء اعنى المساجد والمشاهد المشرفة وبيوت اهل العصمة والطهارة ، ولا سيما بيوت النبى وآله عليه وآله اكمل التحجّات والتسليمات ، وكذا المساجد التى لها كمال اختصاص بهم ، عليهم السلام ، كالمسجد الحرام . وتفسير الآية الشريفة على هذا هكذا : ان مثل نور الله تعالى فى مشكاة المظاهر التى هى الأجسام كاشها ، مع زجاجتها التى هى الأرواح باسرها ، مع مصباحها الذى هى العقول بتمامها ، كمثل مشكاة حاصلة او موقدة فى بيوت كذا وكذا ، لأن العالم وما اشتمل عليه من الطبقات والموجودات علواً وسفلاً مادياً ومجرداً كالبيوت ، وله طبقات كطبقات السماوات والأرضين ، وما بينهما من الطبايع والعناصر والمواليد ، وهذه المشكاة الموضوعة فيها الشرجاجة الموضوع فيها المصباح ، لأجل ان يستنير تلك البيوت والطبقات ، ويذكر فيها اسم الله ، ويسبّح له فيها بالغدو^٢ والآصال ، اى ذكرأ حقيقياً شوقياً باللسان وبالجنان ، وفى الأسرار والأعلان ، وعند او امر الله تعالى ونواهيه ، فيأتمر بما امر الله تعالى به ، وينتهى عما نهى الله تعالى عنه بالغدو^٣ والآصال ، اى اطراف الليل والنهار ، بل فى كل الأزمنة والأحوال ، وفى الضياء والظلام ، وفى الظاهر والباطن ، وفى عالم الكثرة وعالم الوحدة .

وبعبارة اخرى : فالعالم وما احتوى عليه من الطبقات كالبيوت واصناف الموجودات وانواع المخلوقات التى فى كل طبقة من الطبقات كالملائكة والانس والجن والحيوان والطشور وسائر ذلك من المصنوعات ، كمشكاة مشتملة على مصباح فى زجاجة ، اعنى : ان بدنهم كالمشكاة ، وقابهم كالشرجاجة ، وروحهم كالمصباح الموقد من شجرة الوجود المطلق ، لأجل ان يكونوا بحسب هذا النور ذاكرين له تعالى ومسبّحين له ومشتغلين بذلك فى عالم الظاهر وعالم الكثرة الذى هو من اقتضاء مراتب الشريعة ، ومواظبين لذلك فى عالم الباطن وعالم الوحدة الذى هو من اقتضاء مراتب الحقيقة ، وكل واحد منهما مرتبة من مراتب سبيله ومعارج طريقه الذى هو الطريقة فى القول المشهور بين الجمهور المعبر

عن هذين بالليل والنهار والفدو^١ والاصال .

وقوله تعالى: «رجال» أمّا فاعل لقوله يسبّح، ان كان قوله: يسبّح بصيغة المعلوم، او فاعل لفعل محذوف مقدر بمناسبة ذلك الفعل المذكور، ان كان قوله: «يسبّح» بصيغة المجهول . وعلى التقديرين فتفسيره هكذا، اعنى: ان يسبّح ويذكر فى هذه النبوت التى اذن الله ان ترفع، رجال، واى رجال؟ رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع، اى لا تغفلهم الدنيا وما فيها من متاعها الذى معظمه التجارة بأنواعها وجلّه البيع باصنافها عن ذكر الله تعالى باقسامه، اى عن التوجه اليه والاشتغال بعبادته، لأنّهم من مخلص عباده «واخلصناهم^٢ بخالصة ذكرى الدار» ومن معظم رجاله «رجال صدقوا ما عاهدوا الله^٣ عليه» وكذا هؤلاء الرجال يقيمون الصلاة الظاهرية الشرعية بآركانها وواجباتها ومندوباتها وشرائطها، وقيمون مع ذلك الصلاة الحقيقية التى هى التوجه التكى الى خالقهم ومبدعهم «اقم الصلوة لذكرى^٤»، واذكر اسم ربك^٥ وتبتّل اليه تبتلاً وكذا يؤتون الزكاة الحقيقية الشرعية بأنواعها مالىة وبدنيّة، ونفسيّة، ويؤتون كل ذى حق حقّه، اعنى انهم يؤتون فى طاعة ربّهم جل وعلا زكاة مالهم وزكاة كل عضو من اعضائهم، وزكاة علمهم . ولكل شىء زكاة، وزكاة البدن، الطاعة، وزكاة العلم التعليم، وكذا يخافون يوماً تتقلب فيه القلوب والابصار، اى يوم القيامة، وجزائه وحسابه وعقابه، اى أنّهم يضعون كل شىء موضعه، ويعطون كل ذى حق حقّه، وهم عادلون فى معاملاتهم مع الحق والخلق، ويخافون يوماً تتقلب فيه القلوب والابصار ويصير الامر منعكساً، والظاهر باطناً، والباطن ظاهراً، بحيث يحكى كل عضو ما صدر عنه، ويشهد كل جزء بما فعل «وقالوا: لجلودهم، لم شهدتم علينا؟ قالوا: انطقنا الله الذى^٦ انطق كل شىء، ان السمع والبصر والفؤاد، كل^٧ اولئك كان عنه مسئولا^٨، لقد كنت فى غفلة^٩ من هذا فكشفنا عنك غطائك، فبصرك اليوم حديد» ومدى نظرى هم وغاية بصرهم فى تلك العبادة والطاعة والخوف كذا والامر المترتب على ذلك ان يجزيهم الله تعالى احسن ما عملوا،

١- ٣- س ٢٠، ي ١٤ .

٢- ٢- س ٣٣، ي ٢٣ .

٣- ١- س ٣٨، ي ٤٦ .

٤- ٦- س ١٧، ي ٣٨ .

٥- ٥- س ٤١، ي ٢٠ .

٦- ٤- س ٧٣، ي ٨ .

٧- ٧- س ٥٠، ي ٢١ .

ويزيدهم^١ من فضله» اى ان يجزيهم فى دار الدنيا والاخرة جزاء عملهم بمقتضى العدل وعلى سبيل التفضل احسن من جزاء عملهم ويزيدهم بعد ذلك بمحض التفضل من فضله وقربه وكرامته ورضوانه «ورضوان^٢ من الله اكبر، للذين احسنوا الحسنى^٣ وزيادة - لئن شكرتم^٤ لازيدنكم ، ولئن كفرتم ان عذابى لشديد - والله يرزق من يشاء^٥ من غير محاسبتهم كرامة لهم» اوبغير نهاية وغاية «وان تعشدا^٦ نعمة الله لا تحصوها» .

واذا عرفت ما ذكرناه فى تفسير هذه الآية الشريفة وتفسير ما قبلها وتأويلهما فقس عليه تفسير الآية التى بعد هاتين الآيتين ، وتأويلها ، وهى قوله تعالى : «والذين كفروا اعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمان ماء حتى اذا جأه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده فوفيه حسابه والله سريع الحساب او كظلمات فى بحر لجى يفشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرج يده لم يكد يريها^٧ ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور» .

وبيان هذه الآية التى ذكر فيها مقابلات ما ذكر فى الآيتين السابقتين ، اعنى حال الكفار الذين هم مقابلون لاولئك الرجال ، وحال الظلمات التى هى مقابلة لذلك النور وان كان يعرف بأدنى تأمل بالمقايضة لكننا نشير ايضاً الى بيانها على سبيل الاجمال .

والحاصل: ان الذين كفروا وانكروا التوحيد الا لوهى^٨ والوجودى بمراتبها، وانغمسوا فى تراكم ظلمات الكدورات الطبيعية^٩ وانشعوات النفسانية^{١٠} ، وانهمكوا فى ملاحظة الانسانية^{١١} ، واحتجبوا عن رؤية الوجود المطلق ، وغابوا عن مشاهدة آثار عظمة الحق ، وتقيسوا بوجودهم وبوجود الغير ولا يشاهدون الا الغير، يكون اعمال هؤلاء الكفارونا فى الصنائع المختار وعقائدهم ، كسراب بقيعة^{١٢} ، اعنى يكون معدوماً بنفسه فى نفسه موجوداً بحسب حسابان غيره الذى هو ظمان بسبب نائرة الشهوات الظلمانية^{١٣} ويحسبه ماءً ويطلبه رواءً بحيث اذا وصل اليه لم يجده شيئاً ، اذ ليس هو شيئاً حتى يجده ، بل يكون عدماً صرفاً ولا شيئاً بحثاً فحين طلبه لذلك الماء الذى هو مثال اعماله وعقائده يكون غافلاً عن غضب بارئه واحاطته له، لكن^{١٤} البارى سبحانه وتعالى ليس يعزب عنه

١ - س ٢٤ ، ي ٣٨ . ٢ - س ٩ ، ي ٧٣ . ٣ - س ١٠ ، ي ٢٦ .

٤ - س ١٤ ، ي ٧ . ٥ - س ٢ ، ي ٢٠٨ و س ٢٤ ، ي ٣٨ .

٦ - س ١٦ ، ي ١٨ . ٧ - س ٢٤ ، ي ٣٩ .

شیء ولا یفوت من دائرة احاطته شیء، فوجد الله تعالى ذلك الكافر، وادركه غضبه واصابه عذابه فوفّيه حسابه ، والله سريع الحساب ، ولن ينفعه مشاهدة الوجود الحق ومعاناة النور المطلق فى ذلك الوقت «الآن» وقد عصيت قبل، وكنت من المفسدين» او مثَل هؤلاء الكفار «كمثل ظلماتٍ^٢ فى بحرٍ لَجىّ يغشاه موج» .

يعنى : ان هذا الكافر مع هذه المشاهدة والنظر الى وجود الغير واحتجابه عن وجود الواحد المحض الخير ، يكون من عديميته وفنائه فى نفسه ، كظلمات بسبب الانغماس والخوض فى بحر الماهيات والاعيان المعدومة والشهوات الجسمانية ، يغشاه امواج التعيّنات والتشخصات والإنانيات عن مشاهدة نور الحق ومعاناة الوجود المطلق ، من فوقها سحب تراكم التعيّنات والانانيات والشهوات وظلمتها التى هى كالسحاب المظلم المتراكم بالنسبة الى شمس الوجود المطلق ونور هداية الحق ، وتلك الأحوال ظلمات بعضها فوق بعض ، اى محجوبة بظلمات عديمة ، وعديمة الماهيات وظلمات عديمة الموجودات وظلمات الغيبة عن وجود الحق ونور هدايته ، او محجوبة بظلمات الأجسام وظلمات الطبايع والقوى الحيوانية الشهوانية وظلمات حالات النفس الأمارة والعصبية والجهالات وسائر الهواجس النفسانية ، او محجوبة بظلمات ثلاث ظلمات عدم الإهداء بالصانع العليم الخبير ، وظلمات عدم الإهداء بالنسبى ، وظلمات عدم الإهداء بالوصى ، او محجوبة بظلمات عدم ملاحظة نور الحق وعدم ملاحظة آياته فى الآفاق ، وظلمات عدم مشاهدة آياته فى النفس . وعلى كل تقدير ، هؤلاء الكفار محجوبون ومنهمكون فى ظلمات ثلاث بعضها فوق بعض، كما ان مقابلتهم مستضيئون بانوار ثلاثة بعضها فوق بعض، انوار المصباح وانوار الزجاجة وانوار المشكاة .

ومن هذا البيان الذى ذكر فى بيان الظلمات، يعرف بعنوان المقابلة معانى تلك الانوار الثلاثة ايضاً وراء ما ذكرنا سابقاً فى بيان تلك الأنوار . فتدبر تعرف .

وبالجملة كما ان انوار اولئك المؤمنين توقد من شجرة الخلد وشجرة طوبى ، كذلك ظلمات هؤلاء الكفار تدخن من شجرة العدم المطلق، واصله الشهوات الجسمانية والهواجس النفسانية ، وهى شجرة اهل النار المسماة بزقوم «انها شجرة تخرج فى اصل

الجحيم^١ طلعها كانه رؤس الشياطين» وكذا تترأى ظلماتهم من دوحة التعينات والانانيات والجهالات التى «هى شجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض^٢ مالها من قرار»، اذا اخرج يده هذا الكافرين من هذه الظلمات. والمراد باليد الشخص نفسه تسمية للكل^٣. باسم الجزء، اى بحيث اذا اراد ان يخرج نفسه من هذه الظلمات لينجو من هذه الهلكات، لم يتمكن من حصول ذلك، لأن الخروج من الظلمات والنسجاة منها ولا سيما هذه الظلمات المتركمة، فرع على مشاهدة النور، واننى لهذا الكافر من نور، «ومن لم يجعل الله^٤ له نوراً فما له من نور» نعوذ بالله تعالى من ظلمات انفسنا وشرور ذواتنا. وفى تفسير هذه الآيات وتأويلها اسرار ونكات تركناها خوفاً من كثرة الكلام والإطناب، وكراهة لعظم حجم الكتاب، وان لا يحصل ملال للطالعين من الاصحاب وكمال للراغبين من اولى الالباب، والله الموفق فى كل^٥ باب.

واذ قد دريت ما وعيت من التأويل والتفسير الذى ذكرنا لهذه الآية الشريفة، فاعلم ان التأويل الحق والتفسير الصدق، هو ماورد عن اهل بيت العصمة والطهارة فى ذلك^٦ ومن جملة ذلك ما روى الكلينى - رحمه الله - فى الكافى عن صالح بن سهل الهمداني قال قال ابو عبد الله عليه السلام، فى قول الله عز وجل: «الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكوة^٧» فاطمة عليها السلام، «فيها مصباح» الحسن عليه السلام، «المصباح فى زجاجة» الحسين عليه السلام، «والزجاجة كأنها كوكب درى» فاطمة عليها السلام، كوكب درى

١ - س ٣٧، ي ٦٢-٦٣. ٢ - س ١٤، ي ٣١. ٣ - س ٢٤، ي ٤٠.

٤ - عن طرق العامة - ابن مردويه عن انس بن مالك وبريده عن السيوطى فى در المنثور عن حسن البصرى وابن مغازلى عن طريق آخر عن رسول الله: المشكات فاطمة عليها سلام الله والمصباح الحسن والحسين وكانت عليها السلام، كوكباً درياً والشجرة المباركة ابراهيم ... الخ چون فاطمه كبرى صديقه عظمى سلام الله عليها داراى ولايت كليه وحضرتش بعد از على عليه السلام، سرور اولياء محمديين وصاحب مقام اوادنى است وبواسطه قابليت تامه اولياء محمديين - حسن وابوالاثمه حسين - وفرزندانش در ظلّ ظليل او تربيت يافته اند نور حق ازمجلا ومشكات باطنى او كه واسطه ظهور انوار كليه است يكاد زيتها يضىء لأن منها ظهر امام بعد امام الى ان يظهر قائمهم وبوجوده يتجلى الحق باسم العدل ويزهق الباطل :

هله عاشقان بشارت كه نمائد اين جدائى برسد زمان وصلش بكنند خدا، خدائى

٥ - س ٢٤، ي ٣٥.

بين نساء اهل الدنيا «توقد من شجرة مباركة» ابراهيم عليه السلام، «زيتونة لا شرقية ولا غربية» لا يهودية ولا نصرانية «يكاد زيتها^١ يضيء» يكاد العلم ينفجر بها «ولو لم تمسسه نار نور على نور» امام منها بعد امام «يهدى الله لنوره من يشاء» يهدى للائمة عليهم السلام، من يشاء «ويضرب الله الامثاس للناس» قلت «او كظلمات» قال الاول وصاحبه «بفشاه^٢ موج» الثالث «من فوقه موج ظلمات» الثاني «بعضها فوق بعض» معاوية وفتن اُميَّة «اذا اخرج يده» المؤمن في ظامة فتنهم «لم يكديرها ومن لم يجعل الله له نورا» اماماً من ولد فاطمة عليها السلام، «فما له من نور» امام يوم القيامة^٣.

وقال في قوله: «يسعى نورهم بين ايديهم^٤ وبايمانهم»، ائمة المؤمنين يوم القيامة يسعى بين يدي المؤمنين حتى ينزلوهم منازل اهل الجنة» انتهى.

١- س ٢٤، ي ٤٠.

٢- وقد روى الشيخ ابن بابويه في كتاب التوحيد روايتين في تفسير الآية الشريفة يتضح شرحهما بعد الاطاحة بما ذكرنا احديهما مارواه عن الفضيل بن يسار قال قلت لابي عبد الله الصادق عليه السلام، الله نور السموات والارض قال كذلك الله عز وجل قال قلت مثل نوره قال لى محمد صلى الله عليه وآله، قلت كمشكوة قال صدر محمد صلى الله عليه وآله، قلت فيها مصباح قال فيها نور العلم يعنى النبوة قلت المصباح فى زجاجة قال علم رسول الله صلى الله عليه وآله صدر الى قلب على، عليه السلام، قلت: كأنها قال لاي شيء تقرأ كأنها فقلت فكيف جعلت فداك، قال كانه كوكب دري، قلت: يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية، قال: ذاك امير المؤمنين على بن ابي طالب عليه السلام، لا يهودى ولا نصرانى، قلت: يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، قال: يكاد العلم يخرج من فم العالم من آل محمد من قبل ان ينطق به، قلت: نور على نور، قال: الامام فى اثر الامام. والرواية الاخرى: هى مارواه عن عيسى بن راشد محمد بن على بن الحسين، عليهم السلام فى قوله عز وجل: كمشكوة فيها مصباح، قال: المشكاة نور العلم فى صدر النبى، صلى الله عليه وآله، المصباح فى زجاجة، الزجاجة صدر على، عليه السلام، صار علم النبى عليه الصلاة والسلام، الى صدر على عليه السلام، علم النبى علياً عليه السلام، الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة، قال: نور العلم لا شرقية ولا غربية، قال: لا يهوديه ولا نصرانيه يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، قال: يكاد العالم من آل محمد يتكلم بالعلم قبل ان يسئل نور على نور، يعنى اماماً مؤيداً بنور العلم والحكمة فى اثر امام من آل محمد. (منه عفى عنه).

٣- س ٥٧، ي ١٢.

وشرح هذا الحديث الشريف بعد التدبُّر فيما ذكرنا في بيان الآية الشريفة ، وان كان يظهر بادنى تأمل للعارف المتقن ، لكننا لا نقنع بهذا القدر من الإشارة ، بل نشرحه شرحاً مجملًا تيمناً وتبشُّراً وشرحه يستدعى تمهيد مقدمتين : الأولى ، ان تعلم ان^١ للقرآن المجيد ظهوراً وبطناً ولبطنه بطناً الى سبعة ابطن بل الى سبعين بطناً .

وتعلم ان كل ماورد في القرآن العزيز بعنوان الاطلاق وعلى سبيل الاجمال من ذكر المؤمنين واحوالهم فهو في الحقيقة بيان حال اهل بيت النبوة والولاية من آل محمد ، صلى الله عليه وآله، وبيان احوال شيعتهم التَّابِعِينَ لهم ، لأنَّهم وشيعتهم هم الأفراد الكاملون من مطلق المؤمنين، واحوالهم هي الاحوال الكاملة من بين احوال عامة المسلمين، وانَّ الغرض من ذكر المطلق هو الفرد الكامل ، وكذا كل ماورد على الاطلاق والاجمال في القرآن العزيز من ذكر الكفَّار والمشرِّكين والمنافقين واحوالهم فهو في الحقيقة بيان احوال مخالفي آل محمد، صلى الله عليه وآله، ومعانديهم وشيعة اعدائهم، لأنَّهم هم الأفراد الكاملة من بين مطلق الكفَّار والمشرِّكين والمنافقين ، وكذا حالاتهم اشدَّ في العتو^٢ والعناد والفساد من حالات سائر الكفَّار والأشْرار .

وكذا ينبغي ان تعلم ان كل ماورد بعنوان الخصوص في القرآن العزيز من احوال الانبياء والاولياء والاصياء بخصوصهم وكذا من احوال معاندي هؤلاء على الخصوص كاحوال آدم وابليس وموسى وفرعون وابراهيم وفرعون ونظائرهم، فهو في الحقيقة تمثيل لبيان احوال آل محمد، صلى الله عليه وآله وشيعتهم، وتمثيل احوال مخالفيهم ومعانديهم وتابعي معانديهم بعين ما ذكر من الدليل . فانذا ورد في الروايات ما يدلُّ على ان القرآن ثلثه او رُبَّعه على اختلاف الاخبار نزل في بيان احوال محمد واهل بيته وشيعتهم، وكذا ثلثته او رُبَّعه نزل في بيان احوال مخالفيهم ومتابعي معانديهم .

والمقدمة الثانية، ان تعلم، ان الشريعة الفراء المحمدية والملة البيضاء العلوية مشاركة في الاصول ومشابهة في جل الفروع ، ومعظمها للملة الحنيفية الابراهيمية بل هي باعتبار عينها، وغير مشابهة في الأكثر للدين الموسوي^٣ ولا للدين العيسوي^٤ وقالوا كونوا هوداً او نصارى، تهتدوا قل : بل^١ ملة ابراهيم حنيفاً ، وما كان من المشرِّكين ، ماكان ابراهيم^٢ يهودياً ولا نصرانياً ، ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشرِّكين^٣ .

وبیان ذلك اما بحسب الظاهر فلان من جملة الامارات الظاهرة ان قبة موسى ، على نبينا وعليه السلام، كان جهة المغرب «وما كنت^١ بجانب الغربي اذ قضينا الى موسى الامر» وقبة عيسى ، على نبينا وعليه السلام، كان جهة المشرق «واذكر في الكتاب مريم اذا تبذرت^٢ من اهلها مكانا شرقيا» .

[في بيان وجوه المناسبة بين الدين المحمدى والدين الابراهيمى]

واما قبة ابراهيم، على نبينا وعليه السلام، وكذا قبة نبينا محمد، صلى الله عليه وآله، كان بين المشرق والمغرب «واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى» ، وعهدنا الى ابراهيم واسماعيل ان طهرا بيتى الطائفين والعاكفين والشركع السجود^٣ » و«من حيث خرجت^٤ فول وجهك شطر المسجد الحرام ، قل لله المشرق والمغرب يهدى من^٥ يشاء الى صراط مستقيم» ، وقبلتى ما بين المشرق والمغرب .
واما بحسب الباطن فلان المرتبة المحمدية والدرجة العلوية والمنزلة الابراهيمية مقام الجمعية بين عالم الظاهر والباطن ، وعالم الفرق والجمع ، وعالم الوحدة والكثرة ، ومنزلة جمع الجمع ، وجامع المراتب الحققة ، وهى الشريعة والحقيقة والطريقة ، لا من عالم الظاهر وعالم الفرق والكثرة والشريعة فقط ، كما هو منزلة موسى عليه السلام ، فى اكثر احواله ولا من عالم الباطن والجمع والوحدة والحقيقة فقط ، كما هو مرتبة عيسى عليه السلام ، فى الاكثر .

وبعبارة اخرى : المنزلة المحمدية العلوية ، والدرجة الابراهيمية الحنيفية ، جامعة لجميع مراتب عالم الاجسام والارواح والنفوس والعقول ومشملة على جميع نشاتها وبرزخ جامع للمقامات الصورية والمعنوية بأسرها والمراتب الجسمانية والروحانية بأجمعها ، فلذا صار حنيفا ، اى مستويا على الصراط المستقيم ومائلا عن طرفى الافراط والتفريط وثابتا على الدين القويم ، لا هى من عالم الأجسام والجسمانيات والصّور فقط التى هى مواقع افول شمس النور الحقيقى ومواقع غروبها ، كما هو منزلة موسى عليه السلام ، وشيعته فى الاكثر ، ولا هى من عالم المجردات والروحانيات والمعانى فقط ، التى هى مشارق انوار شمس الوجود الحق ومطالع طلوعها وانتشار انوارها من مشارقها

١ - س ٢٨ ، ي ٤٤ . ٢ - س ١٩ ، ي ١٦ . ٣ - س ٢٨ ، ي ٤٤ .

٤ - س ٢ ، ي ١٤٤ و ١٤٥ . ٥ - س ٢ ، ي ١٣٦ .

على اراضى الأجسام الكدرة والاجساد المظلمة «واشرقَت^١ الأرض بنور ربّها»، كما هو مرتبة عيسى، عليه السلام، وامّته فى الأكثر . ولذا ورد فى بعض الأخبار ما يشعر بأنّ^٢ التكميل الموسوى^٣ كان اميل الى تكميل الجزء الآخر^٤ من الانسان وهو البدن، وان التّشوّرة جلّها مشحونة ببيان مصالح المعاش، وان التكميل العيسوى^٥ اميل الى تكميل الجزء الأشرف من الانسان وهو الروح، وان معظم الانجيل مشحون ببيان مصالح المعاد، والحال أنّك ترى التكميل المحمدى، عليه وآله السلام، شاملاً لتكميل كلا جزئى الانسان على الأفراد والاجتماع، كليهما على الاجمال والتفصيل، فان غاية المركّب هو الكمال فى جميع اجزائه الصّورية والمادية، ولذا قال، صلى الله عليه وآله: «اوتيت جوامع الكم» وكذا ترى القرآن مشحوناً بمصالح المعاش والمعاد كليهما على التنزيل والتأويل على الاجمال والتفصيل، فلذا سُمّي بالقرآن، لأنّ اشتقاقه من القرء بمعنى الجمع، وهو جامع لجميع المراتب .

وبعبارة اخرى: بعث موسى عليه السلام، لتكميل الظواهر مطلقاً مضافاً الى تكميل بعض البواطن فى الجملة .

وبعث عيسى عليه السلام، لتكميل البواطن مطلقاً مضافاً الى تكميل بعض الظواهر فى الجملة . وهذا يعلم من ترتيب التوراة والانجيل كما ذكره بعضهم .

وبعث نبينا محمد، صلى الله عليه وآله، لتكميل البواطن والظواهر مطلقاً على التفصيل، ولذا صار، صلى الله عليه وآله، اشرف من كل الأنبياء والآياء، وصار آله الذين من جملتهم ابراهيم، عليه السلام «ان ابراهيم كان امّةً فانتأ^٦ لله^٧ حنيفاً» اشرف من كل آل واصحاب، وامّته وشيعة آله اشرف من كل الأمم، ومتوسّطين فى جميع مراتب الاخلاق بين الإفراط والتفريط، الاخلاق التى يسمّى التوسّط بينها عدالة، وجامعين لاستكمال الظواهر والبواطن «وكذلك جعلناكم امّةً وسطاً، لتكونوا شهداء على الناس، ويكون امرؤك^٨ عليكم شهيداً» وبهذا يظهر سرّ رفع الرهبانية فى هذه الامّة وان فقهاء هذه الامّة وعلماؤهم، علماء الشريعة ومتشبهون بموسى عليه السلام، والحكماء الإسلاميّة وامثالهم عرفاء الحقيقة، ومتشبهون بعيسى عليه السلام، «علماء امّتى كاتبياء بنى اسرائيل» .

وأمّا العارفون المحقّقون من هذه الامة الجامعون لعلم الشريعة ومعرفة الحقيقة والمستجمعون لجميع انحاء الطريقة ، فهم متشبّهون بمحمد، صلى الله عليه وآله، ولهم اسوة في محمد و ابراهيم، عليهما السلام، وهى السالكون سبيل الذين انعم الله عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين ، ومدادهم خير من دماء الشهداء .

وقد نقل بعض من العلماء خبراً يدلّ على ان الشريعة والحقيقة بحر، والفقهاء حول النهر يطوفون ، والحكماء فى البحر على الدرّ يفوصون ، والعارفون على سفن النجاة يسرون . وبهذا البيان الذى ذكرناه يظهر سرّ ما ورد فى بعض الادعية الماثورة «وبركاتك انتى باركت فيها على ابراهيم خليلك، عليه السلام، فى امّة محمد، صلى الله عليه وآله، ولاسحاق صفيك عليه السلام، فى امّة عيسى عليه السلام، وليعقوب اسرائيلك عليه السلام، فى امّة موسى عليه السلام، وباركت لحبيبك محمد، صلى الله عليه وآله، فى عترته وذريته عليهم السلام، وامّته» . فتبصّر وتدبّر .

واذا تمهدت هاتان المقدمتان، فنقول : هذا الحديث الشريف بناءً على النسخ التى رأيناها ، يمكن ان يقرأ على وجهين : احدهما ، ان يكون قوله : كمشكاة بدون التّنوين مضافاً الى فاطمة عليها السلام، او مع التّنوين ، ويكون قوله : فاطمة . خبراً ابتداءً محذوف ، وان يكون قوله عليه السلام : مصباح ، بدون حرف التعريف مضافاً الى الحسن عليه السلام وكذا قوله : زجاجة ، بدون حرف التعريف ، مضافاً الى الحسين، عليه السلام، ويكون حينئذ معنى الكلام انّه عليه السلام، فسّر، واول قوله تعالى: «الله نور السموات والأرض مثل نوره ...» بأن مثل نوره كمشكاة فاطمة عليها السلام، فيها مصباح الحسن عليه السلام، او كمشكاة هى فاطمة عليها السلام، وفيها مصباح الحسين، عليه السلام، ثمّ قال، عليه السلام : ان ذلك المصباح فى زجاجة الحسين، عليه السلام، ثمّ قال عليه السلام : «انّ زجاجة كأنّها كوكب درى ، يعنى : انّ فاطمة عليها السلام، كوكب درى ...» .

والوجه الثانى، ان يقرأ قوله : كمشكاة، بالتّنوين، وقوله : فاطمة، بالترفع خبر المبتداء محذوف، وقوله: الحسن المصباح، جملة ابتدائية مشتملة على المبتداء والخبر، وكذا قوله عليه السلام : الحسين الزجاجة ، ويكون الضمير فى قوله : كأنّها كوكب درى، اما راجعاً الى الزجاجة القريبة لفظاً ، وهو ظاهر سياق الآية الشريفة ايضاً ، واما راجعاً الى المشكاة فى الحديث المذكور ، وان كان مخالفاً لسياق الآية الشريفة . ويكون معنى

الكلام حينئذٍ : انَّه عليه السلام، فسَّرَ واول قوله تعالى : كمشكاة : فى الآية الشريفة بفاطمة عليها السلام، وقال : هى فاطمة. ثم ذكر قوله تعالى : فيها مصباح، وقال : الحسن المصباح . ثم ذكر قوله تعالى : فى زجاجة، وقال : الحسين الزجاجة. ثم ذكر بعد ذلك ان فاطمة كوكب درى بين نساء اهل الدنيا . وعلى كلا الوجهين والقرائتين يرد اشكال، اما على الوجه الاول فبحسب المعنى فقط، وهو انَّه عليه السلام، فسَّرَ اولاً المشكاة بفاطمة، عليها السلام وفسَّرَ الزجاجة بالحسين عليه السلام، فحينئذٍ ينبغى ان يذكر ان الحسين كوكب درى، لا ان فاطمة كوكب درى .

واما على الوجه الثانى فبحسب اللفظ والمعنى جميعاً ، اما بحسب المعنى ، فكما فى الوجه الاول بعينه لو ارجع الضمير المذكور الى المشكاة ، فلانَّه خلاف سياق ظاهر الآية الشريفة ، وحينئذٍ لابد لنا من ان ندفع الاشكال ، ونذكر ايضاً النكتة فى تفسير المشكاة بفاطمة عليها السلام، وتفسير المصباح بالحسن عليه السلام، وتفسير الزجاجة بالحسين عليه السلام .

فنقول : انَّه على كلتا القرائتين لا يلزم الاشكال اصلاً . اما الاشكال اللفظى فلانَّ انضمير فى قوله : كأنَّها ، فى كلتا القرائتين، راجع الى الزجاجة، لا الى المشكاة . فلا يلزم مخالفة سياق ظاهر الآية الشريفة قطعاً .

واما الاشكال المعنوى، فلما يظهر دفعه عند بيان النكتة فى هذا التفسير والتأويل، فنقول : انَّه عليه السلام، فى هذا الحديث الشريف فسَّرَ النور المذكور فى الآية الشريفة بنور وجود المعصوم ونور هدايته ، اعنى : نور النبوة المحمدية ونور الولاية العلوية بعنوان التمثيل وايراد اكمل افراد نور الوجود الفاض من حضرة الوجود المطلق اللائح على هياكل التوحيد ، اذ لا شك ان نور وجود النبى والامام المعصوم ونور هدايته ولا سيما نور اشرف الانبياء ونور اكمل الاوصياء اكمل من كل الاوار الكوانيتة واظهرها واتمَّها واشرفها واعلاها وارفعها . وقد عرفت فى المقدمة التى ذكرناها سابقاً ، انَّ الغرض الاصلى من ذكر المطلق فى القرآن العزيز هو الفرد الكامل ، ثم ذكر، عليه السلام ، بعد ذلك، ان مظاهر ذلك النور المحمدى والسَّرا على المعبر عنها بامشكاة والمصباح والزجاجة ، هى فاطمة والحسن والحسين : عليهم السلام، اما فاطمة عليها السلام، فهى كمشكاة ذلك النور ، لانَّه كما ان المشكاة مشتملة على المصباح والزجاجة ، كذلك نور

فاطمة عليها السلام، مشتمل على النور الحسنی والنور الحسنی، وفاطمة عليها السلام، وان كانت معصومة بالاتفاق لكنّها عليها السلام، ليست خليفة ولا وصيّاً، فلذا لم يشبهها عليه السلام، بالمصباح .

واما الحسن عليه السلام، فهو كالمصباح لذلك النور، لأنّه عليه السلام، خليفة ووصي وإمام، وهو مظهر أولى للنور النبوي المحمدية والنور الولوي العلوي المستتر الكامن في فاطمة عليها السلام، البارز فيه عليه السلام، .

واما الحسين عليه السلام، فهو كالزجاجة لذلك النور، اذ كما ان نور المصباح ينتقل منه الى الزجاجة ويبرز فيها ثمّ يستنير فضاء البيت بنور الزجاجة، كذلك ذلك النور المحمدي العلوي البارز في الحسن عليه السلام، انتقل منه الى الحسين عليه السلام، وبرز من الحسين الى فضاء بيوت الله وبيوت النبي، واستضاء فضاء العالم بهذا النور، اذ الأئمة المعصومون عليهم السلام، كلهم من صلبه عليه السلام، وانوارهم حصلت من نوره وبانوارهم عليه السلام، استضاء فضاء العالم اللاهوتي وساحة العالم الناسوتي، فالحسين عليه السلام، مظهر ثانوي لذلك النور وبنوره يظهر انوار الأئمة التسعة عليهم السلام، وبانوارهم جميعاً يستنير كل الموجودات . ثمّ ذكر عليه السلام، بعد ذلك ان فاطمة عليها السلام، كما أنّها مشكاة للنور الحسنی والنور الحسنی كليهما، كذلك هي عليها السلام، زجاجة للنور الحسنی، لاشتمالها على مصباح النور الحسنی، حتى يلزم منه بالالتزام ان النور الحسنی أيضاً كالنور الحسنی مصباح والحسين عليه السلام، ايضاً وصيّ وحليفة، لأن ما في الزجاجة هو المصباح ليس الا ونور فاطمة عليها السلام، لمّا كان مشتملاً على النور الحسنی، كما أنّهُ مشتمل على النور الحسنی، فنور كل من الحسن والحسين عليهما السلام، مصباح في زجاجة نور فاطمة عليها السلام، ففاطمة عليها السلام، مشكاة وزجاجة باعتبارين، وكذا الحسين عليه السلام، مصباح وزجاجة باعتبارين. واما الحسن عليه السلام، فهو مصباح ليس الا . وبهذا التقرير يظهر سرّ ما قال الامام عليه السلام، في هذا الحديث حيث فسّر في اول الحديث المشكاة بفاطمة والمصباح بالحسن والزجاجة بالحسين، ثمّ ذكر بعد ذلك ان فاطمة كوكب دري بين نساء اهل الدنيا اي نساء العالمين، ليشعر بان فاطمة عليها السلام، كزجاجة ذلك النور ايضاً، ويلزم منه بالالتزام ان الحسين عليه السلام، ايضاً مصباح، كما أنّهُ زجاجة، فلو لم يفسّر عليه السلام، الآية الشريفة هكذا، لغات هذا الإشعار وهذا الاستلزام، والله ورسوله

واولوا العلم اعلم ، وبهذا يندفع الاشكال المعنوى المذكور سابقاً فتدبر .
ثم فسّر عليه السلام بعد ذلك الشجرة المباركة بشجرة النور الابراهيمى الذى هو
فى عالم الظاهر اصل انوار المحمدى والسرّ العلوى^١ ، لكنّه فى عالم الباطن من فروع
النور المحمدى والنور العلوى^٢ ، وهذه الشجرة الابراهيمية هى اقوى اغصان شجرة
الوجود المطلق والنور الفاضل من الحق. ثم قال عليه السلام: ان هذه الشجرة لا شريفة
ولا غريبة^٣ ، بمعنى لا يهودية ولا نصرانية . ووجه هذا التفسير قد ظهر ممّا ذكرناه فى
المقدمة السابقة فارجع اليها .

وفسّر عليه السلام ، الزيت بزيت العلم ، لانه اشرف زيوت الوجود ، لكنّه عليه السلام
لم يفسّر النار فى قوله تعالى : «ولو لم تمسه نار» لا حائته على الظهور ، لان النور
فى الآية الشريفة ان كان مفسّراً بنور النبوة والولاية ، يكون النار التى هى مقابلة لذلك
النور مفسّراً بنار الجهل والشقاوة ، اى نار فتنة معانديهم ونائرة ظلم مخالفينهم «عليهم
العذاب الاليم والعنة والجحيم» .

يكون حاصل التفسير على هذا هكذا : ولو لم تمس ذلك النور المحمدى العلوى ،
نار فتنة اعاديهم وظلماتهم ، لكان ذلك النور ، نوراً على نور ، وظاهراً بنفسه لنفسه ، وكان
كل من الاولياء والخلفاء المعصومين ، عليهم السلام ، ظاهرين مشهورين ، لكن لما مسّته
تلك النار ، فلذا صار بعض الاوصياء ظاهراً مشهوراً ، وبعضهم خائفاً مغموراً ، كما ورد
فى الخبر المعصومى^٤ . وشرح باقى الحديث الشريف المذكور فى تفسير الآية الشريفة بعد
ذكر هذه المقدمات ظاهر ، فنحيله على الفطنة والوقادة ، ولا نرى مصلحة فى بيانه والاعادة .
وهذا آخر ما اردنا ابراده فى هذه الرسالة فى تفسير الآية ومن الله التوفيق والهداية
فى البداية والنهاية لكنّا نذكر لك فى خاتمة الخاتمة بمناسبة المقام وصيّة فيها نصيحة .

[بيان معنى وصيّة فيها نصيحة الدين وكيفية اشتماله على الفروع والاصول]

اعلم ايّها الاخ الروحانى الصديق وايها الخلّ الايمانى الشفيق ، هداك الله تعالى
وايانا وسائر المؤمنين سواء الطريق واذا قنا حلاوة التحقيق ، ان الدين القويم والطريق
المستقيم عبارة عن مجموع العقائد والعلوم والاقوال والأعمال والأفعال والملكات

والفضائل والاخلاق التي ينبغى ان يتدين به المكلف ويهتدى بهداه السالك ويتشرع به حتى يدان في الدنيا والعقبى باحسن الجزاء .

وهذا باعتبار ازوم التدين به وترتب الجزاء عليه يسمى ديناً ، وباعتبار املائه من جانب الشارح صاوات الله عليه يسمى ملّة ، وباعتبار وضع الشارع ايّاه يسمى شرعاً ، وباعتبار ازوم ذهاب المكلفين اليه يسمى مذهباً ، الى امثال هذه الاسامي التي وردت بالمناسبة .

وتلك الجملة اما متعلّقة بالظاهر ، واما متعلّقة بالباطن . والمتعلقة بالظاهر منقسمة الى اصول الدين وفروعه ، والمتعلقة بالباطن مرتبطة بانوار الحق وشموعها ، وكذا المتعلقة بالظاهر ماينبغي ان يتزَيّن به المكلف حتى يحصل له طهارة الظاهر ، والمتعلقة بالباطن ماينبغي ان يتحلى به العارف السالك حتى يحصل له طهارة الباطن ، وبحصول كاتنا الطهارتين يحصل له الطهارة الحقّة الواقعيّة الظاهريّة والباطنيّة ، الدنيوية والاخرية ، وسعادة المعاشية والمعادية وفيوضات المبدئية والمآبية .

[تحقيق في اصول الدين وفروعه، وبيان المستقلات العقلية

والتحقيق في ملائك المستقلات العناية وغيرها]

اما اصول الدين فهي على ما ذكره القوم عبارة عن علوم وعقائد يستقل فيها العقل ، والفرض منها حصول اصل الاعتقاد حسب ، وفروع الدين عمّا لا يستقل باثباتها العقل ، والفرض منها حصول ترتب العمل .

وبعبارة اخرى: علم الظاهر منقسم الى علم اصول الدين وعلم فروعه اى الى المعقول والمنقول . اما اصول الدين فهي عبارة عن امور يستقل العقل في اثباتها في الجملة وعلى الاطلاق . والفرض من هذا العلم حصول اصل الاعتقاد ، وتلك الامور اما عقائد وعلوم يستقل العقل في اثبات نوعها وكمياتها وكذا في كل جزئى من جزئياتها كالاعتقاد بثبوت الواجب جلّ شأنه وتوحيده وعد له واثبات صفاته الكمالية الذاتية والفعالية على التفصيل . واما ما يستقل العقل في اثبات اصلها ونوعها ، ولا يستقل في اثبات خصوصها ، بل يحتاج في خصوصها الى المشاهدة ، او الى النقل المتواتر ، وهذا كالنّبوة والامامة اذا اعقل في اثبات اصل النّبوة والامامة اللتين هما لطف ينبغى ان يصدر عن الفاعل

المختار القادر الحكيم مستقل ، ولكن فى اثبات نبوة نبيّ خاص ، وكذا فى امامة امام خاص ، يحتاج اما الى مشاهدة المعجزة ، كما وقع للذين شاهدوا المعجزات ، واما الى سماع نقل متواتر دالّ على ذلك ، كما هو حاصل للذين غابوا عن اعصارهم ، عليهم السلام ، لكنهم سمعوا الاخبار المتواترات .

واما ما يستقلّ العقل فى اثبات احد فرديه على الاطلاق والخصوص ولا يستقل فى اثبات الفرد الآخر منه بل يحتاج فيه الى السماع من المعصوم . وهذا كالمعاد على الاطلاق ، اذ العقل فى اثبات المعاد الروحانيّ مستقلّ ، ولكن لا يستقل فى اثبات المعاد الجسمانيّ ، بل اثباته موكل الى اخبار المعصوم عليه السلام ، كما هو رأى اكثر انقوم ، وان كنّا نحن بعون الله وفوته اقمنا دليلاً عقلياً على اثبات المعاد الجسمانيّ ، ونذكره انشاء الله فى رسالتنا المعمولة فى ذلك .

واما ما يستقلّ العقل فى اثبات اصلها ونوعها ، واما اثبات افرادها وخصوصياتها بجملتها وتامها ، ينبغى ان يستنبط من النقل الصحيح الصريح ، وهذا كالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، اذ العقل فى معرفة وجوب اصل ذلك مستقلّ ، لكنه لا يستقل فى معرفة كل معروف وكل منكر ، بل ينبغى ان يعرفه من كلمات الشارح صلوات الله عليه وآله ، وهذه الجملة من اصول الدين كلّها واجب عيني وفرض عين ، وطلب هذا العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة ، اعنى : ان الاعتقاد بها والعلم بها علمياً قطعياً يقينياً غير مشوب بالشبهة والشك وغير مستند الى تقليد الغير يجب وجوباً عينياً على كل مكلف ، ولا يعذر فيه احد من جهالته ، ولا يكفى فيه التقليد .

واما اجراء الدلائل والبراهين العقلية على ذلك ورفع الشبهات الواردة كرفع شبهة ابن كمونة وامثالها ، فليس واجباً عينياً ، بل هو واجب كفائيّ ، يكفى ان يكون من بين العلماء احد يقوم به . فهذه الجملة التى ذكرناها جملة اصول الدين .

[بيان الدليل حصر الاصول فى الخمسة كما هو المشهور]

واما حصر كلياتها فى الخمسة كما هو المشهور الجارى على اللسان حتى على السنة الاطفال ايضاً حيث قيل : ان اصول الدين خمسة : التوحيد والعدل والنبوة والامامة والمعاد ، فلعلّ للاختصار والاكتفاء بالتوحيد من بين صفاته تعالى الذى هو معظم صفاته ومستلزم

للكل^١ ، اعنى اثبات ذاته واثبات سائر صفاته الكمالية الثبوتية والسلبية ، وكذا للاكتفاء بالعدل من بين صفاته وافعاله بالنسبة الى مخاوفاته وعباده الذى هو اصل مستازم اسائر افعاله ، وكذا حصر كلياتها فى السبعة ، كما فعله بعضهم حيث زاد على الخمسة المذكورة اثنين ، وهما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فلعلّ هذا الذى ذكرنا ، ولادراج كيفية معاملة العباد بعضهم مع بعض فى اصول الدين ، ولا مشاحة فى ذلك .

وهذه الجملة من اصول الدين واحدة فى جميع المال والاديان لاتنغير بحسب مصالح الأزمان ولا تتطرق اليها ، ولا سيما الى كلياتها واصولها نسخ بتبديل الشرايع والاديان .

[بيان حقيقة فروع الدين والتحقيق فيها]

واما فروع الدين ، فهى عبارة ، عما لا يستقل^٢ فى اثباتها العقل لا فى كلياتها ولا فى جزئياتها على الاطلاق ، والفرض منها حصول العمل وترتبها عليها ، اذ هى عبارة عن خواص^٣ اشياء هى احكام افعال المكلفين ، التى بعضها مقربة الى حضرة الرب تعالى ووسيلة الى صلاح المعاش والمعاد والفوز بدخول الجنان ، وبعضها مبعّدة عن حضرته تعالى وموجب لفساد المعاش والمآب ومورث لدخول النيران . وهذه الأفعال منقسمة اصولها وكلياتها الى العبادات والعقود والايقاعات والاحكام كما فصلت فى الشريعة المقدسة المطهرة ، ولا سبيل للعقل فى اثباتها فضلا عن الاستقلال فيها ، بل لابد^٤ ان تستفاد هذه اما من اخبار المعصومين واقوالهم ، او من افعالهم ، او من تقريراتهم .

وهذا الذى ذكرنا لا ينافى ان يكون للعقل استقلال فى اثبات بعض افرادها النادرة على الشدوذ ، كحرمة الغصب ووجوب رد مال الغير مثلاً ، اذ هذه الأفراد على تقدير دخولها فى فروع الدين وعدم دخولها فى اصول الدين ، افراد نادرة . والمراد بعدم الإستقلال فى فروع الدين ، عدم استقلال العقل فى كلياتها ومعظمها وجلّها على الاطلاق ، وهذه الجملة تسمى بفروع الدين ، لا بتنائها على تلك الأصول وانتشعابها منها ، والى هذه الجملة يتطرق النسخ ويتبدل بتبديل مصالح الأزمان والاديان .

واذ عرفت ذلك فاعلم ، ان اصول الدين التى قلنا : ان للعقل استقلالاً فى اثباتها على الاطلاق ، منقسمة الى قسمين : قسم ، يتوقف عليه ثبوت النبوة ، كتوحيده تعالى وعدله واكثر صفاته الكمالية ، ووجوب بعثة النبى وتعيين الوصى عليه تعالى ، وكذا

عدم جواز صدور القبیح ولا سیما اجراء المعجزة على يد الكاذب عليه تعالى ، ووجوب دفع الضرر المظنون عن نفس المكلف على المكلف وظائر هذا ، والاصل فی ذلك هو الأدلة العقلية ولا سبیل للنقل فی ذلك ، ولو ورد نقل مطابق للعقل فی ذلك لكان ذلك النقل مؤيداً للعقل وكاشفاً عن صحة ما اقتضاه العقل ، ولو وقع تعارض فی هذا القسم بین العقل والنقل ، يجب تأویل النقل ان كان صحيحاً بوجه حسن البتة .

والقسم الثاني ، ما لا يتوقف عليه اثبات اصل النبوة كاثبات المعاد بكل قسميه وبعض ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله ، من جملة اصول الدين ، فهذا القسم وان استقل فی اثباته العقل ، ويمكن ان يكتفى فيه بالعقل وحده ، كذلك يمكن ان يكتفى فی اثباته بالنقل الصحيح الصريح المعاضد للعقل ايضاً . ولو تشبث مكلف فی اثبات هذا القسم بالعقل والنقل كليهما ، لكان نوراً على نور ، لكن لو وقع تعارض فی هذا القسم بین العقل والنقل ، فالتنقل ان لم يكن من ضروریات الدين القويم فلا بد ان يأول النقل بوجه حسن مناسب ، وان كان ذلك النقل من ضروریات الدين القويم فبعيد كل البعد ان يقع التعارض بينه وبين العقل الصريح ، لكن لو وقع ذلك فلا بد ان يطرح ما اقتضاه العقل ، ويعتقد ان فی طریق العقل نوع خطأ ، وان لم يكن ذلك الخطأ معلوماً لنا . وهذا كالحديث الزماني^۱ او التدهري للعالم بمجموعه الذي ذكره علماء الاسلام انه من ضروریات دين الاسلام ، بل انه اجماعي^۲ اهل المال كلهم وضروري^۳ فی كل الأديان ، والحال ان الفلاسفة اوردوا أدلة بل شبهات^۴ دالة على القدم الزماني^۵ ، فلا بد ان يعتقد المكلف ، ان فی

۱ - يجب ان يعلم انه ليس فی البين دليل صريح صحيح على لزوم الاعتقاد بحدوث الزماني وما هو المتيقن فی المقام لزوم الاعتقاد بحدوث العالم برمته ووجوب انتهاء الأشياء الى الحق القادر المطلق المريد الجامع لكلیة الصفات اكمالية . اما بنام حدوث زماني چیز مسلمی غیر اقوال متكلمان كه چون منغمران در مظهره ماده وزمان ومسجونان در عالم ابعادند ، از حدوث ، حدوث زماني فهمیده اند ، وبعقل ضعیف خود این حدوث را بساحت قدس کبریائی حق كشانده واصحاب او هام مدعی شدند كه حق منشأ انتزاع زمان قبل از خلق زمان ومكانست وخود چون دست پروردگان اولی وسواس والاهامند ، بر آن رفته اند كه بالأخره وهم بنام زمان وهمی از حق امری ممتد منخ زمان انتزاع می كند وجون این امر در واقع تحقق ندارد يلزم ان يكون الزمان حادثاً فی الوهم ، در واقع قدیم خواهد بود ، ولی باید دانسته شود كه قدم عالم كه قدم فیض حق باشد

طریق دلیلهم نوع خطايم ، وان لم یکن^۱ معلوماً له . ونحن بعون الله وحسن توفيقه قد ذکرنا فی رسالتنا المعمولة لذكر الحدوث والقدم ، ان الدلیل الذی ذكره الفلاسفة فی ذلك غیر تام^۲ ، و اشرنا الى مواضع خطئهم ومواقع زللهم ، وصححنا ایضاً حدوث العالم بنحو یرتضیه العقل ، فارجع^۳ الى تلك الرسالة .

واعلم ایضاً ان فروع الدین التي ذكرنا انها لا یستقل^۴ فی اثباتها العقل ومستفادة من قول المعصوم او فعله او تقريره ان كان المكلف بها فی عصر ظهور المعصوم او قریب منه ، فنعم الحال حاله ، لانه یقتبس انوار تلك الفروع من مشكاة نور هدايته وارشاده ، وان كان فی زمن غیبة المعصوم ، علیه السلام ، كما هو حالنا وحال امثالنا ممن وقعوا فی تیه الحيرة وزمن الفیبة . فان كان المكلف مقلداً ، یكفیه التقليد ، لكن لا مزینة حاصلة له ، وان كان غیر مقلد فالامر صعب ، لان الاخبار الواردة منهم ، علیه السلام ، لو كانت اخباراً متواترة ، وان كان الامر سهلاً ، لانها مفيدة للمطلوب افادة قطعیة ، وبعیداً ایضاً كل البعدان یقع التعارض فی تلك الاخبار المتواترة ، حتی یلزم حصول الاشتباه والشك ، لكنّها قليلة ومع قلتها یحتاج الى العلم بكونها متواترة ، وانّی یتیسّر لنا ولا مثالنا ذلك .

→

بقدم ذات برمی گردد وعالم حادث زمانی است و مستفیض متجدّد دائمی است فیض دائم وابدی و ازلی است علی نحو یعرفه الراشخ فی الحکمة والواقف باساس الحركة والمذعن برسوخ الحركة والزمان فی الاجسام العالیة والنازلة السافلة (شد مبدل آب این جو، چند بار - عکس ماه وعکس اختر برقرار) - لمحرره جلال آشتیانی - .

۱ - عجب است از مؤلف تحریر که می گوید بشخص قاطع از طریق برهان بگوئید قطع او قطع نیست و یقین او وهم است و چون دلیل بر لزوم اعتقاد بمحدوث عالم دلیل لبّی و اجماع است و در عقاید ظهور حاصل از عموماً و مطلقاً و دیگر الفاظ ظاهر بر مراد از باب عدم افادت قطع حجّیت ندارد از اجماع بر حدوث ، امر مشترک بین جمیع اقسام حدوث حجّیت دارد و اخذ بقدر متیقّن مورد تکلیف است و افهم و تأمل فی المطلوب - لمحرره جلال آشتیانی - .

۲ - ایها التحریر لا اظنّك ممن جاء فی المقام بشيء یفنی ویسمن مگر آنکه بذیل حدوث دهری متمسک شوی که فیه ودلائله الف کلام .

ولو كانت اخبار آحاد محفوفة بالقرائن اوبدونها كما هو شأن اكثر الاخبار المنقولة عن المعصومين «سلام الله تعالى عليهم اجمعين» التى وقع التعارض فيها والتخالف بينها فى الأكثر ، فتحصيل العلم الواصلى الذى يذكره المحدثون الاخباريون والظن الذى يذكره العلماء الفقهاء المجتهدون بمضامين تلك الاخبار الآحاد، يحتاج الى بذل جهد وفراغ بال وقوة قدسية وفطنة زكية ، واستاد كامل وشيخ مكمل ، ومع ذلك يحتاج الى مقدمات كثيرة وعلوم عديدة كالعلم بالقدر الضرورى من علم متن اللغة والنحو والصرف والعربية ، والعلم بالقدر الضرورى من مسائل المنطق والكلام وحكمة اهل الاسلام، وبذ من مسائل الحساب والهيئة والعلم بمعرفة احوال رجال السند والعلم بالقدر الضرورى من علم التفسير والحديث والفقه وامثال ذلك، حتى يمكن للمكلف رد الفروع الى الاصول، ورفع التعارض بين الاخبار ، وتحصيل الظن بها والاعتقاد بمضمونها والاجتهاد فيها، واما بدون ذلك فلا يمكن تحصيل الظن او العلم بتلك الاخبار، حتى يترتب العمل عليها ، وهذا الذى ذكرناه ظاهر على من له ادنى دربة علمية وفطنة زكية . فتدبر .

واذا علمت ذلك علمت ان وجوب العلم بالفروع اى فروع الدين على النحو المذكور واجب كفائى لا عينى .

واما علم الباطن ، فهو علم واجب عينى بحسب استعداد كل مكلف وطاقته، متعلق بتحلية الباطن بالفضائل، وتخليته عن الرذائل بعد تحلية الظاهر بآداب الشريعة ورسومها اصولها وفروعها ، وتخليته عما ينافيها ويباينها، وكل هذا العلم الباطنى مبناه اولاً على تحصيل اخلاق وفضائل وملكات مستفادة من اخبار ارباب العصمة و اخلاقهم، لأنها وان كان للعقل فيها وفى حصولها وللعمل بها مدخل كما سميت بالحكمة العملية ، لكن الاحسن ان يقتبس ذلك من مشكاة انوار هداية اهل بيت العصمة والطهارة، لان الشريعة المقدسة قضت الوطر عنها ، وكتب علماء الشريعة رضوان الله تعالى عليهم ، ولا سيما كتب الايمان والكفر من كتاب الكافى للكلينى - رحمه الله - مملوءة منها ، مشحونة بها .

ومبناه ثانياً على رياضات وخلوات ومجاهدات شرعية ، ليحصل للعارف السالك فى سبيل الخير الترقى الى معارج الملاء الأعلى من مدارج العالم الأدنى ، ويحصل له الانس بالروحانيين ، والقرب الى المقربين ، فلا يقصر همته على ما يدركه من زينة الحياة الدنيا ، ولا يشتغل عقله بادراك الخزارف عما هيئت له من فيوضات الاخرى،

ويقطع نفسه عن العلائق الدنيئة ويزيل عن خاطره العوائق الدنيوية ويضعف حواسه وقواه التي بها يدرك الامور الفانية، ويحبس بالرياضة والمجاهدة الشرعية نفسه الامارة بالنسوة التي تشير الى التخيلات الوهمية الواهية، ويتوجه همه بكليتها الى عالم القدس وينصرف عزيمته بشرائرها من هذا العالم الى محل الروح والانس، ويسأل بالخضوع والإبتهال من حضرة ذي الجود والافضل والواهب المتعال، ان يفتح على قلبه ابواب خزائن رحمته، وينور قلبه ويشرح صدره بنور الهداية الذي وعده ربه بعد مجاهدته وتوجهه اليه، لينشاهد الأسرار الملكوتية والآثار الجبروتية، وينكشف في باطنه الحقائق العينية والدقائق الفيضية، ويحصل النتائج بدون تحصيل المقدمات، ولو حصل المقدمات فلا يحتاج ايضاً الى ترتيبها والحركات الفكرية والانتقال من تلك القياسات والمقدمات الى تلك النتائج والمرادات، وهذا هو المسمى عند طائفة الصوفية بالكشف الحاصل في القوة المفكرة ويسمى حذساً ايضاً .

وهو قسم من اقسام الكشف المعنوي الذي له مراتب : اولها : هذه ، وثانيها : الكشف الحاصل في القوة العاقلة المستعملة للقوة المفكرة ، وثالثها : الكشف الحاصل في مرتبة القلب ، وقد يسمى الهاماً ايضاً ، ورابعها : الكشف الحاصل في مرتبة الأرواح ، وهذا الكشف المعنوي على اطلاقه بجميع اقسامه ايضاً هو قسم من اقسام الكشف المطلق المنقسم الى المعنوي والصوري . اما المعنوي فيحسب مذكراً ، واما الصوري ، فهو ما يحصل في عالم المثال من طرق الحواس الخمسة ، وهو ايضاً منقسم بحسب اقسام الامور المتعلقة بالحواس ، وكذا هو منقسم الى ما يتعلق بالامور الدنيوية ، والى ما يتعلق بالامور الآخروية ، وتفصيل القول في اقسام الكشف جميعها وتصحيحها وتزييفها ليس هذه الرسالة محله .

وبالجملة ، فالعالم بالعلم الباطن بعد مراعاة ظاهر الشريعة المقدسة بأسرها بالنحو المقرر فيها ، وبعد مراعاة شرائط هذا العلم برمتها ، يحصل له علوم وينكشف له صور وحقائق ، يمكن ان تنكشف له بحسب استعداده باي وجه يمكن ، ويظهر منه امور عجيبة تستغرب في العادة بشرط ان لا يكون ذلك العالم العامل في مقام ادعاء النبوة والولاية .

وظهور تلك العلوم والمعارف يسمى كشفاً عند هؤلاء الطائفة ، وظهور الامور الغريبة يسمى كرامة ، وبعد حصول هذه المراتب له ، اي : الكشف والكرامة ، يكون هذا العالم

العارف العامل عارفاً ربّانياً، متشبهاً بمن قال في حقّه ربّنا تبارك وتعالى: «عبداً، من عبادنا آتيناه رحمة من^١ عندنا، وعلمناه من لدنا علماً، ذلك فضل الله يؤتيه^٢ من يشاء، والله ذو الفضل العظيم» جعلنا الله تعالى وإياكم من الواصلين الى تلك المرتبة، وهذا القدر الذي ذكرنا في تعريف هذا العلم هو تعريف للقدر الضروريّ منه على الاجمال

وبالجملة فالمقصود من علم اصول الدين هو حصول اصل الاعتقاد، والمقصود من علم فروع الدين هو العمل بمضمونها، والمقصود بهذا العلم هو العلم والعمل كلاهما. وإذا انتهى الكلام الى هذا المقام فاعلم ايّها الاخ الروحاني الصديق ان هذه العلوم المذكورة بحذا فيرها ينبغي ان تسمى بعلم الشريعة المقدسة لا بتناها عليها واستنباطها منها وكمال ارتباطها معها، لكن بعضهم اصطالحوا في المشهور في ان سموها علم الظاهر بعلم الشريعة، وعلم الباطن بعلم الحقيقة، والمجموع بعلم الطريقة، وكذا سمي بعضهم القسم الاول بالعلم الرسمي، والقسم الثاني بالعلم الارثي، وكذا سموها الاول بالعلم المكتسبي، والثاني بالعلم الموهبي، وامثال هذه الاسامي، ونحن لا نشاح معهم في الاصطلاح بل نقول لك:

«تو هر رنگی که خواهی جامه می پوش که من آن قدّ موزون می شناسم»
 كن امّة وسطاً، حتى تكون شهيداً على الناس، ويكون الرسول عليكم شهيداً، وحتى تستوى على سواء الطريق وتصير حنيفاً، ولا تكن على الظرف، فتكون ممن يعبد الله على حرف، واجتنب الافراط والتفريط في القول والاعتقاد والعمل، وكن جامعاً بين الكمالات متوسطاً بين مراتب السعادات، ومركزاً لدائرة علم الافاضات، فكن في التكاليف الشرعية مطلقاً متوسطاً بين العمل والعلم، ولا تكتف باحدهما، وكن في العلوم مطلقاً متوسطاً بين العلوم الظاهرية والباطنية بشرائطها، وفي العلوم الظاهرية الشرعية متوسطاً بين اصولها وفروعها، وجامعاً بينهما على النحو الذي ذكرنا لك آنفاً، وفي العلوم الباطنية الحقيقية متوسطاً بين الفلو والتقصير، وكن في العمل مطلقاً ايضاً متوسطاً بين الافراط والتفريط، ولا تكن من العالمين بغير علم، ولا من العالمين من غير عمل، ولا من علماء الباطن الذين يدمّون علماء الشريعة، وينسبونهم الى الجهل والبطالة، ولا من علماء الظاهر الذين يدمّون علماء الحقيقة، وينسبونهم الى الكفر والالحاد والزندقة، ولا من

الذين استرحوا بدعوى العرفان ، واضاعوا الدين واهملوه ، ولم يحصلوا شيئاً ، ولا من الذين اقصى نظرهم ظواهر الآيات ، ولم يعرفوا من حقايق البيّنات اصلاً ، اذ مثل الاولين كمثّل دثرة ملوّثة بانواع القاذورات ، ومثل الآخرين كمثّل شوهاء ملبّسة بلباس حسناء وبزى حوراء ، ومدلّسة باقسام التّدليسات .

نعم كل من العلمين المذكورين حق على حياله ، لكن الجامع بينهما وبين الكل اكمل من الكل ، لكن بشرائطها وبحسب استعداده وقابليته . فكن ايّها الاخ الايمانيّ مستويّاً على شارع النّجاة ، فتكون مستقيماً على طريق السّداد ، والله الموفق للهداية والارشاد ، ويهدى اليه من يشاء من العباد . فالؤمن كلّ المؤمن لا يكون كاملاً الا بعد استجماعة لجميع المراتب بشرائطها بقدر القابلية والاستعداد :

اگر دریافتی برداشت بوس وگر غافل شدی افسوس افسوس
و هذا آخر ما اردناه فى خاتمة الخاتمة . والحمد لله والصلاة على نبيّه وعلى وليّه
اولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً . وقد وقع الفراغ من تأليف هذه الرسالة على طريق الاستعجال
وتشتت البال وتوزع الحال ، ضحوة يوم الثلاثاء الخامس عشر من شهر جمادى الثانية من
شهور سنة مائة وخمس وثلاثين بعد الف - ١١٣٥ هـ . ق . - من هجرة خير البريّة ، عليه
وعلى آله الف سلام وتحية .

وقد وقع الفراغ من تصحيح هذه الرسالة والتعليق عليها ليلة الحادى عشر من شهر ذىحجة الحرام من شهور
سنة - ١٣٩٦ هـ . ق . من الهجرة المحمدية عليه وآله السّلام - بيد اقلّ العباد سيد جلال الموسوى الاشعنانى
غفر الله له .

١ - تسويد هذه الرسالة فى يوم الاثنين فى ثامن عشرون شهر رجب المرجّب حرّره العبد
المذنب على الطالقانى سنه - ١٢٧٤ هـ . ق . -
يلوح الخطّ فى القرطاس دهرآ - وكاتبه رميم فى التراب .

محمد بن محمد حسن اصفهانی معروف به

فاضل هندی

(۱۰۶۲ - ۱۱۳۷ ه. ق.)

کاشف اللثام بهاء الدین محمد اصفهانی فرزند ملا محمد حسن اصفهانی معروف به ملا تاج یا تاج الدین حسن یکی از فقهاء طراز اول شیعه و یکی از محققان بنام اواخر دوران سلاطین صفویه است که قبل از بلوغ، از فضایل عصر خود، و در سن بیست سالگی یکی از مدرسان نامی زمان در علوم نقلی و عقلی محسوب میشود، و در کثرت حفظ و قدرت فکری از نوایغ دوران است. پدر او نیز از فضایل عصر خود بود و در تربیت فرزند خود سعی وافیه داشت و آئی از او جدا نمیشد و چون در هند دارای دوستانی بود مدتی را با فرزند برومند، در آن دیار بسر برد، از این جهت فرزند او را فاضل هندی نامیدند ولی خود او از این عنوان خشنود نبود بل که گاهی اظهار عدم رضایت می نمود و معاصران خود را منع می نمود که او را بدین عنوان بخوانند.

بهترین اثر او در منقول شرح (۱) بر قواعد علامه حلی است که محققان از

۱ - فقهاء نامدار نظیر سید محقق آقا سید علی صاحب ریاض و شیخ اکبر کاشف الغطاء و تلمیذ اعظم او شیخ محمد حسن نجفی اصفهانی صاحب جواهر الکلام و دیگر اکابر از او بعظمت نام برده اند و گفته اند هر فقیه که دست بتألیف فقه میزند از کشف اللثام بی نیاز نمی باشد. برخی متأخران عبارات کشف اللثام را جدیجا دو آثار خود آورده اند، و از او در مواردی به تاج الفقهاء نیز تعبیر کرده اند. کاشف اللثام روز سقوط اصفهان رحلت نمود و در تخت پولاد

فقه‌ها بواسطه نفاست آن و دربرداشتن تحقیقات نفیس و متوسطان از طلاب برای آموزش طرز استدلال باین اثر عظیم ارج می‌نهند و چون نام کتاب **کشف اللثام عن قواعد الأحكام** است مؤلف عظیم او را فقه‌ها کاشف اللثام می‌نامند.

اثر نفیس او در حکمت تلخیص کتاب شفاست که در ضمن حذف مکررات عبارات شفا و بیان مطالب با عباراتی روان که خاصیت قلم توانای اوست، مشکلات کتاب را نیز حل نموده است.

مؤلف در اول کتاب شیخ را با عباراتی زیبا ستوده و او را بزرگترین (۶) مصنف و عظیم‌ترین استاد فن و صناعت و کتاب شفا را عالی‌ترین اثر در فنون حکمت و فلسفه دانسته است. این دانشمند عظیم در دربار شاه سلطان حسین بسیار معزز و محترم بوده است. مثر و خط او در هامش پنجاهها و قبالمجات و چند وقف‌نامه از شاه صفوی دیده میشود و ممکن است کثیری از آثار او در موقع هجوم افغانه از بین رفته باشد ولی مسلم است که بعد از تحمّل مصائب محاصره اصفهان (۳) روز ورود قوای محمود افغان - خذ له الله تعالی - بحق پیوسته است.

آثار علمی کاشف اللثام

تلخیص الشفاء بنام «عون اخوان الصفا علی فهم کتاب الشفا» کتاب مورد

→

بخاک سپرده شد. مزار او نزدیک قبر خواجوی و ملا محمد نائینی واقع شده است.

حقیر در جنگی قدیمی در زمان گذشته عبارتی از شخصی که در اواخر صفویه می‌زیسته دیده است که شخص مذکور نوشته است: در مدرسه صبی^۱ مرا هقی را دیدم که در بحث علمی ماهر و واجد مقام عالی در علوم عصر بود، و آثار تبوغ از ناصیه او هویدا، از نسیب سؤال کردم، گفتند: او فرزند ملا تاج است نامش محمد بهاء الدین. آنچه که نقل شد مضمون مبهم از عبارات مفصلی است که چند سال قبل دیده‌ام.

۱ - در مقدمه کتاب فرماید: وان کتاب الشفا الی ابی‌دهه شیخنا العقلانی و رئیسنا الکلمانی بانی سماء العلوم حسین بن سینا ... در مقدمه از شیخ رئیس به: معلم المتأخرین تعبیر نموده است.

۲ - بدست عساکر افغان کتب علمی زیادی از بین رفت و بسیاری از آثار علمی را در زاینده رود ریختند. جمع کثیری از افاضل از گرسنگی مردند و جمعی را از دم تیغ گلرانیدند.

گفتگو و تعلیقات بر شرح مواقف سید شریف و حواشی بر شرح هدایه میبدی و کتاب الزیاده در عقاید و کشف اللثام که بهترین اثر فقهی و معرّف مقام عظیم اوست در فقهات و حواشی بر شرح عقاید نسفیّه و تفسیر القرآن که مفصل و مبسوط است و شرح الکافیة و شرح قصیده حمیری و کتاب احالة النظر فی القضاء والقدر. برخی از ارباب تراجم حدود - ۸۰ - و بعضی پیش از هشتاد اثر علمی باو نسبت داده اند .

نگارنده از نسخه‌ئی مغلوپ از تلخیص شفاء قسمتهائی را در منتخبات آورده ام و انشاء الله با تهیه نسخه مصحح که به نظر مؤلف رسیده است و نیز با بدست آوردن حواشی او بر عقاید نسفی و حواشی او بر بعضی از مباحث شرح مواقف و حواشی بر شرح هدایه میبدی و رساله او در قضا و قدر ، شرح مفصلی در آراء و عقاید و احوال و آثار او خواهم نوشت .

فاضل هندی - رض - بتمام مباحث شفاء تسلط داشته است و از اثر او معلوم میشود که از مدرسان بزرگ عصر خود در حکمت مشائی بوده، و نیز در این مسأله که آیا از ملاصدرا اصلاً در مباحث متأثر شده است و میزان تأثر او از افکار آخوند در چه حد است، مفصل در این باب بحث می‌نمائیم .

فاضل هندی با کمال شهرتی که بین فقهای شیعه دارد، مقام جامعیت او در کلام و فلسفه و تفسیر و حدیث مورد توجه قرار نگرفته است و از برای تذکره نویسان و مؤرخان و بطور کلی برای دستگاه فرهنگی ما از نهایت قصور مسلم نشده است که پیدایش و ظهور رجالی با این جامعیت در دنیای اسلام در قرون اخیر از مختصات کشور عزیز ما، یعنی حوزه بابرکت تشیع است .

نگارنده در این منتخبات چند مورد از مشکلات کتاب را نقل می‌نمایم و چون در اول تلخیص کتاب، مؤلف فهرستی از مطالب الهیات تهیه نموده ما این فهرست را نیز در این جا آوردیم. و من الله التوفیق و علیه التوکیل و صلی الله علیه و آله و السلام و الاخرین نبینا محمد و سلام الله علی آله و ذریّته لا سیّما باب مدینه علمه علی بن ابیطالب .

و انا العبد سیّد جلال الدین آشتیانی

مشهد - شوال الکرّم سنه ۱۳۹۶ هجری قمری

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

هذا هو «عون اخوان الصفا على فهم كتاب الشفا» للفاضل الهندي «قله»

(١)

الجملة الثالثة في الفلسفة الاولى وفيها عشر مقالات :

المقالة الاولى

فيها ثمانية فصول :

- ١ - في ابتداء طلب موضوع هذا العلم .
- ٢ - في بيان موضوع هذا العلم ومسائله والفرض منه .
- ٣ - في بيان منفعة هذا العلم ومرتبته واسمه .
- ٤ - في اجمال مباحث هذا الفن .
- ٥ - في الوجود والشيء وفيه بيان ان المعدوم لا يعاد .
- ٦ - في بيان اتقسام الوجود الى الواجب والممكن ، وان الواجب بالذات لا يجوز ان يكون واجبا بالغير ، وان الممكن لا يوجد ولا يعدم الا بالغير ، ولا يوجد الا بعد ان يجب وجوده بذلك الغير ، والله لا يجوز تكافؤ الواجب لغيره في الوجود .
- ٧ - في بيان ان واجب الوجود هو الواحد الفرد وما سواه مركب .
- ٨ - في الحق والصدق ، والذب عما هو المبدأ الاول للبراهين .

المقالة الثانية

فيها اربعة فصول :

- ١ - في تعريف الجوهر والعرض وذكر اتسام الجوهر .

- ٢ - فى تحقيق ماهية الجسم وبيان تركيب الأجسام كلها من الهولى والصورة .
- ٣ - فى بيان ان الهولى لا ينفك^ش عن الصورة .
- ٤ - فى بيان ان الصورة شريكة علة الهولى لا معلولة لها ولا علة براسها .

المقالة الشاشة

فيها عشرة فصول

- ١ - فى الاشارة الى ما ينبغى ان يبحث عنه من احوال المقولات التسع ونقل قول من قال بجوهرية الكم^ش المتصل والمنفصل .
- ٢ - فى بيان الواحد بالذات وبالعرض وبيان اقسام الكل .
- ٣ - فى بيان ان الوحدة والكثرة بديهي^{تان} ، وما قيل فى حدهما تنبيهات ، وان كلا منهما عرض لازم للجوهر وشأن ما قيل فى تعريف العدد .
- ٤ - فى بيان ان المقادير اعراض لازمة للمواد والصورة وان فارقت المادة توه^شما ، وحصر الكم^ش المتصل فيها وفى الزمان وبيان امر الزاوية .
- ٥ - فى بيان ان العدد موجود لكن لا مفارقاً ، وان له انواعاً لكل منها وحدة وطريق تحديد هذه الانواع وان الاثنين عدد .
- ٦ - فى بيان انه لا تقابل بين الوحدة والكثرة الا بالعرض ، وانهما باعرض متضايقان ، وفيه يبين التقابل بين الاعظم والاصغر والمساوى .
- ٧ - فى الاستدلال على عرضية^ش الكيفيات المحسوسة .
- ٨ - فى دفع ما قد يورد على عرضية^ش العالم من الكيفيات النفسانية .
- ٩ - فى اثبات الكيفيات المختصة بالمقادير ، والاشارة على عرضيتها وعرضية^ش المختصة بالاعداد .
- ٩ - فى بيان عرضية^ش المضاف ، وانه ليس فى الطرفين^١ واحداً بل ماهو فى كل مغاير

١- ان لكل واحد من المضافين خاصية فى اضافته وان كل واحد من المضافين فان له معنى فى نفسه بالقياس الى الآخر ليس هو المعنى الذى للآخر فى نفسه بالقياس اليه .. الخ وليس كونه بالقياس الى الآخر هو كونه فى الآخر . فان الأبوة ليست فى الابن والا لكانت وصفاً له وكذلك حال الابن بالقياس الى الأب . وليس هاهنا شيء واحد هو فى كليهما ، فليس فى البين الابوة
←

لما فی الآخر ، و بیان وجوده ، ورد^٥ شبهة من لم یر وجوده .

المقالة الرابعة

فيها ثلاثة فصول :

- ١ - فی وجود التقدم والتأخر ومراتب اطلاعهما على تلك الوجوه بالحقيقة والنقل ، وفيه بيان ان شيئاً من العلّة والمعلول لا ينفك^٦ عن الآخر .
- ٢ - فی بيان معنى القوة والفعل ومراتب نقلهما والقدرة والعجز ، ورد قول من قال: ان القادر من يصح منه الفعل والتترك ، وبيان القوّة الفعلية التي اذا لاقت المنفعل وجب الفعل، والتي لا يفيها ذلك، والانفعالية التي اذا لاقت الفعلية وجب انفعالها، والتي لا يفيها ذلك ، وتقسيم القوّة بمعنى الى الطبيعية والعادية والصناعية ، ورد^٧ قول من قال : ان^٨ القوة مع الفعل ، وبيان ان الحادث يسبقه مادة ، وان كل فعل صدر عن جسم لا بالقسر ولا بالعرض ، فعن قوة فيه ، وتحقيق في ان القوة اقدم الفعل .
- ٣ - فی معانى التام والناقص على ترتيب نقلهما ، ومعنى فوق التمام والمكتفى ومعنى الكل والجميع والجزء حقيقة واستعمالاً .

المقالة الخامسة

فيها عشرة فصول :

- ١ - فی بيان معنى الكلى والجزئى وانهما عرضان للمعنى وان ما يصدق عليه انه كلى كيف يكون موجوداً فى الخارج وكيف لا يكون الا فى الذهن .
- ٢ - فی ان لحق الكلية للطبايع ليس الا فى الذهن ، وبيان ان الصورة الموصوفة بالكلية شخصية باعتبار آخر ، وبه يتبين معنى مطابقة الكلى للكثيرين ، وفى الفرق بين الكلى والكل .
- ٣ - فى الفرق بين الجنس والمادة وبين الفصل والصورة ، وبيان ان المتقدم على النوع هو المادة دون الجنس فى الاعيان وفى الأذهان ، وكذا الصورة دون الفصل .
- ٤ - فى وضع قانون يبين حال ما ينضم^٩ الى الجنس من انه يَنوَّعه او لا ينوعه

→

او بنوّة . واما حالة موضوعة للابوة والبنوة فلسنا نعرفها ولا لها اسم .

ليتميز المنوعات من الصفات عن غير المنوعات .

٥ - فى بيان اقسام ما يعرض الجنس ، والميز بين ما يلزمه مما لا يلزمه من هذه الأقسام ، وبيان طريق حصول شىء واحد من الجنس والفصل وهما متفايران .

٦ - فى النوع وكيفية تحققه فى العقل والخارج .

٧ - فى بيان الفصل الحقيقى ودفع ما يورد على وجوده ، وفيه **مهملة** مستثنى لم يكون ولم لا يكون .

٨ - فى الحدود وبيان ما يصح أن يجد وما لا يصح ان يجد ، وبيان الماهية ، والفرق بينهما وبين الذات والصورة .

٩ - فى بيان ما يجب ان يدخل فى الحد من اجزاء المحدود وما لا يدخل .

١٠ - فى بيان ان للحد اعتباراً به يكون عين المحدود ، وآخر به يكون كاسباً له .

المقالة السادسة

فيها خمسة فصول :

١ - فى بيان اقسام العلة واحوالها ، ويتبين ان الاحتياج الى العلة انما هو فى الوجود لا فى الحدوث ولا فى شىء آخر ، فيتبين ان الباقي فى بقائه محتاج الى العلة .

٢ - فى دفع شك اورد على وجوب تقارن العلة والمعلول ، وفيه دفع شك اورد على تجويز لا تنهاى المعدات ، وفى بيان حال الفاعل فى فعله من الإبداع والإحداث والتكوين .

٣ - فى اقسام مناسبات المعلول مع العلة ، وبيان انه لا يزيد ما فى المعلول على ما فى العلة ولا يساويه الا بوجه ، وان العلة احق بالوجود من المعلول من ثلاثة وجوه .

٤ - فى بيان بعض اقسام المبادئ الثلاثة الباقية اعنى : العنصر والصورة والغاية وشطر من احوالها .

١ - چون ملاك مجعوليت در نفس وجودات خاصه است نه ماهيات كليّه ووجود مجعول عين ارتباط بعلت است ، وهمين عين ربط بودن ملاك ارتباط واحتياج بعلت است . ومما ذكرنا يظهر مراده - ره - من قوله : لا فى الحدوث ولا فى شىء آخر الذى هو عبارة عن الامكان واذا لم تكن ملاك المجعولية فى الماهيات فلم يكن للامكان مدخلة فى احتياج الشىء الى العلة فتكون الملاك فى الوجود . والمؤلف قد تبع فى هذه المسألة او تأثر فيها عن المولى صدر الدين الشيرازى .

۵ - فی حل الشکوک الموردة فی وجود الفایة و فی جعلها متقدمة علی سایر العلل ، و بیان ان الفایة اما خیر او مظنون خیراً، و بیان ان کل موجود خیر ولا عکس کلیاً، و بیان اشتراك العلل الأربع بین الكل و دفع الشک المورد فیہ، و فیہ یبین افضل اجزاء هذا العلم .

المقالة السابعة

فیها ثلاثة فصول :

۱- فی ذکر لواحق الهوئية و اقسامها ، و لواحق اکثرة من الغير و الخلاف و التقابل و ذکر اقسامه، و تحقیق الکلام فی الضدين، و بیان کیفیة اندراجة تحت السلب و الايجاب، و اندراج العدم و القیئة ایضاً تحتہما ، و بیان ان الضدين لا یندرجان الا تحت جنس واحد، و تقسیمهما الی ما بینهما واسطة و ما لیس كذلك، و بیان ان ضدّ الواحد لا یكون الا واحداً .

۲- فی قل قول القائلین بالمثل و القائلین بالتعلیمیات و الاسباب الحاملة لهم علی القول بذلك .

۳ - فی ابطال القول بالتعلیمیات و بالاعداد و بالوحدة .

المقالة الثامنة

فیها سبعة فصول :

۱ - فی بیان استحالة لا تنهای العلة الفاعلیة و العنصریة باحد قسمیها .

۲ - فی دفع شکوک اوردت علی ما قیل فی بیان استحالة لا تنهای العنصر علی محاذاة التعلیم الاول و مقالة الف الصغری منه .

۳ - فی بیان تنهای المبدأ الفائی و المبدأ الصوری، و ان المبدأ الاول المطلق هو واجب الوجود لذاته، و ان ما عداہ منسوب الوجود الیه مبدع له و حادث عنه .

۴ - فی ان الواجب اول و وحدانی^۱ و بیان المراد بالوحدانی و انه بالنظر الی غیر الاضافات و السلوب ، و انه لا ماهیة له تعالی بل ماهیته عین انیته، و لا جنس و لا فصل و لا حد^۲ و لا برهان علیه و لا هو جوهر .

۵ - فی اعادة ما مر ذکره من توحید واجب الوجود بدلائل متعددة .

- ٦ - في انه تعالى تام وفوق التمام وخير وحق وعقل ومحض ومعقول محض ويعقل كل شيء حتى الجزئيات لكن على وجه كلي لا يعزب عنه الجزئي .
- ٧ - في بيان انه تعالى يعقل دفعة لا مرتباً ، وانه لا يلزم من كونه عاقلاً ومعقولاً ان يتكرر في ذاته، وان علمه فعليٌّ وانه لا يتعلق بالصور العقلية كيف وجدت ولا على انها موجودة بل على انها معقولة، وبيان الاشكال في علمه تعالى ونفي الاحتمالات التي يتوهم بادی النظر، وانه عاشق ذاته وبواسطة ذاته عاشق غيره، وانه مرید بلاشوق، وحیث بلا قوة، بل ارادته وحياته عين علمه، وارادته عين وجوده، وانه ليس ما يترأى من تكرر الصفات الا تكرر في السُّلُوب والاضافات، اذ ليس شيء منها الا انيته التي هي ماهيته مع سلب او اضافة او كليهما ، وانه تعالى اجلُّ مبهج بذاته .

المقالة التاسعة

فيها سبعة فصول :

- ١ - في ان حدوث الحادثات لا يكون الا بحركات مستمرة اذ ليس كل منها علة لللاحقة وابانة انه لا يمكن ان يكون مبدأ الحركة والزمان حادثين .
- ٢ - في بيان ان حركات الافلاك ارادية ، وان كل حركة ارادية لا يكفى فيها العقل ، بل لابدُّ من ان يكون مبدؤها الغريب نفساً جسمانيةً ، وان المحرك البعيد للافلاك هو العقل المحض ، وانه لابدُّ لحركاتها وكل حركة ارادية من مشوق، ومشوق الافلاك ليس الا التشبُّه بالمبدأ والمبدأ الاول تعالى هو المحرك الأبعد الاقرب لجملة الافلاك ، وهو المعشوق ، لكن مع ذلك لكل منها معشوق خاص ايضاً وينتهي المعشوقات الى المعشوق الاول والعشق الصرف .
- ٣ - في تحقيق ان اختلاف الحركات في الافلاك ليس للعناية بالسافل كما توهمه بعض ، بل لأن لكل معشوقاً خاصاً كما للجملة معشوق واحد ، وبيان ان هذا المعشوق الخاص لا يجوز ان يكون جسمًا كما توهم .
- ٤ - في اثبات ان المعلول الاول للواجب تعالى هو العقل المحض ، واثبات ان فوق كل فلك عقلاً ، وان تحت العقول التسعة عقلاً آخر منه تصدر عقولنا .
- ٥ - في كيفية تكون الاسطقسّات الاربعة بعد الاستتمام السماويات ، وردُّ قول من

قال: انها كانت جسماً واحداً اختلفت اجزاؤها بالقرب من الحركة والبعد عنها، فاجب^١ مع ذلك اختلافها بالطباع .

٦ - فى عناية الواجب تعالى وكيفية دخول الشر^٢ فى القضاء الالهى .

٧ - فى بيان السعادة والشقاوة البدنيّتين والنفسانيّتين .

المقالة العاشر

فيها خمسة فصول :

- ١ - فى المبدأ والمعاد بقول مجمل ، والإلهامات ، وكيفية تأثير التشريع والدعوات والقرابين والصدقات ، وان احكام النجوم ليست الا ظنيّة ضعيفة .
- ٢ - فى بيان ان ارسال النبى^٣ واجب ، وانه كيف ينبغى ان يدعوا الناس الى الله تعالى؟ وكيفية رجوع الخلايق الى الله فى القيامة الصغرى والكبرى .
- ٣ - فى بيان منفعة العبادات فى الدنيا والآخرة .
- ٤ - فى عقد المدينة والبيت وما يجب ان يسُنّ لصلاحهما ونظامهما .
- ٥ - فى الخليفة والإمام ووجوب طاعتهما ، والاشارة الى السيّاسات والمعاملات والاخلاق .

(٢)

المقالة الاولى

فيها ثمانية فصول

الفصل الاول فى ابتداء طلب موضوع هذا العلم .
قد علمت : ان الفلسفة نظرية وعملية ، وعرفت معنييهما ، وان كلاّ منهما ثلاثة انواع ،

- ١ - والدليل على وجوب تأخّر الاستقّسات عن الأجرام العلويّة ، ان الاجسام العنصرية فى معرض الزوال والقضاء والفساد فيلزم ان يكون عللها القريبة المباشرة لها فى التأثير اشياء باقية غير قابلة للكون والفساد القابلة للتغيير والحركة لا على النحو الذى تكون فى العناصر المادية ولذا مبادئ العناصر لا تكون عقلاً محضاً ولا مادة صرفة - جلال آشتياني - .

وان اقسام النظرية هي الطبيعية والتعليمية والالهية ، وان لكل علم موضوعاً ومطالب ومبادئ، وان موضوع الاولى هي الأجسام من حيث انها يتحرك اويسكن ، وان موضوع الثانية اما الكم المجرد او ذوالكم من حيث هو ذوكم ، ولم تعرف موضوع الثالثة لان حان ان يتحقق ذلك ايضاً، وانه قد شاع : «ان الحكمة هي افضل علم بافضل معلوم» و«ان الحكمة هي المعرفة التي هي اصح وانفس من كل معرفة» و«ان الحكمة هي العلم بالاسباب الاولى لكل». فالان نبتدى ونقول: لا يجوز ان يكون موضوع هذا العلم هو انية الله تعالى ، بل هو من مطالبه . وذلك لانك قد عرفت ان موضوع العلم لابد ان يكون امراً مسلماً في ذلك العلم، وانما يطلب اعراضه الذاتية ، وانية الله تعالى لا يجوز ان يكون امراً مسلماً في ذلك العلم، اذ او كان مسلماً، لكان اما بيناً بنفسه، او مبيناً في علم آخر، والا لظاهر الفساد ، والا لما احتاج الى الدليل ، والثاني ايضاً باطل ، لان علوم الحكمة لا يخرج عن الخلقية والسياسة والطبيعية والتعليمية والا الهية، ولم يتبين في شيء من هذه العلوم غير الالهية ، ولا يجوز ان يبين ، فان هذا العلم هو الذي يبحث عن احوال المفارقات ، فان ذكر في علم آخر لم يكن الا ذكر امر غريب لغرض من الاغراض ، فلا بد من ان يبين في هذا العلم، واذا بين فيه، لم يكن موضوعه، اذ لا شيء من الموضوعات مما يبين فيما هي موضوعات لها هذا. ولا يجوز ايضاً ان يكون موضوعه الاسباب القصوى، اعنى : المبادئ الاربعة للموجودات كلها ، اذ لو كانت موضوعاً لم يخل اما ان يكون البحث عن احوالها من حيث انها موجودة ، او من حيث انها اسباب مطلقة ، او من حيث ان هذا فاعل وذلك قابل ، هكذا، او عن احوالها من حيث جملة، والكل باطل .

والثاني ، فلو جهين :

الاول - ان هذا العلم يبحث عن الاحوال التي تعمها وغيرها وهي الكلية والجزئية ونحو ذلك ، فلا بد من ان يكون من موضوعه اعم منها، ولا يمكن ان يقال : انها ليست مقصودة بالذات في هذا العلم فانها احوال لا يخص الامور الطبيعية ولا التعليمية ولا العملية ، فلا يكون لها موضع بحث الا هذا .

والثاني - ان البحث عن احوال الاسباب المطلقة انما يمكن بعد اثبات وجود السبب المطلق، ولا يثبت وجوده الا بعد اثبات ان للموجودات اسباباً، ولا شك ان هذه القضية ليست بيينة الثبوت وان كانت قريبة من الفعل مشهورة، والحس لا يفي بآبائها، اذ غايته احساس المقارنة بين شيئين ، ولا يبين في علم آخر، فتعين ان يكون مبينة في هذا

العلم ، وقد عرفت ان موضوع علم لا یبین فيه .
ومن هذا ظهر بطلان الثالث . واما الرابع ، فلان الكل لا ينظر فيه الا بعد النظر فی
الاجزاء ، فان كان النظر فيها فی هذا العلم ، فهی الأولى بان تجعل موضوعاً ، وان قيل انه
فی علم آخر كذب ، واما الاول فيستلزم ان يكون الموضوع حقيقة هو الموجود من حيث
هو موجود .

(٣)

الفصل الثاني من المقالة الاولى

الفصل الثاني فی بيان موضوع هذا العلم ومسائله والغرض منه .

انك قد علمت ان الطبيعي انما يبحث عن احوال الجسم من حيث هو موضوع الحركة
وانشكون ، والرياضی انما يبحث عن المقدار والعدد المجردین او المادیين ، والمنطقی
انما يبحث عن المعقولات الثانية . واما البحث عن الجسم من جهة ماهو موجود او جوهر
او مؤلف من الهيولى والصورة ، والبحث عن الكم من حيث انه موجود ومجرد او مادی ،
وعن المعقولات الثانية من جهة ما هي معقولة وانها يتعلق بمادة غير جسمانية او لا يتعلق ،
فلم یبین فی علم من هذه العلوم ، ولا فی الخاتمی فانه ابعد منها عن ذلك ، فلا بد لها من
علم آخر يكون باحثاً عما فوق المحسوسات . فان الجوهر من حيث هو جوهر ، لا يجب ان
يكون محسوساً ، والالم يكن معقولاً الا محسوساً ، ومن البين ان العدد يكون فی
المحسوسات وغيرها . واما المقدار فقد يطلق على الصورة الجسمیة ، وقد يطلق على
الکمية المتصلة . والاول وان كان لا يخاو عن مادة ، الا انه مبدا الجسم المحسوس ، فهو
بهذا الاعتبار مقدم على المحسوسات ، وهذا بخلاف الشكل ، فان الشكل عارض للجسم
بعد ان يكون متناهيًا ، فلا يمكن ان يكون الا فی المادة ، واما الثاني فان نظر فيه من حيث
عوارضه ، فهو نظر فيما يخص المادة ، واما اذا نظر الى وجوده من حيث انه من اى
الانحاء ، فلا تعلق له بالمادة . واما المعقولات الثانية التى هي موضوع المنطق ، فظاهر
انها خارجة عن المحسوسات ، وهذا العلم هو الالهی ، فلم يكن بد من ان يكون موضوع
هذا العلم امراً يعم هذه كلها ، وما ذلك الا الموجود من حيث هو موجود . وايضاً فان
هناك اموراً مشتركة فی العلوم يذكر بعضها ذكراً ، ونجد فی بعضها حذراً ، ولا يتحقق
فی شىء منها کیفیة وجودها ، ولا خصوصیة لها بشىء من موضوعاتها ، ولا هي مما
يعم كل شىء ، ولا تصلح لان يعمها الا معنى الموجود بما هو موجود ، وذلك كالواحد

من حيث هو واحد، والكثير من حيث هو كثير، وكذا المخالف والموافق والضد والكلى والجزئى والقوة والفعل الى غير ذلك، فلا بد من ان يجعل من عوارض الموجود من حيث هو موجود، ومعرفة بديهية، فلا يحتاج ان يبين فى علم آخر او فى هذا العلم، فهو موضوعه.

ومطالبة: الامور العارضة للموجود بما هو موجود، فمنها، ما هى كالانواع له كالجوهر والكم، والكيف ينقسم اليها بلا واسطة. ومنها، ما هى كالأعراض، كالواحد والكثير والقوة والفعل والكلى والجزئى ونحو ذلك يعرضه من غير ان يعتبر له خصوصية. لا يقال: لو كان الوجود موضوع هذا العلم، لم يجز ان يبحث فيه هى مساوية، فان انعلم لا يبحث عن مبادئ موضوعه، مع انه يبحث عن مبدأ الموجود المطلق.

قلنا: المبدأ من عوارض الموجود التى تعرضه من غير واسطة، اذ لا شك فى ان المبدئية ليست من مقومات الموجود، ولا يحتاج الموجود فى ان يعرضه المبدئية الى ان يتخصص نوعاً من التخصص، ولا شئ اعم من الموجود يكون من عوارضه. ثم ليس المبحوث عنه مبدأ الموجود كشيء، اذ لا مبدأ لذلك، والا ازم ان يكون الشئ مبدأ لنفسه، فالمبحوث عنه ليس الا مبدأ الموجود المعاول، والبحث عن مبادئ ما تحت الموضوع غير ممتنع كساير العلوم الجزئية، فهذا العلم يبحث عن الأسباب القصوى لكل موجود معلول من جهة ما هو موجود معلول فقط، وعن عوارض الموجود من حيث هو موجود فقط، وعن مبادئ العلوم الجزئية. فان تقرر ان مبادئ العلم الأدنى يتبين فى علم الأعلى كمبادئ الطالب فى الطبيعى ومبادئ المساحى فى الهندسة، ويبحث عن عوارض الموجود المطلق واقسامه يندرج فى التخصص شيئاً فشيئاً حتى ينتهى الى موضوع الطبيعى تارة، فيسلمه اليه، ولا يبحث عنه والى موضوع الرياضى اخرى فيسلمه اليه، ولا يبحث عنه، وهكذا جميع العلوم الجزئية.

واما بحث هذا العلم فانما هو عما قبل هذه التخصصات، وهذه الصناعة هى الفلسفة الاولى، اذ يعلم لها اول الامور فى الوجود وهو المبدأ الأول، وفى العلوم وهو الموجود وانواحد، وهو الحكمة التى هى افضل علم، اى اليقين بافضل معلوم، وهو الله تعالى، والاسباب بعده، وهو الصادق عليه حد العلم الالهى اعنى الذى يبحث عن الامور المفارقة للمادة وجوداً وحيداً، فان الموجود من حيث هو موجود ومباده وعوارضه متقدمة على المادة، وان بحث عن امر لا يفارقها، فانما يبحث حقيقة عن معنى لا حاجة له اليها،

فان جملة ما يبحث عن امور اربعة: الاولى ، ما لا يخالط المادة اصلاً ، والثانى ما يخالطه على سبيل المبدئية والعلية ، والثالث ما يعمها وغيرها ، والبحث عنه انما هو من حيث المعنى العام الذى لا حاجة له اليها، والرابع ما يخص الماديات كالحركة والسكون ، لكن البحث عنه انما هو من حيث الوجود العام الغير المحتاج الى المادة، وذلك، كما ان الرياضى يبحث عما يخالط المادة لكن لا من حيث يخالطها، بل من حيث معنى عام، فهذه الاربعة متشاركة فى ان يبحث الالهى فيها ليس عن معنى متعلق الوجود بالمادة ، واذ قد تبين هذا تبين الغرض من هذا العلم .

واعلم ان هذا العلم يشارك الجدل والسوفسطائى فى ان ما يبحث عنه فى هذا العلم يتكلم فيه الجدلى والسوفسطائى ، وتخالفا من حيث انه لا يتكلم فى مسائل العلوم الجزئية ، وهما يتكلمان ، ويخالف الجدل قوة ، لانه يفيد اليقين بخلافه ، وللجدلى غرضاً ، فان غرضه التحقيق ، وغرض السوفسطائى التدليس والتشبه بالحكيم .

(٤)

افصل الثانى من المقالة الثانية

فى تحقيق ماهية الجسم وبيان تركيب الاجسام كلها من الهولى والصورة قد عرفت فى الطبيعى ان الجسم ليس بمركب من اجزاء لا يتجزى، فلنبين الآن حقيقة ماهيته .

فاعلم ان المشهور فى حده انه الجوهر الطويل العريض العميق، فنقول: كل من الطول واخويه يقال بالإشتراك على معانى، فيقال: الطول للخط مطلقاً، ولا عظم^١ الخطين المحيطين بالسطح، ولا عظم الابعاد المتقاطعة^٢ على قوائم، خطوطاً كانت او غيرها، وللبعد المفروض^٣ فى الانسان بين الرأس والقدم، وفى غيره^٤ بين الرأس والذنب . ويقال العرض للسطح ، ولانقص البعدين المحيطين بسطح ، وللبعد الواصل^٥ بين اليمين واليسار، ويقال العمق

١ - اى يقال الطول لأعظم الخطين ...

٢ - اى يقال الطول لأعظم الابعاد المختلفة ...

٣ - اى يقال طول للبعد المفروض ...

٤ - غيره ، اى الحيوان، لان للحيوان الرأس والذنب مثلاً .

٥ - اى يقال العرض للسطح نفسه ويقال العرض لأنقص البعدين ويقال العرض للبعد الواصل ...

للبعد والاصل بين السطحين، وله اذا اخذ^١ من فوق والعكس سمك هذه المعاني المشهورة، وليس شيء منها بلازم للجسم من حيث هو جسم، ولا يتوقف تحقُّقه ولا تصور حقيقته على شيء منها. فان الكرة لا خط^٢ لها، الا اذا تحركت^٣ ولا شك^٤ ان الحركة لا يلزمها. والجسم^٥ لا سطح الا اذا وصف بالتناهي، والتناهي صفة زائدة لا يتوقف عليها الجسمية، والا لم يكن ما تصوره من حوز عدم تناهيه جسماً، فلا يتوقف حقيقة الجسمية على سطح واحد فضلاً عن سطوح، فان الكرة المصمتة ليس لها الا سطح واحد، فضلاً عن ابعاد متفاضلة، ليكون بعضها طويلاً وبعضها عرضاً، فان المكعب له ستة سطوح متساوية، ومن البين انه لا يدخل في الجسمية ان يوضع تحت السماء ليكون بعده الاخذ من فوق عمقاً، وان لم يكن الجسم الاسماء او في سماء فلا معنى لهذا الحد الا انه الجوهر الذي يمكن فيه بعد ابتداء، فيكون هو الطول، ثم يفرض فيه بعد آخر يقاطعه على قوايم، فيكون هو العرض، ثم بعد آخر مقاطع لهما على قوايم، فيكون هو العمق. وبالجمله هو الذي له صورة بها يقبل تلك الأبعاد المتقاطعة، كما يأول قوالهم: ان الجسم هو المنقسم في جميع الأبعاد بانه القابل لان يقسم فيها واما نفس الأبعاد والنهايات والأشكال والأوضاع، فامور عامة عارضة له، قد يلزم الجسم كما للأفلاك، وقد لا يلزم، كما للشمعة، واذ لزم ليس لزومها للجسمية، بل لأمر خارج كالصورة النوعية في الأفلاك، تعلم ان الأبعاد كميات عارضة لا ذاتية، والا لما تبدلت ولما انفكت، فالذاتي انما هو صورة الاتصال القابل لهما، ولا ريب في مغايرتها لكمياتها، فانها امر مشترك بين الأجسام طرّاً لا يمكن ان يقال بها للجسمين مساوٍ، او غير مساوٍ، ومعدود، او اوعاد، او مشترك، او مباين، وهي باقية حين تبدل الأبعاد والمقادير كما في الشمعة والماء اذا تخلخل بالتسخن او تكاثف بالبرد، هذا هو الجسم الطبيعي.

واما الجسم التعليمي، فهو اما صورة هذا الجسم من حيث انه مقدر محدود مأخوذ في النفس، او مقدار ذو اتصال من حيث انه اتصال محدود في مادة او في النفس، فهذا الجسم عارض للجسم الطبيعي، ونهاية السطح الخط.

١ - اي وقد يقال له اي العمق مأخوذاً ابتداءً... الخ.

٢ - اي وليس يجب ان يكون في كل جسم خُطٌّ بالفعل فان الكرة لا خط لها.

٣ - وليس من شرط الكرة في ان تصير جسماً ان تكون متحركة، حتى يظهر فيها محوراً او

خطاً آخر.

فلنشرع الآن فی بیان حقیقة الجسم فنقول : ان الجسم بطبيعته الجسمیة یقبل الانقسام ، ولا یكفی فی ذلک المشاهدة ، فان من الناس من یقول ، ان تفرقا - کذا - یحسن من الاجسام^۱ يتألف من اجسام صغار بسیطة لا یحسن^۲ ولا یقبل الانفصال ، وما تتوهم من الانفصال فی هذه الاجسام انما هو تبعید بین ما كانا متقاربین ، فلا بد^۳ من اقامة البرهان ، وقد برهننا^۴ فی الطبیعیات علی فساد قول من قال هذا القول ، ونقول هنا علی من قال منهم باشتراك تلك الاجسام فی الطبیعة ، لا یخلو هذه الاجسام الصغار اما ان لا یقبل القسمة اصلا^۵ - لا فعلا ولا قوة - فحكمها حکم النقطة ، وقد مر امتناع تألف الجسم منها ، واما ان یقبل القسمة بفرض شیء^۶ منها غیر شیء^۷ ، الا انه لا یمکن الفصل بین قسمیه الوهمیین ، فنقول : فحال هذین القسمین مخالفة لحال الجزئین من الجسم المحسوس المنفصلین اللذین حال کل منهما ذلک ، فهذه المخالفة اما من سبب خارج عن طبیعها ، او من سبب داخل فیها ، فان كان عن سبب خارج ، لم یناقض ما ادعیناه من قبول الانقسام بالطبع ، فهذه الاجزاء التي زعموا انها لا یقبل القسمة ، یقبلها بالطبع ، وان كان عن سبب داخل فی تقویم ماهیاتها او وجودها ، لزم التخالف بین طبیعها ، وهو خلاف ما ادعوه .

-
- ۱ - وفي الشفاء : فان لقائل ان یقول ، ان الاجسام المشاهدة لیس شیء منها هو جسم واحد صرفا بل هی مؤلفة من اجسام وان الاجسام الوجدانية غیر محسوسة - جلال آشتیانی - .
- ۲ - بعقیده این قائل کما یمظهر من کلامه ، اجسام وجدانی یعنی جواهر فرده غیر محسوسند و بوجه من الوجوه قبول قسمت نمی نمایند لدلائل ذکر فی الكتب - سید جلال الدین آشتیانی - .
- ۳ - مشکل کار از این موارد در علم طبیعی در دوران اسلامی پیدا میشود و اتکاء بدلائل عقلی در حیثیات سبب شده است که در موارد زیاد سری صاحب تراشیده اند بجای آنکه با تهیه وسائل و از راه تجربه و مشاهده به تحقیق بپردازند قوه عقل را در غیر جای خود بکار گرفته اند در حالتی که حسا جمیع اجسام از جواهر فرده یا اجسام صغار متشکلند و روی این مبنا کثیری از مبانی متزلزل شده است و لذا باید از طرق دیگر در مرکبات عنصری بحث نمود و در کیفیت تعلق نفس ببدن و نحوه ارتباط این دو راه دیگری پیش گرفت و ادعان نمود و صادقانه تصدیق کرد که حل مشکلات در این موارد کار حضرت فیل است .

۴ - ای کان ذات الأجزاء بحیثیة یمکن ان ینفرد جزء عن جزء ای کان بحیث یمکن ان ینفرد منه قسم عن قسم .

وايضاً : لا يكون ذلك الا للسبب المنوّع ، والسبب المنوع خارج عن طبيعة الجسم بما هو جسم فقط ، ونحن انما ندعى قبول الجسم من حيث طبيعته الجسميّة للانقسام لا مطلقاً ، فانا نصرح في الأفلاك بانها تقبل القسمة لصورها المنوعة ، فقد تحقق ان الجسم بما هو جسم يقبل الانقسام ، ثم لا شك ان الاتصال يزول عند الانفصال ، سواء في ذلك الاتصال الجوهرى والذي جعلناه صورة الجسم ، والعرضى . كما ان الانفصال يزول عند الاتصال ، وكذلك الأبعاد ، فانها اما عين الاتصالات ، او امور عارضة لها ، فاذا قسم الجسم انتفى ذلك البعد الواحد وحصل بعدان آخران ، واذا تصل المنفصل انعكس الحال ، فلا بد في الجسم من امر آخر يقبل الاتصال والانفصال ، ويتبدل عليه الأبعاد وهو الهولى .

وايضاً : للجسم حيث فعل وحيث قوة ، الاول : من حيث انه جسم وله الصورة الجسميّة ، والثانى : من حيث استعداداته ، فلا بد ان يكون في الجسم ما يكون به الجسم بالقوة ، كما ان له مابه بالفعل وهو الهولى .

فان قيل : فيلزم ان يكون للهولى ايضاً هولى ، فانه ايضاً من حيث جوهره بالفعل ، ومن حيث استعداده بالقوة ، بل لا فعلية لها بذاتها . اذ جوهريّتها لا يجعلها بالفعل ، بل بعدها لان يصير بالفعل بواسطة الصورة ، وليس معنى جوهريّتها الا انه امر ليس فى موضوع ، فالجزء الثانى سلب والجزء الاول لا يوجب الفعلية ، فان الأمر ليس امراً معيّناً ، فانه اعم من ذلك ، بل هو جنس لا يجعله بالفعل الا الفصل ، وفصله انه مستعد ، فليس فى ماهية الهولى ما يقتضى ان يكون بالفعل ، بل انما يكون بالفعل باعتبار طّرو الصورة عليه . ثم ان الصورة الجسميّة لما كانت بسيطة متحصلة بذاتها لا يجوز ان يدخل فيها منوّع لها ، كما ان المقدار مثلاً بنفسه طبيعة غير متحصلة ، ثم اذا تنوّع بالخط او السطح او الجسم تحصيل وامتاز ، لم يكن امتياز افرادها بعضها عن بعض بمقارنة امور اخر مضافة اليها من خارج كالحرارة والبرودة ، والطبيعة الفلكيّة والارضية ، ويكون تلك الامور ايضاً صوراً لا حقة للمادة لا بمقارنة امور هى فصول ، فان الفصل انما يكون لما لا يحصل له بنفسه . والصورة الجسميّة من حيث هى ، متحصلة بطبيعتها ، وان لم ينضم اليها . وان قامت البراهين على انها لا يوجد الا مقرونة بها ، كما ان السواد والبياض طبيعتان محصلتان ، وان لم ينضم اليها مادة ، لكنهما لا يوجدان الا فى المادة ، بخلاف المقدار فانه لا يمكن ان يوجد مقداراً فقط ، بل اذا وجد ، وجد مقداراً خطياً ، اوسطحياً ، اوجسمياً . فالمقادير تتخالف بما يدخل فى ذواتها ، واما الصور الجسميّة فكلاً ، فاذا اقتضت صورة جسميّة

من حيث ذاتها ان يكون في مادة ، اقتضت الصور الجسمية كلها ذلك ، اذ لا يتخالف ذاتياً بينها ، والواحق الخارجية لا يفنيها عن المادة ، فالأجسام كلها مركبة من مادة وصورة .

(٥)

الفصل الثالث من المقالة الثانية

في بيان ان الهيولى لا ينفك عن الصورة ، والاشارة الى ان لها صوراً نوعية غير الجسمية . ذلك لانها لو انفكت لكانت بنفسها متحصلة بالفعل ولها استعداد ايضاً ، فيكون لها جهة قوة ايضاً ، فيلزم ان يكون مركبة من مادة وصورة . وايضاً : ان فارقت الصورة حيناً لم يخل اما ان يكون لها حينئذٍ وضع وحيز وقبول انقسام ، او كان لها وضع وحيز ولا يقبل الانقسام ، او لم يكن لها وضع ، بل كانت كالجواهر المجردة ، فعلى الاول يكون ذات مقدار ، فيكون ذات صورة ، وعلى الثاني يكون نقطة ، وهي لا يوجد بانفرادها ، وعلى الثالث نقول : اذا لحقها المقدار ، فاما ان يلحقها دفعة ، او بالتدريج ، وعلى كل تقدير لا يخلو اما ان يعرضها المقدار وهي في حيز مخصوص ، او لا ، فعلى الاول يلزم خلاف الفرض ، فان الاختصاص بالحيز لا يكون الا لمناسبة ، وتلك المناسبة ليست الا الوضع المخصوص الحاصل بالحركة ، او اول الحدوث كما علم فيما سبق من القبول ، واما ان يعرضها المقدار وهي ليست في حيز مخصوص ، فاما ان لا يكون في حيز ، او يكون في كل حيز ، والكل ظاهر البطلان ، ويلزم خصوصاً لحق المقدار لها تدريجاً ان ينسبط في الجهات ، فيكون ذات وضع ، هذا خلف . وايضاً : لا يخلو اما ان يكون وجود الهيولى وجود قابل فقط ، او يكون لها وجود خاص متقوم بذاته ، ثم يلحقها القبول ، ويجعلها المقدار الجسماني قابلاً للتحييز والتجزي ، فعلى الاول ظاهر انه لا يمكن تعريبها عن الصورة ، واما على الثاني فلا يخلو اما ان يكون ذلك الوجود الخاص الواحداني من نفس الهيولى من حيث هي ، او لا ، بل من صورة موجبة لها الوحدة دون التعدد والانقسام ، فان كان الاول ، لزم ان ينعدم جوهرها حين لحق الانفصال ، اذ لم يبق لها حينئذٍ ذلك الوجود الواحداني الذي لم يكن به قابلاً للتجزي ، وان كان الثاني ، كانت لها صورتان : يكون باحديهما بحيث ليس في قوتها القوية ان يتكثر ، وبالاخرى بحيث في قوتها القوية ان تتكثر ، فلابد من امر مشترك بين الصورتين ، ونفرضهما تارة في المرة الثانية

انها تكشّرت فصار الاثنين ، ثم فرضناها الإثنين ، قد خلعا صورتين ، وتجردا ، واخرى ان الكل قد تجرّد عن الصورة ، فنقول : لا يخلو اما ان يكون بين الكل اذا تجرّد ، وكل من هذين الجزئين اذا جردا ، مخالفة ، اولاً ، فان لم يكن مخالفة ، لزم ان يكون حكم الكل والجزء واحداً من كل وجه ، وحكم الشيء وحيداً ومقروناً واحداً من كل وجه ، والضرورة قاضية ببطلانه ، وان كان بينهما اختلاف ، فلا يخلو اما ان يكون بان احدهما معدوم والاخر موجود ، او باختصاص احدهما بكيفية او مقدار ليس للآخر ، فعلى الاول نقول : ام يعدم الاول الا - مع - انعدام الصورة ، فلا بد وان يعدم الآخر ، وعلى الثاني نقول : لا يمكن ذلك ، لان الطبيعة واحدة ، ولم يفرض الا مفارقة الصورة وما يلزمها ، فلا بد وان يكون ما يختص باحدهما يختص بالآخر .

فان قيل : هذان الاثنان اذا جردا صارا واحداً .

قلنا : لا يمكن ذلك ، اذ لا يخلو اما ان يكون كل منهما موجوداً حين يتحدان : فهما بعد اثنان ، او يعدم احدهما ، فكيف يتحد المعدوم بالموجود ، او يعدمان ، ويحدث ثالث ، فهما يفسدان لا يتحدان ، ويلزم خصوصاً اذا تفاوتتا بالمقدار ان يكونا مصوّرتين حين فرضناهما مجرّدتين هذا خلف . وبالجمله كل شيء يجوز ان يصير في وقت من الاوقات اثنين ففي ذاته استعداد الانقسام ولا يمكنه ان يفارقه ، نعم قد يمنع منه بالغ ، وهذا الاستعداد لا يكون الا بمقارنة مقدار ، فالهوى لا يتعرّى عن المقدار فلا يتعرّى عن الصورة . واعلم انه لما كانت الهوى كما بالعرض لا بالذات ، لم يكن لها خصوصية بقدر دون قدر وقطر دون قطر ، بل نسبتها الى الكل على السواء ، وهكذا كل شئ لا يتقدر بالذات ، فيجوز ان يصفر تارة بالكثاف ويكبر اخرى بالتخلخل ، وهو مشاهد في الماء اذا برد او سخن ، بل يجب ان يكون اختصاصها بمقدار خاص بسبب آخر غير ذاتها ، فنقول لابد وان يكون ذلك السبب اما صوراً واعراضاً لا حقة لها ، او سبباً خارجاً بواسطتها ، اذ لو كان سبباً خارجاً فقط ، لزم ان يكون للأجسام كلها مقدار وحجم واحد ، لانه يكون نسبة هذا السبب الى الكل على السواء ، بل لا يكون لذلك السبب نسبة خاصة الى مقدار خاص ، بل نسبته الى الكل على السوية ، فلا يمكن ان يقتضى مقدراً خاصاً الا بأمر ينضم اليه من قبيل المادة . فقد ثبت ان للمادة امراً يوجب اختصاصه بمقدار معين ، وهذا الامر يجوز اختلافه في المواد نوعاً ، ويجوز اختلافه شدة وضعفاً ، وان كان هذا قريباً من ذلك ،

الا انه غيره عنداالمعتبرين . وايضاً : كل شئ جسم يختص بحيز من الأحياز ، ولا شك ان هذا الاختصاص ليس له من حيث هو جسم ، والا لاشترك الكل فى ذلك الحيز ، فليس الا لصورة تخصصته . وايضاً : كل جسم فاما ان لا يقبل التشكلات والتفصيلات ، او يقبلها بسهولة او عُسْر ، وليس شئ من ذلك الا لصورة تخصه . فالمادة كما لا يفارق الصورة الجسمية ، لا يفارق الصورة النوعية ، فالمادة اذا جردت فى الوهم عن الصورة ، فقد فعل بها ما لا ثبوت له فى الخارج .

(٦)

الفصل الرابع من المقالة الثانية

فى بيان ان الصورة شريكة علة الهيولى^١ لا معلولة لها ولا علة برأسها قد تبين هاهنا ، ان المادة لا ينفك^٢ عن الصورة ، ومن البين ان الصورة لا ينفك عن المادة فلا يخلو اما ان يكون بينهما علامة الاضافة وهو محال ، اذ ليس يعقل ذاتيهما بالتقاييس ، ولذا يثبت الصورة ويفتقر فى اثبات المادة الى دليل ، وتعقل المادة مع الففول عن الصورة ، نعم يكون بينهما اضافة اذا اعتبر عروض الاستعداد للمادة والكون مستعداً له للصورة ، وهذا التضاف لا يوجب التضاف بين الذاتين مع ، اما تغيرهما موجودين والاستعداد للشئ لا يضافه موجوداً ، واما ان يكون بينهما علامة^٢ التكافؤ ففى الوجود فقط ، واما ان يكون بينهما علامة العلية والمعلولية . اما الأخير فهو المطلوب ، واما التكافؤ فلا شك ان الشئيين اللذين لا يكون بينهما علّية ، لا يجوز ان يكون رفع شئ منهما علة لرفع الآخر ، فاللذان بينهما التكافؤ دون العلية ، يكون رفع كل منهما مع رفع الآخر لا بسببه ، فنقول : لا يخلو اما ان يكون ارتفاع احدهما موجباً لارتفاع امرئالث ، او واجبا عن ارتفاع شئ ثالث ، او لا هذا ولا ذاك ، والثالث محال ، لأنه لا يخلو امتناع ارتفاع احدهما الا مع ارتفاع الآخر ، اما ان يكون لماهيتهما او لوجوديهما ، فعلى الاول يلزم ان يكون بينهما تضاف ، وقد بان فساده ، وعلى الثانى لا يجوز ان يكون شئ منهما واجب الوجود ، لما بان من انه لا يكافؤ شيئاً فى الوجود ، فكل منهما ممكن الوجود بالذات واجب الوجود بالغير ، فلا يخلو ذلك الغير اما ان يكون الآخر او امراً آخر يكونان معلولين له ،

او ينتهي الى امر كذلك ، فالاول يستلزم تضاييفهما ، وعلى الثاني فلا يكون رفعه ممكناً الا برفع ذلك الامر الثالث الذى هما معلولاه ، وهو خلاف الفرض ، فبقى القسمان الاخران .

فنقول : اما الثانى منهما فيوجب المطلوب لانه لا يخلو مقارنتهما اما بان يكون صدور كل منهما عن الثالث بواسطة الآخر هو الشدور ، او صدور احدهما بواسطة الآخر دون العكس ، وهو المطلوب . والاول يوجب المطلوب ، فان ايجاب رفع احدهما لرفع امر ثالث يوجب رفعه رفع الآخر هو علة العلة ، فقد ثبت انه لا بد من ان يكون احديهما علة للآخرى ، فلنبيِّن الآن ان ايتهما علة ، فنقول : لا يجوز ان يكون المادة هي العلة للصورة ، لان المادة هي المستعدة للصورة ، والمستعد للشيء لا يكون علة له ، والا لزم دايماً . وايضاً : لا يجوز ان يكون الشيء سبباً لشيء ما لم يتحصّل له ذات ، بل يجب ان يتحصّل ذاته اولا ، ثم يصير سبباً لشيء آخر ، سواء كانت هذه الأوليّة زمانية او ذاتية ، سواء كان السبب امراً مقارناً للسبب ، او مبيناً ؟ فلو كانت المادة سبباً للصورة لزم ان يكون متحصّلة بالفعل قبل الصورة ، فقد ظهر بطلانه ، وانه لا يتحصل الا بالصورة . ايضاً لو كانت المادة بنفسها علة لها ، لم يجز اختلافها مع اتحاد المادة ، مع انها مختلفة ، ولو كان اختلافها بسبب اختلاف امور فى المادة ، فهذه الامور هي الصور الاولى ، وان كانت المادة مع شيء آخر علة للصورة ، فيكون اذا اجتمعت المادة ، وذلك الشيء حصلت صورة معيّنة فى المادة ، ثم اذا حصل شيء آخر ، حصلت صورة اخرى مغايرة لتلك الصورة ، فلا يكون حصول الصورة المعيّنة الخاصة الا عن تلك الامور المضمومة الى المادة ، ولا يكون المادة الا قابلة محضة لتلك الصور ، فتكون علة قابلية لها ، وهي كذلك فى الواقع ، فبطل ان تكون المادة علة مؤثرة فى الصورة ، فبقى ان يكون الصورة هي العلة للمادة ، ثم لننظر هل يكون الصورة وحدها علة او مع شيء آخر ، فنقول : اما ان الصورة التى لا تفارق المادة ، فيحتمل ان يكون نفسها علة ، واما الصورة المفارقة فكلما ، والا لزم ان يكون تبدّل الصورة مستلزماً لتبدّل المادة ، فيلزم حدوث المادة ، فيلزم ان يكون لها مادة اخرى ، فانه من شأن كل حادث ، فبقى ان يكون مع الصورة امر آخر . فلا يلزم انعدامها بانعدام الصورة ، اذ ذلك الامر باق ويختلف تلك الصورة صورة اخرى مثل تلك فى ان يصاح لان ينضمّ مع ذلك الامر فيكونا معاً علة لوجود المادة وان خالفها نوعاً ، وبهذه المخالفة يجعل الجوهر جوهر آخر ، وكثير من الامور الموجودة يكون وجودها بامرين : كالاضاءة ، فانها لا تحصل

الا بمفید للصورة وكيفية تجعل الجسم بحيث يكون الشعاع نافذاً فيه غير منعكس .
فان قيل: كيف يبقى المادة مع انعدام الصورة مع ان الصورة جزء علتها وبانتفاء الجزء
ينتفى الكل وبانعدام العلة ينعدم المعلول ؟ قلنا : ليس جزء العلة هو الصورة المعنية
من حيث انها صورة معنية، بل الصورة من حيث هي صورة مطلقة، ولا شك ان الصورة
المطلقة باقية بتعاقب آحادها ، فانما تنتفى المادة بانتفاء الصورة بلا عاقب . فان قيل :
مجموع ذلك الأمر والصورة المطلقة ليس الا امراً واحداً بالعموم لا بالعدد ، والمادة
واحدة بالعدد، وعلة الواحدة بالعدد لا يكون الا واحداً بالعدد .

قلنا: يجوز تعليل الواحد بالعدد بالواحد بالنوع المستحفظ آحاده بامر واحد بالعدد،
وهنا كذلك، فان ذلك الأمر المقرون بالصورة واحدة بالعدد يستحفظ به الصورة، فهو مفيد
المادة ، ويشترط في افادته اقترانه باحدى الصور. فقد علم ان الصورة واسطة في تقويم
الهيولى ، فلا بد ان يتقوم اولا قبل المادة قبلية بالذات ، سواء قامت بنفسها ، او بعلة
المادة المستقبلية لها هذا . واما الصورة التي لا تفارق المادة ، فنقول : لا يجوز ايضاً ان
يكون معلولة للمادة ، فانها انما يستكمل بالصورة ، فهي قابلة لها، فلا تكون موجبة لها ،
اذا لشيء من حيث قبوله لشيء غيره من حيث ايجابه له، فلو كانت المادة فاعلة للصورة،
ازم ان يكون فيها شيء قابل و شيء فاعل، والقابل هي ذاتها كما عرفت ، فالفاعل يكون
امراً مقروناً بها ، فذلك الأمر صورة ، فنعود الكلام فيها ، فقد بان ان الصورة هي العلة
للمادة لكن لا بنفسها، بل يشركه امر ثالث، وان الصورة لا يفارق الهيولى من قبيل ان العلة
لا يفارق المعلول لا من جهة انها يتقوم بها ، كيف، وهي علة لها، فان العلة على قسمين،
قسم - يباين المعلول ، وقسم يقارنه، كما ان الجوهر علة للاعراض التي فيه .

(٧)

الفصل الثاني من المقالة السابعة

في نقل^١ قول القائلين بالمثل ومبادئ التعليميات ثم ان منهم من يجعل

والأسباب ائحاملة لهم على القول بذلك

لا يخفى ان الفلسفة وكذا كل صنعة كانت في بدىء النشء فجأة، ثم نضج بعد حين
كانت الفلسفة اول ما اشتغل بها اليونانيون خطايبات، ثم خالطها جدل وغلط. ثم انتقلوا

الى البرهان ، وكان السابق اليهم الطبيعي، ثم انتقلوا الى التعليمي، ثم الى الإلهي، وكان الانتقالات في البدئ غير سديدة . فهؤلاء الذين كانت انتقالاتهم غير سديدة لما انتقلوا من المحسوس الى المعقول، توهموا ان كل شيء ينقسم قسمين: قسم، فاسد محسوس وقسم ، ثابت ابدى معقول، مفارق عن المواد ، لا يتغير اصلاً ، وسمّوا وجود هذا القسم الثاني وجوداً مثالياً ، وجعلوه الذي يتلقاه العقل ، ويتناوله العلوم والبراهين . وهذا رأى سقراط وافلاطون الالهيين ، قائلين : ان فى الانسان معقولا يشترك فيه الأشخاص ولا يفسد بفسادها ، وليس هو المعنى المحسوس المتكرر الفاسد ، فبقى ان يكون معنى معقولا واحداً باقياً . واما التعليميات فعندهم امور متوسطة بين الصور وبين الماديات ، لانها تفارق المادة حذاً ولا يفارقتها وجوداً ، اذ لو وجد بعد لا فى مادة، لم يخل اما ان يكون متناهيأ او غير متناهي، فان كان غير متناه، لم يخل اما ان يكون الموجب للاتناهي مجرد طبيعة البعد ، او كونه مجرداً عن المادة ، فعلى الاول يلزم ان يكون كل بعد غير متناه ، وعلى الثانى يلزم ان يكون المادة مفيدة للحصر والصورة والكل محال .

وان كان متناهيأ ، كان محصوراً فى حدّ وشكل، وكونه كل ليس الا لانه انفعل عن خارج ، ولا انفعال الا بالمادة .

وقوم آخرون ، جعلوا التعليميات هي الأمور المفارقة جاعلين كل ما يفارق المادة حدّاً مستحقاً للمفارقة وجوداً، وكل ما لا يفارقها حدّاً مستحقاً للمقارنة وجوداً، وجعلوا الصور الطبيعية انما يتولد بمقارنة هذه التعليميات كالتعقير فانه معنى تعليمي ، فاذا قارن المادة حدثت الفطوسة ، وذكروا انه اذا جرد الجسمانيات عن المواد ، لم يبق الا اعظام واشكال واعداد ، فان الانفعالية والانفعالات من المعقولات السبع ، والملكات والقوة والا قوّة انما يكون لذوات الانفعالات والملكات والقوى ، فلا يتجرّد عنها ، والاضافة ايضاً يتعلّق بامثال هذه ، وكذا الفعل والانفعال ، فهي ايضاً مادية ، فبقى الكم والابن ومتى والوضع وهي كميات . فقد علم ان ما ليس بكمي لا يتجرّد عن المادة ، والكميات يتجرّد، ولا شك ان مبدأ المبادئ لابد ان يكون مجرداً، فالتعليميات هي المبادئ، وهي المعقولات حقيقة ، وما عداها غير معقولة حقيقة ، ولذا لا يمكن ان يحدّ اللون مثلاً حدّاً يتبعاً به، بل انما يحد باضافة الى القوة المدركة ، فهذه لا يعقل بل يتخيل تبعاً للحس . واما الاعداد المقادير، فهي معقولة لذواتها ، فهي مفارقة . وذهب اصحاب

فيثاغورس الى ان التعاليميات مبادى ، ولكن ليست مجردات ، قالوا : كل شىء مركب من الوحدة والثنائية ، وجعلوا الوحدة فى حيز الخير والحصر والثنائية فى حيز الشر وعدم الحصر .

وقوم جعلوا المبادى هى الزايد والناقص والمساوى ، فجعل بعضهم المساوى مكان الهوى ، اذ عنه الإستحالة اليهما . وجعله آخرون منهم مكان الصورة ، فانه المحصور المحدود .

ثم افترقوا فرقاََ فقيل ان العدد مبدأ المقدار ، فركب الخط من وحدتين ، والسطح من اربع وحدات ، وقيل : بل العدد مبدأ ، ولكن لا للمقدار ، بل لكل حيز ، واكثرهم جعلوا الوحدة مبدأ اول ، قائلين : ان الوحدة والهوية متلازمتان او مترادفتان ، وقالوا : ان العدد ينشأ من الوحدة على ثلاثة انحاء :

الاول ، العدد والعددي ، وذلك بان يكون اول الترتيب الوحدة ثم الثنائية ثم الثلاثية وهكذا . والثاني ، العدد التعاليمي ، بان يكون اول الترتيب الوحدة ثم الثانى ثم الثالث وهكذا . والثالث ، العدد على وجه التكرار ، وذلك بان يكون بان الوحدة من غير ان يضاف اليها وحدة اخرى ، ومن هؤلاء من يجعل لكل رتبة عددية مطابقاً من صورة موجودة ، فيكون عند التجريد رتبة عددية ، وعند الاختلاط بالمادة انساناً او فرساً الى غير ذلك . ومنهم من يجعل الصور العددية واسطة بين تلك الصور التى هى المثل ، وبين الماديات . بل اكثر الفياثاغورسين على ان العدد التعاليمي مبدأ ، لكن ليس مفارقاً . ومنهم من يجعل الوحدة هيولى للعدد . ومنهم ، من يجعلها صورة له . ومنهم من يجوز تركيب الصور الهندسية من الاحاد ، فيمتنع تنصيف المقادير . ومنهم من يجعل الصور الهندسية مباينة للصور العددية . ومنهم من يجوز ان يكون التعاليميات مركبة من الأعداد ، ويكون اعداد معنائها اذا تركبت قبله القسمة لا الى نهاية .

واعلم ان منشأ ظن هؤلاء الاقوام خمسة اشياء :

الاول ، ظنهم ان الشىء اذا نظر اليه غير مقرون بغيره كان مجرداً عنه فى الوجود ، وام يعلموا الفرق بين النظر الى الشىء بلا نظر الى غيره ، والنظر اليه بشرط ان يقارنه غيره ، فظنوا ، ان العقل لما كان ينال المعقولات الموجودة من غير النظر الى ما يقارنها ، كان هناك منها ما لا يقارن شيئاً ، وقد عرفت الفرق بينهما ، فلنا ان نعقل الانسان من حيث هو بلا

نظر الى ما يقارنه ، وان كان في الوجود لا ينفك عن الأشياء المقارنة له . والثاني ، ظنهم ، انا اذا قلنا : ان الانسانية معنى واحد ، عنيانا انه واحد بالعدد ، متكرر اضافاته الى الافراد ، كآبٍ واحد بالنسبة الى بنين ، ونحن قد بينّا ، انا انما عنيّا بذلك ، انها معاني ، اى منها سبق الى المادة ، كان حاله كحال الآخر ، وكذا ، اى منها سبق الى الذهن انطبع منه فيه ما ينطبع من الآخر ، وقد بينّا ذلك . الثالث ، جهلهم بان قولنا : كذا من حيث هو كذا هذا الشيء المبين له في الحد ، كقولنا : ان الانسان من حيث هو انسان واحد او كثير قول متناقض ، وقد بينّا ذلك . الرابع ، ظنّهم انا قلنا : ان الانسانية موجودة دائماً ، فقد قلنا : ان انسانية واحدة موجودة دائماً ، وليس انما يكون كذلك لو كانت الانسانية من حيث هي انسانية واحدة وليس كما ذكرنا . الخامس ، ظنّهم انه اذا كانت الماديات معلولة ، يجب ان يكون عللها اى امور مفارقة حتى ظنّوها ، ان التعليميات لما كانت مفارقة ، كانت عللاً لها ، وليس الامر كما ظنّوا ، فلم لا يجوز ان يكون عللها جواهر مجردة ، ولم يعلموا ايضاً ، ان الهندسيات من التعليميات لا يستغنى حدودها عن مطلق المواد ، انما يستغنى عن موادٍ خاصة .

(٨)

الفصل الثالث من المقالة السابعة

في ابطال القول بالتعليميات وبالأعداد وبالوحدة

ان كان في التعليميات تعليمى معقول : لم يخل اما ان يكون فيها تعليمى محسوس ايضاً اولاً ؟ فان لم يكن ، وجب ان لا يحسّ مربع ولا مدور ولا غير ذلك ، وقد مرّ بيان وجودها ، ثم ان لم يكن شيء منها محسوساً ، فكيف السبيل الى اثباتها وتخليها ، فان مبدأ التخيل الاحساس . وان كان لم يخل اما ان يكون طبيعة المادى المحسوس مطابقة بالحدّ لطبيعة المفارق اولاً يكون ، فان لم يكن ، لم يكن لنا علم بوجودها ، فلا بدّ من ان نشب وجودها ، ثم نشغل بالنظر فيها . وهؤلاء لم يفعلوا كذلك ، وان كان فلا يخلو اما ان يكون ما في المحسوسات مقتضى طبيعتها ان يكون ماديات محسوسات ، فيلزم ان لا يكون من تلك الطبايع مفارقات او يكون ذلك ، لأمر عارض ، فيلزم ان لا يكون من تلك الطبايع مفارقات ، او يكون ذلك لامر عارض ، فيلزم ان يكون من الجائز ان يصير المفارقات ماديات ، والماديات مفارقات ، وهذا خلاف اعتقادهم . وايضاً : لا يخلو اما ان يكون هذه الماديات مفتقرة الى

المجردات أولاً ؟ فان كانت لم يخل اما ان يكون افتقارها اليها لطبيعتها ، فيلزم ان يكون
 ان مجردات ايضاً مفتقرة الى مفارقات آخر ، ولا كذلك رأيهم ، واما ان يكون افتقارها لما
 عرض لها ، فيكون العارض هي التي يوجب وجود امر اقدم من معروضها ، وان كانت
 انفارقات يوجب وجود هذه الماديات مع العوارض ، فلم لا توجب هذه الاعراض لانفسها
 مع انها والماديات متشقات الطبيعة ، وان لم يفتقر اليها ، لم يكن هي عللاً لها بوجه ، فيلزم
 ان يكون انقص منها ، لأن الماديات يصدر عنها آثار وافاعيل ، ولها قوى . وايضاً عندهم
 ان الخط مفارق القوام عن السطح والنقطة مفارقة القوام عن الخط مع انهما مجتمعان في
 الجسم ، فلا يخلو اما ان يكون اجتماعهما لطبيعتهما ، فيلزم ان يكون المفارقان ايضاً
 مجتمعين ، وان كان شيء كنفس او عقل او الباري ، خالف ذلك رأيهم . ثم كيف يجعل
 الخط مقدماً على الجسم ، وائس صورته ولا هيولاه ولا فاعله ولا غاية ، بل كاد يكون الجسم
 غابة الخط ، بل انما هو شيء ياحقه من جهة ما يتناهي وينقطع ، واما القابل بالأعداد ،
 فيلزمه ان لا يكون التفاوت بين الاجسام الا بالزيادة والنقصان ، فالفرق بين الانسان والفرس
 يكون بان احدهما اكثر والآخر اقل ، ثم الأقل لا بد له وان يوجد في الاكثر . ثم ان منهم من يجعل
 الوحدات التي في الكثير والتي في القليل متشابهة الماهية ، وحينئذ لا بد من ان لا يكون
 الاختلاف بين القليل والكثير الا بما هو جزء من القليل ايضاً . ومنهم من يجعل الوحدات
 غير متساوية في الماهية ، فلا يخاو اما ان يختلف بالحد ، اولاً ، بل يختلف بالزيادة
 والنقصان . فعلى الأول لا يكون الكل وحدات الا باشتراك الاسم ، وعلى الثاني لا يخاو اما
 ان يكون زيادة الزائدة بالقوة ، فيكون الوحدة مقداراً ، او بالفعل فيكون عدداً ، ويلزم القائلين
 بالعدد العددي ، وتركب صور الطبيعيات من الأعداد ، انه لا يخاو اما ان يكون العدد المفارق
 عنده متناهياً او غير متناهياً ، فان تناهى ، لزوم التناهي عند حد معين ، وان لم يتناه ، لزوم
 عدم التناهي صوراً طبيعيات . ثم انهم يجعلون الوحدة الاولى غير الوحدتين اللتين فسي
 الثنائية ، والثنائية الاولى غير اللتين في الثلاثية ، وهكذا ، وهذا محال ، اذ لا فرق بين
 الوحدتين ولا بين الثنائيتين الا بالعرض من حيث مقارنة شيء به ، ولو كانت المقارنة موجبة
 الاختلاف بالذات ، كانت مفسدة للذات ، فلا يكون المقارن مقارنة ، وكيف يعقل ان يكون
 الوحدة مفسدة لوحدة يقارنها ، ومع ذلك يحصل منها الثنائية ، والحاصل ، انه لا يخلو
 اما ان يكون الوحدات كلها متشاكلة او متخالفة ، فعلى الاول لا يكون الاختلاف بين الانواع
 الا بالقلّة والكثرة ، ولا بد من وجود الأقل في الاكثر ، فيكون الفرس مثلاً موجوداً فسي

الانسان ، والانسان مثلاً في العقل ، والعقل مثلاً في الحمار ، وهكذا . وان كانت متخالفة كانت الوحدة في الثنائية غير التي في الثلاثية ، العشارية يكون مولفة من خماسيين غير مابه الخماسيين خماسيان ، ولا يكون اذا ضمَّ الى العشرة خمسة، صارت خمسة عشر، ويلزم الكل ان يكون في الوجود مراتب عديدة لا الى نهاية ، وكل هذه من المحالات التي يشهد البديهة باستحالتها .

واما من قال يتواءم العدد من تكرير الوحدة من غير ان يزيد على الوحدة وحدة اخرى فقد هذر، فان العدد اذا تواءم بالتكرير فلا يخلو اما ان يكون كل من الاول والثاني فيه وحدة اولا ، فعلى اثنائي لا تكون الوحدة مبدءاً له، وعلى الأول يكون فيه وحدتان ، فان الوحدة الواحدة لا يتكرر الا بان يكون هناك وحدة مرة بعد اخرى ، وهذه اما ان يكون زمائية او ذاتية ، فان كانت زمائية ، فان لم تعدم في الوسط ، لزم ما ذكرنا ، فان عدمت فلا يكون هناك الا وحدة اخرى بلا تكرر ، وان كانت ذاتية فظاهر لزوم ما ذكرناه .

والعجب ممن قال : ان المقدار القابل للتجزى بلا نهاية مركب من عدد متناهي ، واما من قال : ان الوحدة اذا قارنت المادة صارت نقطة والثنائية اذا قارنتها صارت خطأً والثلاثية اذا قارنها صارت سطحاً والرابعة اذا قارنتها صارت جسماً ، فنقول : لا يخلو اما ان تكون مادة الكل واحدة او مختلفة ، فان كانت واحدة ، فيلزم ان يكون المادة يصير تارة نقطة ثم ينقلب جسماً ، ثم يعود نقطة ، وهذا محال ، مع انه لا يكون شيء منهما اولى بان يكون مبدءاً للآخر ، بل يكونان من الامور المتعاقبة على مادة واحدة ، وان كانت المواد مختلفة ، لزم ان لا يوجد مادة شيء منها في مادة شيء ، فلا يكون في مادة الثنائية مادة وحدة ، فلا يكون فيها وحدة فلا يكون ثنائية ، ويلزم ان لا يكون النقطة والخط والباقيان معاً ابداءً ، وهو محال . بل الحق : ان النقطة لا يوجد الا في الخط ، وهو لا يوجد الا في السطح الموجود في الجسم الموجود في المادة ، وان النقطة ليست مبدءاً للجسم الا بمعنى انه طرف له . والعجب ممن يجعل الزيادة والنقصان مبدءاً لهما ايضاً المضافين ، والمضاف عارض لغيره من الموجودات ، ثم يلزمهم ان لا يوجد كثرة ، فان الوحدة اتى في الثنائية ان كانت موجودة لذاتها تعدد الواجب لذاته ، وان كانت موجودة بانقسام الوحدة الاول : فالوحدة تكون مقداراً ، فان وجدت بسبب آخر ، فلا وحدة مبدءاً فلا تكون هي المبدأ الذي لا سبب له ، وكيف قال بعضهم : ان الوحدة خير ، يكون ازدياده شراً ، او بالعكس ،

مع انه يلزم ايضاً ان يكون المعاول افضل من العلة واقدمها . ايضاً من قال : ان الوحدة والعدد كليهما خير والشر هو الهيولا ، اما ان يكون ، اذ لا يخلو الهيولا اما ان يكون معلولة للهيولا ، ويلزم منه التسلسل ، او الصورة ، فيلزم ان يولد الخير الشر ، او لا يكون معلولة ، فهي واجبة بذاتها . ثم لا يخلو اما ان يكون قابلاً للاقسام فيكون مقداراً مؤلفاً على رأيهم من وحدات ، فيكون خيراً ، او لا يقبل القسمة ، فيكون امراً وحدانياً ، والوحداني بما هو وحداني خير عندهم .

فان قالوا : ان الخيرية لا حقة لهذا الوحداني جردنا الملحق وهو الهيولا ، حتى نزم ان يكون ذاته من حيث هو خيراً ، ثم كيف يمكن القول بتولد الحرارة والبرودة والثقيل والخفة ونحوها من الأعداد حتى يكون عدد يقتضي الحركة الى فوق وآخر يقتضي الحركة الى تحت . ثم ان بعضهم يجعلون المبدأ عدداً يطابق كيفية ويوجد معها ، فلا يكون المبدأ عدداً فقط كما زعمه ، بل عدداً وكيفيةً هذا .

واعلم ان التعليميات لا ينفك عن حيز لانها ذوات خط وانسى من الترتيب والنظام والاعتدال .

(٩)

المقالة الثامنة

فيها سبعة فصول :

الفصل الاول في بيان استحالة لا تنهاى العلة الفاعلية والعنصرية

انا اذا فرضنا لشيء علة واعلته علة ، كان علة العلة بالنسبة الى العلة والى المعول كليهما علة ، ويكون كل منهما معلولاً لها ، وان اختلفا بان احدهما معلول بلا واسطة ، والآخر بواسطة ، وكان خاصية المعاول الاخير انه ليس علة بوجه ، وخاصية المتوسط انه علة بوجه ، فهذا شأن المتوسط واحداً كان او كثيراً ، متناهي او غير متناهي ، فلو كان لشيء علل مرتبة لا الى نهاية ، لزم ان يكون تلك العلل الغير المتناهية كلها متوسطة لا يكون لها طرف يكون علة ، ولا يكون معلولاً ، فيكون الوسط بلا طرف وهذا محال .

فان قال قائل : انه يكون هناك طرف مع عدم التناهي ، فليس الا قولاً كاذباً متناقضاً بديهية ، نعم قد يكون لما لا يتناهي بمعنى مالا يحضره احد لغاية كثرته طرف ، لكن كلا

منافيه على ان هذا القول لا يضر غرضنا، اعنى وجود مبدأ اول، وهذا البيان وان ذكرناه بياناً لتناهي العلة الفاعلة، الا انه يصلح لبيان تناهى جميع اصناف العلّة هذا. واما بيان ان المبدأ العنصرى لا يجوز ان لا يتناهى، فاعلم ان عنصر الشئ على قسمين :

الاول، ما يكون فى طباعه ان يتحرك الى الشئ للاستكمال، فيكون الشئ كمالاته له، واذا صار اليه لم يفسد فى ذاته او جزئه او فى امر عرضى له الا ما يتعلق بنقصه اذ زال نقصه وقوته وحصل له الكمال والفعل، وهذا مثل الصبى بالنسبة الى الرجل، فهو هو بعينه، الا انه انضاف اليه كمال لم يكن له قبل، فهذا هو الذى يمكن ان يقال فيه ان الثانى من الاول بدون العكس.

والثانى، ان لا يكون كل، بل انما يحصل الشئ بفساد جزء منه، فلا يكون المستعد له الا جزئه الحامل لما هيته لا كله كالماء اذا صار هواء، فانه لا يصير له الا بفساد صورته والتلبس بصورة اخرى، فلا يكون ان وجود فى الثانى الا جزء من الاول، فيكون الاول فاسداً حين وجود الثانى، فهنا لا يمكن ان يقال : ان الثانى من الاول، الا ان يراد به انه بعد الاول، اذا عرفت هذا فنقول : اما القسم الاول من المبدأ العنصرى، فلو لم يتناه، لزم ان يكون الشئ المتناهى ان وجود بالفعل له اجزاء مترتبة غير متناهية بالفعل، وقد تبين استحالة ذلك، مقدارية كانت الاجزاء او معنوية ومرتبة ؟ واما القسم الثانى، فليس فيه الاول الثانى بالقوة الا للمقابلة التى بين صورتيهما، وهى مقتصرة فى الاستحالة على الطرفين، فيعود اثنائى الى الاول اذا فسد، وعلى هذا يلزم ان لا يكون شئ منهما متقدماً على الاجزاء يصاح كل منهما لان ينقلب الى الآخر، فلا يكون مبدئية احدهما للآخر اولى من العكس، فللمبدئية ذاتية فيه، بل انما فيه مبدئية شخص لشخص، وليس كلامنا الا فى المبادئ الذاتية. واما العلل التى عليتها ليست بالذات بل بالعوارض، فلا يبين بطلانه، بل يجوز ان يكون فى الماضى او فى المستقبل علل قبل علل لا اى نهاية.

(١٠)

الفصل الرابع من المقالة العاشرة

فى ان الواجب اول ووحيدانى، وبيان المراد بالوحدانى ؟

وانه بالنظر الى غير الاضافات والشتاب وان لا ماهية له تعالى بل ماهيته عين ائيته ولا جنس ولا فصل ولا حد ولا برهان عليه، ولا هو جوهر لمعرفت فيما ساف انه لا

یشارك الواجب فی رتبة الوجود شیء ، علمت انه مبدأ وجود كل شیء بلاوسط او بوسط، فهو اول لا بمعنى ینضاف الی وجوب وجوده لیلزم التکثر فيه، بل باعتبار اضافته الی غیره .

واعلم انا اذا قلنا : ان واجب الوجود لا تكثر فيه بل ذاته وحدانی صرف لا نعنی به انه لا اضافة له الی شیء ولا سلب عنه لشیء ، فان هذا مما لا يمكن، بل كل موجود لا یخلو من نوع اضافة، ومن سلب انواع من الوجود عنه، بل انما نعنی انه فی ذاته واحد لا كثرة فيه، ثم ان تبعت ذاته سلوب واضافات فلا ضیر .

فان قيل : هذه الاضافات ایضاً یكون معلولة له، فیکون له الی كل منها اضافة اخرى وهكذا یتسلسل الاضافات لا الی نهاية .

قلنا : عليك بفصل المضاف من هذا الفن الذی مضی، فانا قد بیّنا فيه کیف ینتهی الاضافات .

واعلم ان واجب الوجود يمكن ان یعقل علی نحوین :

الاول ، ان یعقل من حیث هو واجب الوجود ، والثانی ان یعقل من حیث انه ماهیة له وجوب الوجود ، كما ان الواحد یعقل بالوجهین ، ولذا اتّجه لبعضهم ان قال : ان المبدأ هو الواحد بما هو واحد، ولآخرین ان قالوا : انه شیء هو واحد من ماء اوانار او غیر ذلك . فنقول: لا یجوز ان یكون او واجب الوجود ماهیة سوى انّیته، فیکون له ماهیة ومعنی آخر عارض لها وهو وجوب الوجود، فانه لا یخلو اما ان یكون لازم ان تعلّق بتلك الماهیة وبها یجب او لا یكون كذلك، فعلى الاول یلزم ان یكون واجب الوجود من حیث هو واجب الوجود مطلقاً من غیر ان یؤخذ لا حقاً لغيره متعلقاً بالغير ومعلولاً له، فلا یكون واجب الوجود الا باعتبار تلك الماهیة ، فلا یكون ما هو هو واجب الوجود ، وعلى الثانی یكون واجب الوجود من حیث هو واجب الوجود واجباً من دون تلك الماهیة فلا یكون الماهیة الا عارضاً له، فلا یكون هی الماهیة المشار الیها بالنعقل انها واجبة الوجود، بل لا یكون ماهیة واجب الوجود الا واجب الوجود من حیث هو واجب الوجود ، وهذا معنی كون ماهیته عین انّیته .

[برهان آخر علی اثبات المطلوب المذكور]

بل نقول كل موجود ذی ماهیة فهو معلول لغيره ، فانك قد علمت ان الوجود لیس مقوماً لماهیة بل من اللوازم لها ، ای التوابع لها ، فلا یخلو اما ان یكون لازماً لها من حیث

هي، فيلزم ان يكون هي بذاتها قبل ان يلحقها الوجود موجودة، وهذا ضروري الاستحالة، وذلك لان الوجود لا يتبع الا الموجود، وعلة وجود الشيء لابد^١ وان يتقدم عليه بالوجود، لو لا يكون لازماً الا لعلّة خارجية، فيلزم ما ذكرنا، وغير واجب الوجود فله ماهية^٢ ووجود فايض عن الواجب، وهو تعالى هو المجرّد بشرط التجرد عن الزوايد، لا مجرّد ان وجود لا بشرط زايد، والفرق بينهما ظاهر، فان الثاني هو الكلّي المشترك فيه، وهو المحمول على كل شيء، بخلاف الاول.

واعلم ان الواجب لا جنس له، اذ لا ماهية له، وانجنس مقول في جواب ماهو. وايضاً الجنس جزء لذي الجنس من وجه، والواجب ليس مركباً. وايضاً: لو كان له جنس، فلا يخالو اما ان يكون واجباً اولاً، فان كان واجباً، ازم ان يتقوم بنفسه بلا فصل، والا لزم تقوّم الواجب بغير الواجب، وثما ثبت انه لا جنس له، ثبت انه لا فصل له، فلا حد^٣ له. واعلم ان لا برهان عليه، اذ لا علّة له، ولا لم له، ولا لافعاله، كما سيأتى.

واعلم انه تعالى كما نتحاشى عن اطلاق اسم الجوهر عليه، كذلك نتحاشى عن اثبات معناه له، فان معناه المعبر عنه بقولنا: هو الموجود لا في موضوع الذي جعلناه جنساً، ليس الا ذوماهية موجودة لا في موضوع، فان نفس مفهوم واجب الوجود لا يصلح ان يكون جنساً كما علمت، وكونه لا في موضوع ايضاً لا يصلح لذلك، لانه ساجى^٤ نسبي^٥ غير محصّل، فبقى ان يكون المعنى الجنسي هو الموصوف بالوجود، فيكون المراد شيء موجود لا في موضوع، وقد علمت في المنطق، انا اذا قلنا: كل فانما نريد به كل شيء موصوف بالالفية، ويظهر هذا بالتأمل في نحو شخص انساني مجهول الوجود، فانه يصح ان يقال فيه: انه ما وجوده ان لا يكون في موضوع، ولا يصح ان يقال: انه موجود لا في موضوع.

فليكن هذا آخر ما اردنا نقله من كتاب تلخيص الشفا لمؤلّفه الفقيه البارع والمجتهد العظيم حكيم الفقها فخر المتألّفين آية الله العظمى في العالمين بهاء الملّة والدين محمد بن محمد حسن الاصفهاني المشهور بالفاضل الهندي «اعلى الله مقامه» وفي نيّتي طبع كتاب تلخيص الشفا. وآخر دعوانا ان الحمد لله والصلوة على المصطفى ونصلّى على وصيّته وذريّته وانا العبد جلال الاشتياني - ١٣٩٦ - ه. ق.

شرح أسرار أسماء حسنی

یا

اسرار حسینی

تألیف

عارف نامدار ملا عبدالرحیم دماوندی رازی

ملا عبدالرحیم دماوندی

عبدالرحیم بن یونس دماوندی رازی یکی از تلامیذ حوزه درس مولانا محمد صادق اردستانی است که ظاهراً بمسلك تصوف گروید و از مشایخ ذهیة عصر خود است .

حقیر اگرچه با صاحبان سلاسل در تصوف بخصوص متأخران از صوفیه و باصطلاح در اویش چندان میانه خوب ندارد، چون اقطاب این سلاسل اغلب صاحبان دگه و کمسواد ، منغم در دنیا و متعلقات آن میباشند ولی ملا عبدالرحیم شخص استادیده و زحمت کشیده است، لذا بچاپ این اثر و جزء منتخبات فلسفی اقدام نمودم. از مؤلف شرح حال مفصل در دست نیست برخی از تذکره از او باجمال یاد نموده اند و او را از تلامیذ اردستانی دانسته اند و خود او نیز در این اثر بارها از استاد خود یاد نموده است .

نام این رساله مفتاح اسرار حسینی در شرح اسماء الهیه است، و یکی از شاگردان دانشکده الهیات مشهد فارغ التحصیل فوق لیسانس در فلسفه ابن اثیر نفیس را جداگانه با شرح حال مفصل از ملا عبدالرحیم چاپ خواهد نمود .

مؤلف گویا تا سال یک هزار و صد و پنجاه - ۱۱۵۰ - بل که شاید تا سالهای بعد از یک هزار و صد و هفتاد - ۱۱۷۰ - در قید حیات بوده است و مدتها در کربلای معلی و نجف اشرف و بغداد سکونت داشته است و به هند و شام نیز سفر نموده است . این رساله مشتمل است بر مباحث عالیّه از تصوف با قلمی روان که حکایت از خبرگی مؤلف در مباحث الهی می نماید .

مشهد مقلس رضوی - ۴۶ ذی حجة الحرام سنه - ۱۳۹۶ - من الهجرة النبویه

سید جلال الدین آشتیانی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى نجانا من العلوم الرسمية بنبيّه ، وسقانا كأس المحبة من يد خليفته ، واذاب قلوبنا بتجليّاته حتى بلغنا الى الكشف والمعاينة بوليّه ، والهكنا اسرار كتابه ، واطلّعنا على اشارات سنّة نبيّه بسفيره ، وصلى الله على من به بدؤ الوجود ، واليه عود سلسلته ، محمد المبعوث على عالمى امره وخلفه ، وعلى آله وخلفائه القائمين فى مقامه ، وعلى ساير اصحابه الهادين بهدائته .

اما بعد ، ميگويد اين فقير الى الله وخالك وربه آستانه مرشدم سيد الشهداء « عليه السلام » عبدالرحيم بن محمد يونس دماوندى كه اين كتابيست مشتمل بر بعضى اسرار كه در كتب و رسائل اكابر عرفا و حكما نيست « كم ترك الاولون » لالاخرين » و آنچه را اولياء الله مشاهده نموده اند دليلش از اشارات كتاب و سنت درين كتاب مذکور است ، و خداى تعالى آن اشارات را باين فقير الى الله افاضه فرموده اند كه مشاهدات قلبيه و فتنى كه مؤيد گداست با اشارات كتاب و سنت ، نور على نور است آن مشاهدات ، و جميع مراتب و مقامات در كتاب و سنت است « طوبى لمن لقيها » و متردد بودم در نوشتن مطالب اين كتاب باعتبار آنكه طالب مطالب عاليه بسيار كم است ، و اهل ظاهر و منكرين

بسیارند، و همیشه چنین بوده است، علی‌الخصوص در این ایام. وجهت دیگر آنکه مطالب عرفانیه را در بیان آوردن بسیار مشکل است، لهذا عرفا اعتراف نموده‌اند بعجز از بیان. وبعد از تردد استخاره نمودم از کلام مجید این آیه وافر البشاره آمده است «وَكَلَّا نَقْصُ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الثَّرِيسِ مَا نَتَّبِعُ بِهٖ فَوَادُكَ، وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقِّ وَمَوْعِظَةٌ ذِكْرٌ لِلْمُؤْمِنِينَ» حمد منعم حقیقی نمودم، از آیه شریفه معلوم است که تصحیح مکاشفاتم نموده و بشارت فرموده که جمعی مؤمنین از این کتاب منتفع خواهند شد انشاء الله تعالی.

بیا ای شیخ در خمخانه ما شرابی خور، که در کوثر نباشد
و امید دارم که از نامحرم و منافق حفظ نمایند و اگر^۱ این جماعت ملاحظه نمایند منتفع نشوند.

آب نیل است این حدیث جان‌فزا یاربش در چشم قبطی خون نما
و بخاطرم رسیده بود که بعضی مکاشفات و واردات که باین فقیر الی الله واقع شده است و مناسب مقام باشد نقل نمایم، و این اظهار شکر منعم است و تشویق طالبان، و درین خاطر ترددی داشتم استخاره نمودم در سه وقت مختلف، و در دو وقت این آیه شریفه آمده «وَاَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ، وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا، اِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ» و در یک وقت دیگر این آیه شریفه آمده «وَلَمَّا بَلَغَ اشْكَدَ وَاتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا، وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ» لهذا بعضی از مکاشفات خود را نقل مینمایم انشاء الله تعالی.

و این کتاب^۲ تذکره است برای عارف و تبصره و مرشد است برای سالک صادق، و مسمی شده است بمفتاح اسرار الحسینی، موافق تاریخ اتمامش. و چون از فیوضات آن جنابست، بنام نامی مسمی شده است، و مشتمل بر سی و هفت مفتاح^۳ و منه الاعانة

۱- و اگر چنانچه این - م.

۲- و باین کتاب تذکره است ... و فی خ: در این کتاب.

۳- و مشتمل است بر - م.

والنجاه :

مفتاح اول : در اثبات صانع .

مفتاح دوم : در بيان دليل مبدءاً ومعاد من كلام عالم ربّانى ملا محمد صادق اردستانی «قدس سره» .

مفتاح سوم : در عينيت وجود واجب الوجود و دليل آن .

مفتاح چهارم : در بيان توحيد واجب الوجود بمعنى نفى^۲ شرک از واجب در مفهوم وجوب وجود .

مفتاح پنجم : در بيان توحيد و وحدت بطريق عرفا .

مفتاح ششم : در بيان فرق میان علم و معرفت و عالم و عارف .

مفتاح هفتم : در شرح لفظی کلام معجز نظام مولانا امير المؤمنين «صلوات الله عليه» .

مفتاح هشتم : در بيان تنزيه و تقدیس و تشبيه .

مفتاح نهم : در بيان بطلان اعتقاد جماعتی از اهل سلوک .

مفتاح دهم : در بيان سرّ مرتفع شدن حجاب تعيّن در نظر شهود عارف ، و باقى بودن حکم حجاب و بيان فناء فى الله .

مفتاح يازدهم : در بيان معنى فرق و جمع ، و فرق ميانه فصل و وصل و حرکت و سکون .

مفتاح دوازدهم : در مراعات مقام .

مفتاح سيزدهم : در تحقيق عدم ظهور احدیت است برای غير آن ، و عدم ظهور حقيقت اشياء برای آن غير سبحانه .

مفتاح چهاردهم : در تحقيق رؤيت و انواع تجليات الهيّه .

مفتاح پانزدهم : در تحقيق طلب رؤيت موسى «على نبينا و آله و عليه الصلاة والسلام» .

مفتاح شانزدهم : در رؤیت مؤمنان مرحق را .
 مفتاح هفدهم : بیان موضوع علوم و فرق میان وحی و الهام .
 مفتاح هیجدهم : در بیان متحمل شدن کَمَلِ اولیاء اسرار ولایت^۱ .
 مفتاح نوزدهم : در بیان مرشدشناسی .
 مفتاح بیستم : در تفسیر آیه نور .
 مفتاح بیست و یکم : در تحقیق رؤیة النَّبِیِّ و اوصیائه^۲ فی المنام .
 مفتاح بیست و دویم : در بیان تحقیق عالم مثال و اجساد مثالیّه و ردّ قائلین بعدمهما .
 مفتاح بیست و سوم : در بیان رؤیای^۳ فاطمه «علیها الصلاة والسلام» .
 مفتاح بیست و چهارم : در بیان اختلاف مراتب نفوس .
 مفتاح بیست و پنجم : در بیان تطابق عوالم وجود .
 مفتاح بیست و ششم : در تحقیق صادر اول .
 مفتاح بیست و هفتم : در بیان انسان کامل .
 مفتاح بیست و هشتم : فی تحقیق^۴ وجود المهدی «عجل الله فرجه» موجود الآن .
 مفتاح بیست و نهم : در^۵ تمیز مراتب الخواتیم للولاية .
 مفتاح سی ام : فی الحديث الذی یشرّبون الأولیاء شراب المحبّة والوحدة فی هذه النّسأة .

مفتاح سی و یکم : در تحقیق^۶ من ریاضات ارباب الحقایق من العرفاء .

۱ - اسرار ولایت را - م . ۲ - علیه وعلیهم السلام - خ .

۳ - رؤیای فاطمه صدیقه - م .

۴ - تحقیق فی وجود المهدی علیه السلام . فی خ : مهدی الموعود... م المهدی عجل الله تعالی فرجه .

۵ - در تمیز مراتب خواتیم فی خ : مراتب الخواتیم للولاية .

۶ - در تحقیق فی ریاضات - م .

مفتاح سی و دوم : فی التحقيق العشق وانواعه وفوائده .

مفتاح سی و سیم : فی المحاسبة النفس .

مفتاح سی و چهارم : فی بیان السیر والسلوک ومراتب سیر

المسالك وفي بيان المنامات والواقعات والمراقبة .

مفتاح سی و پنجم : فی تحقیق الكشف والقلب ومجاهدة النفس .

مفتاح سی و ششم : فی دلیل علی ان الأولياء يشاهدون بعين البصيرة .

مفتاح سی و هفتم : در بیان توبه نمودن و مشغول شدن مرید بذكر و عبادات بارشاد

مرشد کامل و بیان اطوار سبعة قلبیه .

مفتاح اول :

در اثبات صانع بیاید^۱ دانست که آدمی را بخدای تعالی دو راه است :

یکی - راه ظاهر، و دیگری - راه باطن . لیکن راه باطن راهیست که از آن بخدا

توان رسید، و راه ظاهر راهی بود که باو خدا را توان دانست، و از دانستن تا رسیدن^۲

فرقی است بسیار، و صعوبت در راه باطن است، تا پرده های وهم و خیال از پیش نظر

برنخیزد، و یأس کلی از ماسوی حاصل نشود، دیدنی دیده نمی شود. چه هرگاه گردد

نشست و هوای صاف شد دیدنی دید می شود . وجود ممکنات گردیست برخواسته،

و فضاء اندیشه و خیال هوائیست^۳ غبار آلوده، تا گردد ننشیند غیر کرد بنظر درنیاید .

آسان بر آن نگار، نتوان رفتن بی دیده اشکبار نتوان رفتن

گردیست^۴ میان من و جانان هستی تا ننشیند غبار، نتوان رفتن

و در راه ظاهر چندان صعوبتی نیست، چه راه ظاهر راه استدلالست، و استدلال

۱ - عبارات مشخص شده، از بیاید دانست تا قوله: لو لا فضل الله ... از گوهر مراد

نقل شده است .

۲ - فرق بسیار است . ۳ - غبار آلود - ن.

۴ - گردیست میان من خیال هستی - ن.

مقدور هر عاقلیست^۱ که از آثار پی‌بمؤثر برد، و بعثت انبیاء برای ارشاد راه ظاهر و استدلال نیست، چه این معنی^۲ که یافتن این راه موقوف بنمودن پیغمبر باشد دور لازم آمدی، چه تصدیق پیغمبر باینکه فرستاده خداست موقوف بشناختن خدا باشد، بلکه کار پیغمبران در هدایت راه ظاهر، از بابت بیدار کردن خفتگان باشد، کسی که خفته صحیح البصر را بیدار کند، لا محالة او ببصر خود اشیاء را به بیند، و آن بیدار کننده در دیدن بیدار شده زیاده از بیدار کردنی مدخلیت ندارد، و تواند بود که کسی خود بخود بیدار شود و اشیاء را به بیند، چه بیدار شدن البته موقوف به بیدار کردن دیگری نیست. قال الله تعالی: «ولو لا فضل الله ورحمته علیکم لأتبعتم الشیطان الا قلیلاً» فضل الله پیغمبر است و رحمته قرآنت پس معلوم شد که طایفه قلیله هستند که صاحبان عقول کامله اند، که خود بخود بیدار می‌شوند. و علماء تفسیر در تفسیر این آیه جمعی از اصحاب را با سماء هم نقل کرده اند که ایشان پیش از ظهور دعوت موحّد بوده اند. و در حدیث است که پیغمبر «صلی الله علیه و آله» به جعفر طیار «رضی الله عنه» فرمود که: یا جعفر خدای تعالی چهار صفت ترا شکر کرده است، سجده بت نکردی، و شرب خمر نکردی، و زنا نکردی و دروغ نگفتی، جعفر گفت: بلی یا رسول الله، اما سجده بت نکردم، عقلم حکم کرد^۳ که بت لا یضر^۴ ولا ینفع است و شرب خمر نکردم، دیدم که خمر عقل را زایل میکند، و زنا نکردم دانستم که هر که زنا بکند با اهل او زنا خواهند کرد، و دروغ نگفتم باعتبار آنکه دروغ ناقص مروتست. و نسبت غفلت بچشم و عقل چون خوابست بچشم حس، و مردم چون بیدار شوند از خواب غفلت و عقل از پرده غفلت برآمده را بکار برند بنحویکه پیغمبر «صلی الله علیه و آله و سلم»

۱ - واستدلال مقدور هر عاقلی است.

۲ - چه این معنی چون یافتن این راه.

۳ - اما سجده بت را عقلم حکم کرد که لا یضر^۵ ولا ینفع است.

۴ - و شرب خمر دیدم عقل را - م. ۵ - دیدم که دروغ نقص مروتست.

بفرماید یقین خدا را توانند شناخت و اگر بعد از بیدار شدن از خواب غفلت خدا را نشناسند، سببش آنست که عقل را بکار نبرده باشند، مثل کسی که از خواب بیدار شود و چشم باز نکند تا اشیاء را ببیند. و بهمین سبب آنانکه بعد از بعثت انبیاء و بیدار کردن انبیاء مرایشانرا ایمان نیاورده اند، خدایتعالی در قرآن مجید ایشان را اهل جحود و عناد خوانده، چه جحود آنست که کسی چیزی را داند و گوید که نمیدانم، لهذا در قرآن مجید بر سبیل تعجب میفرماید: «افلا یبصرون، افلا یعقلون، افلا یتفکرون، افلا یتدبرون» و امثال این. پس اگر عقل انسان در سلوک راه ظاهر و استدلال از آثار بمؤثر استقلال نداشتی چندین تعجب مستبعد بودی و نهایت سعی عقل دانستن مفهومات اشیاء است و احکام کلیه آن، اما معرفت خواص افعال و اعمال جزئی که چه چیز ویرا بالخاصیة بخدا نزدیک کند، و کدام چیز از خدا دور گرداند، مقدور عقل بشری نیست.

پس در حکمت الهی واجب شد ارسال انبیاء که بعضی اشیاء را واجب و مندوب گردانند، و آن اشیائی باشد که موجب توجه یا زیادتى توجه بمطلوب حقیقی شوند، و یا موجب اعراض و زیادتى اعراض از غیر مطلوب حقیقی باشند، و بعضی را حرام و مکروه کنند، و آن اشیائی باشد که موجب استغراق یا زیادتى استغراق بغیر مطلوب حقیقی شوند، و یا موجب اعراض از مطلوب حقیقی باشند، و در جمیع افعال خیر، قرب محض و اخلاص مجرّد را شرط گردانند، که سالک از یاد مطلوب حقیقی غافل نشود و مقترّر قوم است که راه استدلال مقّدم است بر راه سلوک، چه تا کسی نداند که منزلی هست، طلب راهی که برود نتواند کرد، كما قيل: «ترك الدلیل قبل الوصول قبیح، و طلب الدلیل بعد الوصول قبیح» و بعضی از سالکین وارد این فقیر شدند و حال خود را باین فقیر عرض کردند که ما در کمال شوق بودیم و در بعضی از اسفار بدهری رفیق شدیم و چون دهری قائل بوجود محسوساتست و غیر محسوس را انکار می کند

آن سالک را بوسوسه انداخته که کو^۱ خدا، و چون^۱ آنشخص ازدلیل خبری نداشت و مرد عامی بوده است، و عقلش هم تمامیتی نداشته درحیرت^۲ افتاده بود. و باز بدیگری هم برخوردیم بهمین مرض بلکه اشدّ ازین گرفتار شده بود، خدایتعالی این عاجز را سبب هدایت بعضی ایشان نمود. و چون علم واجبت که سالک تحصیل نماید پیغمبر، «صلی الله علیه وآله» فرموده اند: «الشریعة اقوالی، والطریقة افعالی، والحقیقة احوالی، والمعرفة رأس مالی، والعقل اصل دینی، والحبّ اساسی، والشوق مرکبی، والخوف رفیقی، والعلم سلاحی، والحلم صاحبی، والتوکل زادی، والقناعة کنزی، والصّدق منزلی، والیقین مأوائی، والفقر فخری و به افتخر علی سائر الانبیاء والمرسلین». و علم سلاح است باعتبار آنکه بعلم دشمن را سالک از خود دفع می کند، لهذا چند دلیلی برای اثبات صانع نقل می نمایم که آن ادلّه متعلق به اجسام و حرکت است، و شیخ الهی شیخ شهاب الدین - قدس سره - که مشهور است به شیخ الإشراق، این نوع ادله^۳ که متعلق باجسام و حرکت از جهتین ترجیح داده است^۴ بسائر ادلّه باعتبار ظهور و وضوح آن ادله و قرب آنها بفطرت بشریّه.

[اثبات صانع از طریق حرکت و لزوم انتهای حرکات و متحرکات بمحرّک ثابت غیر متحرّک]

ومی گوئیم که هر متحرّک^۵ پس برای او محرّک است غیر جسمیه، و هر گاه متحرّک شود جسم بما هو جسم نه بعلة غیر بودنِ او جسم، هر آئینه می باشد کل جسم متحرّک، بسبب اشتراك اجسام در جسمیّت و تالی کاذبست باعتبار سکون بعضی اجسام مثل ارض، پس مقدّم مثل تالیست، پس محرّک حرکات، غیر جسم است، اگر واجب است ثبت

۱ - و آن شخص ازدلیل خبری نداشت. ۲ - درحیرت افتاد و باز بدیگری هم.

۳ - که متعلق باجسام و حرکت است - ن.

۴ - از جهتین ترجیح داده است. ۵ - و میگویم که ...

المطلوب، والا منتهی میشود بواجب باعتبار بطلانِ تسلسل. و اگر کسی بگوید که اختلاف آثار اجسام بسبب اختلاف صور نوعیه اجسام است، و آنرا طبیعت هم می گویند باعتبار بودن او مبدأ امر حرکت و سکون ذاتیّین، و قوه هم می گویند باعتبار تأثیرش در غیر، و کمال هم می گویند برای گردیدن جنس بسبب او بالفعل نوع مرکب، جواب می گوئیم که، معقولست این سخن و در هر حال^۲ عرض بوده باشد آن یا جوهر بنا بر اختلاف، محتاجست در تشخیص خودش بمحل، پس صور نوعیه مبدأ بالذات نمی تواند بود، بلی صور نوعیه معدّاتند که افاضه می نماید و اهب تعالی بسبب آن، آثار را بر اجسام، بل حق صرف است این که مفید جمیع حقایق باری تعالی است، و فعّال است بروفق علمش بنظام اتم، و جواهر عقلیه و مفارقات روحانیه و صور نوعیه روابط قیض او و وسایط جود اویند «کما ذهب^۱ الیه الفلاسفة کافّة، و کما قال علی «علیه السلام»

وفی کل شیء له آیه تدلّ علی أنّه واحد

و دلیل دیگر آنکه حرکت امری است حادث دائماً، و هر حادث را علت فاعله محدثه هست، پس آن علت محدثه، محرّک است، و آن محرّک یا نفس متحرّکست، و یا غیر او، اول باطل است باعتبار آنکه محرّک از جهت آنکه محرّک است مفید وجود حرکت است، و جایز نیست اینکه شیء واحد از جهت واحده، مفید و مستفید بوده باشد. پس محرّک غیر نفس متحرّک باشد، اگر واجب است ثبت المطلوب، والا منتهی شود بواجب بسبب بطلان تسلسل.

و پوشیده نماند که عمده غرض از ابطال دور و تسلسل، الزام و اسکاتِ خصم است در استدلال بروجود واجب و دلیل ابطال دور را با یکدلیل دیگر بر اثبات وجود صانع بعد از این بیان خواهیم نمود، و دلیل ابطال تسلسل را اول ذکر مینمائیم.

[اقامة برهان بر ابطال تسلسل در سلسله علل]

بدانکه برای ابطال تسلسل طرق متعدده ذکر کرده اند، و ما بیک طریق اکتفا

می‌نماییم که آسان‌تر باشد، بیاید دانست که ابطال تسلسل موقوف است بر اینکه بدانند که علت مؤثره واجب است که موجود باشد با معلول در زمان وجود معلول، که اگر موجود نباشد علت در زمان وجود معلول پس افتراق میان علت و معلول جایز باشد، و جائز باشد که هر يك بدون دیگری موجود و یافت شوند، پس علیّت و معلولیّت منتفی باشد میان ایشان، و چون این مقدمه دانسته شد می‌گوئیم: که تسلسل محال است، و تسلسل عبارتست از آنکه ممکن را استناد باشد در وجود بعلت مؤثره که آن علت مؤثره مستند باشد بعلت دیگر مؤثره، و همچنین الی غیر النهایه، و مراد از علت مؤثره موجد است، و بجهت این دلایل گفته‌اند یکی این است که ممکن بالطبع محتاج است و چون احتیاج ممکن طبیعی است، پس این حکم شامل جمیع افراد باشد، اکنون اگر تسلسل باشد، پس عقل را می‌رسد که مجموع افراد سلسله ممکنه، لا یتناهی را موجود فراگیرد بحیثیتی که هیچ فرد ممکن از آن خارج نباشد، و در این وقت حکم احتیاج بر آن مجموع صادق است، پس آن مجموع لا یتناهی را که عقل موجود اخذ کرده محتاج بغیر باشد، نمیتواند بود که آن غیر ممکن باشد، چه فرض کردیم که جمیع افراد ممکن در ضمن آن مجموع مأخوذ است، پس هیچ فرد ممکن خارج از آن مجموع نباشد و آن مجموع محتاج است بغیر، پس البته آن غیر واجب است، والا هیچ ممکن موجود نباشد.

اگر معترض گوید: مجموع و جمیع جمله و امثال اینهارا برمتناهی اطلاق میتوان کرد و ما غیرمتناهی گفته‌ایم، جواب آنست که این نزاع لفظیست، زیرا که مراد از لفظ مجموع اینجا آن مسکناتست بحیثیتی که از آن فردی تخلّش نکند، و این امری است معتبر و معقول هم در امور متناهی و هم در غیرمتناهی. و گفته نشود که: آحاد ممکنه متسلسله الی غیر النهایه، امور متعاقبه‌اند که یکی از عقب دیگری است، پس آنها مجموعی موجود نباشند در زمانی، زیرا که گفتیم که سخن ما در علت‌های مؤثره است که واجب است اجتماع ایشان با معلول در جمیع اجزای زمان وجود، و سایر ادله ابطال

تسلسل در کتب مبسوطه است، بجهت تیمش از طریقۀ شریعتِ غرّاء که شریعت حقیقت همه امری در آن متبیین است، نقلی می‌رود که در جواب قائل بتسلسل بعضی از معصومین فرموده اند که چون بتو منتهی شد سلسله که اول نداشت، و ابطال دور را بیان مینمائیم، ومعنی دور توقف شیء است بر شیء دیگر که آن شیء دیگر موقوف بر همان شیء اول باشد، پس هر گاه زید علت عمرو باشد و عمرو علت زید، لازم آید که زید بر عمرو بواسطۀ علیّت مقدم باشد، و چون عمرو علت زید است او نیز بر زید مقدم باشد، و هم چنان عمرو بر زید که بر او مقدم است مقدم باشد، پس تقدّم شیء بر نفس خود بدو مرتبه لازم آید و این محال است، پس دور باطل است.

و جمعی از مشرکین هند میگویند که این عالمی است که در آن تخم از درخت و درخت از تخم حاصل میشود، و همیشه باقتضای طبیعت و هیچ احتیاج بوجود واجب ندارد. و بابطال دور متکلمین حجت ایشانرا منقطع مینمایند و اثبات واجب میکنند و میگویند که این سخن باطل است، زیرا که وجود درخت موقوفست بر وجود تخم که اگر تخم نباشد درخت وجود نیابد، و وجود تخم نیز موقوفست بر وجود درخت، که اگر درخت نباشد، تخم وجود نیابد، پس نه تخم موجود باشد و نه درخت، و حال آنکه هر دو موجودند، پس البته تخمی^۱ هست که نه از درخت حاصل شده و نه از غیر.

[ابطال کلام متکلمان از جمله محمد شهرستانی صاحب مصارع از کلام خواجه طوسی]

و بدانکه ابطال قول مشرکین هند بباطل بودن دور غلط است، چنانچه اهل کلام کردند از آن جمله محمد بن عبد الکریم شهرستانی در مصارع الحکما، مثل آنچه ما ذکر کردیم ذکر کرده است، بلکه مغالطه شده است در اینجا و مشتبه شده است دور به تسلسل بر اهل کلام، و آنچه مذکور شد دور نیست مگر در لفظ، از جهت آنکه شیء هر گاه توقف داشته باشد وجود آن بر چیزی که محتاج باشد آنچیز در وجود خود بمثل آن

۱ - پس البته تخمی هست که از درخت حاصل نشده است.

شیء، این دور نیست که مؤدی شود بعدم حصول طرفین، بلی هرگاه توقف داشته باشد وجود شیء بر چیزی که محتاج باشد آن چیز در وجود خود بغیر آن نه بمثل آن شیء، این دور محالست.

«قال سلطان المحققین نصیر الملکة والدين -ره-» فی مصارع المصارع فی الجواب علی ذلك الفاضل المذكور: «احسنت یا علامة العلماء، فیما یستل عنه العوام والصَّبیان، فانه لیس بدور الا فی اللفظ، لأن الشیء اذا توقف وجوده علی ما یحتاج فی وجوده الی مثل ذلك الشیء، لا یكون دوراً یؤدی الی ان لا یحصل، بل ربما یتسلسل، والتسلسل ان استحال، وجب ان یكون له مبداء، فهنا اشتبه الدور بالتسلسل علی المصارع». واین که نقل نمودیم سه دلیل است بر اثبات صانع تعالی بر سبیل اختصار، واین سه دلیل بافهام عوام نزدیکتر است از سایر ادله که از مخلوق برخالق، واز ممکن برواجب استدلال می نمایند.

واگر کسی بگوید که: ازین ادله همین برآمد که این عالم را مبدأیست که آن مبدأ محسوس نیست، چه مانعست که این مبدأ غیر محسوس نفس باشد یا طبیعت باشد یا دهر باشد؟ جواب میگوئیم که: این افعال محکمه متقنه، واین نظام عجیب که عتلاً متحیرند در آنها از مبدئی که علم و قدرت ندارد، هیچ عقل تجویز نمیکند صدور آنها را از مبدأ غیر عالم و غیر قادر.

واگر این افعال محکمه صادر است از مبدئی که آن مبدأ علم و قدرت از خود دارد پس او واجب الوجود است، میخواهی نفس بگو یا دهر، نزاع ما بر لفظ نیست. واگر علم و قدرت از خودش نیست واز دیگریست، پس مبدأ فی الحقیقه آن دیگر است. اما طریقه صدیقین و متألّهین، که از واجب برممكن واز خالق بر مخلوق استدلال می نمایند، این است که ایشان در استدلال اخذ نمیکند امکان یا حدوث در اجسام را مثل متکلمین، وحرکت را اخذ نمیکند در استدلال مثل طبیعیین، و اشاره بطریقه

این دو طایفه در قرآن مجید است «سُئِرِهِمْ آيَاتُنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» و اشاره بطریقه حکما الهیین است قوله تعالی : «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ، أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» .

این طایفه علیه ، استدلال بر ذات باری تعالی می نمایند بملاحظه مفهوم وجود ، و اینکه مفهوم وجود مقتضی فرد واجب بالذات است، و بعد از آن نظراً می کنند بر چیزی که لازم وجوب ذاتیست بر صفات ذاتیه او، پس نظر به صفات او بر کیفیت صدور افعال او « واحدأ بعد واحد، من العقول المجردة أولاً، ثم النفوس الفلكية ثانياً، ثم الاجسام الفلكية والبسائط العنصرية »، ثم المركبات من الجماد والنبات والحيوان ، كل ذلك بلا ملاحظة الخلق في شيء من المراتب ، حتى انتهت لو لم يشاهدوا وجود العالم على هذا الوجه المحسوس ، لم يكن اعتقادهم في حق الله تعالى وصفاته ، وکلیات افعاله ، غیر هذا الاعتقاد الذی هم علیه» انتهى خلاصة كلامهم .

طریقه متألهه و طریقه متکلم متقابلاند ، متألهه از معقول بحسوس و از واجب ب ممکن می آید :

دیده حق بین، نه بیند جز حق از بدو وجود چشم صورت بر رخ نقاش اول و اشود و متکلم از محسوس بمعقول و از ممکن بواجب میرود «وما تدری نفس بایّ ارض تموت» .

مفتاح دوم:

در بیان دلیلیست از عالم ربانی و عارف^۲ حقانی استادی ام مولانا محمد صادق^۳

۱ - در چیزی که لازم .

۲ - این مفصل ترین کلامی است که در این باب از اردستانی نقل شده است و آنچه حقیر تاکنون دیده است کمتر از ربع از مطالب مذکور در متن می باشد . برای اولین بار قسمتی از مطالب منقول در متن آقامیرزا رفیعای قزوینی جد استاد محقق و حکیم متبحر آقامیرزا ابوالحسن قزوینی - اعلی الله مقامهما - در بیان تقریر اصالت وجود در حواشی لاهیجی بر حواشی خفزی نقل نموده و استادی الخریط در آخر رساله به خط

اردستانی «قدس الله سره العزیز» که در اثبات مبدأ و معاد اشیا نوشته است، و نفس الامر این است که باین اختصار و تمامی نا حال کسی بیان ننموده است^۱ این مطلب را، و برای تیمش و تبرک در این کتاب نوشتیم «و هذه عبارة قدس سره»: نسبت مجعول بجاعل ممکن نیست که بنحو فردیت باشد، چه فرد اگرچه در تصور محتاجست بتصور طبیعت، نهایت آنکه طبیعت محتاجست بفرد در وجود عینی؛ چه اگر هیچ فردی از آن طبیعت موجود نباشد در عین، طبیعت موجود نخواهد بود بالضرورة. پس وجود فرد، حافظ وجود طبیعت است، پس چگونه ممکن است بودن مجعول فرد از طبیعت جاعل. و ایضاً: طبیعت خواه جنسی و خواه نوعی، در حد ذات خود نیست مگر همان طبیعت، باین معنی که نه در او، مأخوذ است وجود و نه عدم و نه وحدت و نه کثرت و نه کلیت و نه جزئیت و نه غیر اینها از سایر احکام، اگرچه در واقع خالی نیست از اینها، چه در واقع یا موجود است یا موجود نیست. و یا واحد است و یا واحد نیست، بلکه کثیر است، و هکذا در سایر احکام؛ نهایت آنکه این معانی، در ذات آن طبیعت مأخوذ نیست بنحو عینیّت و جزئیت، بلکه آنها همگی خارجند از آن طبیعت، و طبیعت بما هی متساوی النسبة است بآنها و محتاجست در اتصاف بهر يك از آنها بسببی از خارج ذات خود. مثلاً هست در عین بهست کننده و نیست در عین هرگاه معتبر شود با عدم سبب و هکذا در سایر احکام.

پس چگونه ممکن است قول به اینکه مجعول فرد است و جاعل طبیعت. و ایضاً: جعل بر این تقدیر متصور نیست؛ چه جاعل بما هو جاعل واجب است که در وجود پیشی داشته باشد بر مجعول خود، و دانسته شد که طبیعت و فرد موجودند

شریف خود نقل فرموده است.

۱ - قدس سره.

۲ - جمله «این مطلب را» در اکثر نسخ موجود نمی باشد.

بیك وجود، ولهذا محفوظ است بوجود فرد، گویا همین قدر کفایت دارد در ابطال این احتمال.

وایضاً: ممکن نیست که مجعول جزوی از جاعل باشد، نه جزو مقداری و نه جزو ترکیبی، چه بر تقدیر اول، جعل عبارت خواهد بود از متجزی شدن جاعل بسببی از اسباب، و بر تقدیر ثانی عبارت خواهد بود از منحل شدن جاعلی به چیزی که از او ترکیب یافته، و همین قدر نیز کافیت در ابطال این شق، و بطلان عکس این دو شق اظهر است از اینکه مخفی باشد بر احدی. پس باقی نماند از احتمالات مگر قول بغیریت مطلقه، یعنی: نسبت مجعول قیاس بجاعل خود محض بیگانگی باشد، یا قول باینکه مجعول از وجهی عین جاعل باشد، و از وجهی غیر، چه قول باینکه نسبت محض عینیت باشد سفسطه است، و قسم اول از این دو قسم نیز باطل است، چه بغیریت مطلقه مستلزم آن است که جایز باشد شدن هر چیزی از هر چیزی، بلکه بر این تقدیر جایز است عدم، بلکه واجب است استناد اشیاء بعضی ببعضی بنحو علیت و معلولیت، و قول باین قول بهذیان و هرج و مرج است.

پس قسم سیّم حق است - و کلام^۲ استادم قده - که فرموده اند، پس قسم سوم حق است آن اینست که فرموده اند: مجعول از وجهی عین جاعل باشد و از وجهی غیر آن، تا آخر تحقیق که برای این قسم نموده اند، و مؤید این تحقیق است، کلام قبله العارفین امیر المؤمنین «علیه السلام» و حدیث شریف اینست - و توحیده تمییزه من الخلق، و حکم التمییز بینوّة صفة لا بینوّة عزلة - یعنی میان جاعل و مجعول، محض

۱ - یعنی سنخیت بین معلول و علت تامه خود، سنخیت توأیدی نیست نظیر علل و معالیل اعدادی مادی که در مقام تحقق معلول از علت چیزی کم شود و یا در مقام رجوع معلول بعلمت بر آن چیزی اضافه شود.

«لا یزیده کثرة العطاء الا وجوداً و کرمّاً»

۲ - عبارات منقول در متن که با علامت جدا شده است در برخی از نسخ موجود نیست - جلال - .

بیگانگی نیست، کما قال العارف: لا وصل ولا بون، وحديث شریف در احتجاج است، نهایت تصور آن ... نهایت آنکه تصور آن خالی از خفائی نیست، پس لازم است بر ما بیان این قسم بنحوی که خفا از میان برخیزد، میگوئیم: احدی از عقلا را شکی در آن نیست که مجعول را^۱ ممکن نیست رتبت و منزلت جاعل، بلکه واجب است که در مرتبه وجود^۲ کمتر و دون مرتبه جاعل باشد، چه فوقیّت یا مساوات از جمله محالاتست، و ادلّه عقلیه^۳ شاهد است، و مادون، مادون است بمحض فقدان رتبت مافوق، و چیزی که نسبت بچیزی باین نسبت باشد ممتاز نیست، از آن چیز، مگر بمحض فقدان و نقصان، و فقدان نیست مگر عدم آن کمال، و چون مغایرت هر چیزی با چیزی بجز آنکه با هر يك^۴ از این دو مغایر جهت امتیازی باشد از دیگر متصور نیست، پس «فی ما نحن فیه» جهت امتیاز مجعول از جاعل بجز فقدان کمال و تمامی جاعل نیست، و در جاعل بجز تمامی و کمال امری نیست، حتی اینکه اگر ممکن باشد رفع آن نقصان از مجعول، پس مجعول جاعل خواهد بود بالضرورة، و هم چنان در آنجانب نیز. و هرگاه امر چنین است، پس درست است آنکه مجعول از وجهی عین جاعل است و از وجهی غیر جاعل است، عین است با قطع نظر از نقصانی که لازم مجعولیت مجعولست، و غیر است هرگاه اعتبار کنی تو او را با نقصان، و لهذا مجعولات و مخلوقات را آثار می نامند، چه اثر هر چیزی علامت و نشان آن چیز است، و علامت هر چیزی هنگامی علامت آن چیز است که حکایت کند آن چیز را حکایت ناقص، و حکایت ناقص ممکن نیست مگر آنکه نسبت میان حاکی و محکی^۵ عنه نسبتی باشد که مذکور شد، چه اگر اصلاً ربطه و هو هویت نباشد، ممکن نخواهد بود حکایت، و اگر ربط محض عینیّت باشد

۱ - که برتبت و منزلت جاعل باشد. و فی م: «که در رتبت و منزلت الخ».

۲ - که در رتبت وجود، دون رتبت جاعل ... الخ.

۳ - از جمله محالاتست باول عقل - ن م.

۴ - متغایر.

۵ - اگر ربط هویت نباشد - الخ.

حکایت، حکایت تامّه خواهد بود، نهایت آنکه این رافع جعل و جاعل و مجعول خواهد بود، و مفروض خلاف این است .

وبالجملة: مجعول بما هو مجعول، ممکن نیست که مقابل اقتد جاعل خود را بلکه من کل الوجوه در تحت حیطة جاعل است، و ممتاز نیست مگر بجهت فقدان مرتبه جاعل و بهمین جهت و پس محتاجست بجاعل، و این جهت است که منشأ امکان مجعول است، حتی آنکه رفعش مستلزم رفع ممکن است بما هو ممکن، و لهذا قيل بالفارسیة: چه ممکن کرد امکان بر فشانند بجز واجب دگر چیزی نماند

و هرگاه امری چنین است پس^۲ هر ممکنی زوجی است ترکیبی، چنانچه مأثور است از معلم اول، و چون هر ممکنی مرکب است از وجهی که بجاعل دارد که بآن وجه باقیست و هالک نیست «کل شیء هالک الا وجهه» و از وجهی بآن وجه فاقد و هالک است، پس ممکن نیست ربط میان جاعل و مجعول بجز ربطی که مذکور شد^۳ یعنی: هو هویت از وجهی، و لا هو هویت از وجهی. و هرگاه معلوم شد ربط مجعول به جاعل میگوئیم: که جعل عبارتست از اظهار کردن جاعل از خود مثال ذات خود را، یعنی حاکی ذات خود را. پس اگر جاعل بذات خود جاعل است، مانند ایزد تعالی، پس از خود بخود^۴ از برای خود مظهر است، و اگر جاعل نه بذات خود است، بلکه بغیر ذات خود^۵ جاعل است، نه از خود مظهر است، نه از برای خود، و ممکن نه بخود و نه از برای خود مظهر است، بلکه بغیر خود و از برای غیر خود، مانند عقل و نفس و سایر فواعل از ممکنات.

۱ - و بهمین جهت و بس، محتاج است - الخ.

۲ - پس هر ممکن.

۳ - یعنی هو هو است از وجهی، و لا هو هو است از وجهی - الخ.

۴ - لانه ظاهر بحسب انذات و مقام غنائه الذاتی و مظهر بحسب الفعل و التجلی الفعلی.

۵ - و اگر جاعل نه بذات خود است بلکه به غیر ذات خود جاعل است، مظهر است

و نیکن نه بخود و نه از برای خود بلکه بغیر خود و از برای غیر خود ...

و وجه بودن ایزد تعالی، فاعل بخود و از برای خود آنکه: ایزد تعالی بسیط محض است من کل الوجوه، و او را وجهی بخود است، و وجهی بغیر خود نیست، چه بذات خود برپاست، و چیزی که بذات خود موجود است ممکن نیست که فاعل باشد الا بذات خود، بلکه چنانچه فاعل است بذات خود عالم است بذات خود، و هکذا در سایر صفات جلالیه و جمالیه. و چون فاعل است بذات خود ناچار خود غایت فعل خود است، چه کل فعل اوست پس چگونه ممکن است که غایت امری^۱ دیگر باشد برای ذات فاعل، و فاعل کل ذات بذاته ایزد تعالی است، پس غایت فعلش نیز خود است، بخلاف^۲ سایر فواعل، چه اینها بسیط الذات نیستند بلکه مرکب اند از دو وجه، وجهی که بجاعل خود دارند که بآن وجه وجود و باقی اند، و وجهی بخود که بآن وجه معدومند و هالك، پس ناچار فاعلند بآن وجه نه باین وجه، و چون بآن وجه فاعلند از آنچه که آن وجه است و آن وجه جدائی ندارد از جاعل و غیریت ندارد با جاعل، پس فاعل اند از برای جاعل و کل را فعل باری تعالی دانستن و نسبت دادن فعل بغیر ایزد تعالی منافی یکدیگر نیست، چه ایزد تعالی فاعل کل است، و غیر او فاعل نه بذاته است آنچه را فاعل است بآن وجهی است که به جاعل دارد و این دو معنی باهم^۳ جمع است، منافاتی^۴ با یکدیگر ندارد، والله الموفق والمعین» انتهى کلامه اعلی الله مقامه.

۱ - غایت دیگر باشد سوای.

۲ - بخلاف سائر فواعل از عقل و نفس و سائر فواعل - م.

۳ - آنچه فاعل است بآن وجهی است که بجاعل دارد، و این دو معنی با جمعیت منافاتی با یکدیگر ندارد و هکذا وجدنا فی بعض النسخ ولا یخلو النسخ عن الاضطراب: منظور آنکه هر فاعلی که منشأ اثر است بلحاظ جهت یلی الربی فاعل است و در معنا حق فاعل کل است و ممکن باعتبار ذات خود معدوم است و صلاحیت از برای علیت ندارد و عدم صلاحیت ذاتی با صلاحیت متقوم بحق بلحاظ وجود مفاض از حق با یکدیگر منافات ندارند - جلال آشتیانی -

۴ - عبارات ذیل کلام استاذ اقدم بدست نسخ مفشوش و غیر سلیس شده است

مفتاح سوم :

در عینیت وجود واجب است ، و ادلّه بر عینیت وجود واجب بسیار است ،
وما دلیلی که کم مناقشه تر است بیان می نمائیم انشاء الله تعالی .

[نقل کلام محقق شریف از حواشی تجرید در اثبات
وحدت حقیقی صفات با ذات]

سیّد المدقّقین امیر سید شریف «رحمة الله علیه» در حاشیه تجرید که خلاصه
مصنّفات آن بزرگست فرموده اند که : هر مفهومی که مغایر وجود باشد همچون
انسان مثلاً مادام که وجود بآن مفهوم منضمّ نشود بوجهی از وجوه ، آن مفهوم فی
نفس الامر قطعاً و اصلاً موجود نیست ، و مادام که عقل ملاحظه انضمام وجود بآن مفهوم
نکند ممکن نیست که حکم بر موجودیت آن مفهوم تواند کرد ، پس هر مفهوم که مغایر وجود
باشد در موجود بودن نفس الامری محتاج بغیر باشد - که آن وجودست - و هر چه در
موجودیت محتاج بغیر باشد ممکن است ، زیرا که معنی ممکن آنست که در موجودیت
خود محتاج بغیر باشد پس هر مفهومی که مغایر وجود است ممکن است و هیچ شیء
از مفهومات مغایر وجود واجب نباشد ، و بیرهان ثابت شده است که واجب موجود
است ، پس واجب الوجود نباشد الا عین وجود که آن وجود بذات خود موجود است
نه بامری مغایر ذاتست ، چون واجب است که واجب الوجود جزئی حقیقی باشد قائم
بذات خود ، و تعیّن واجب بذات خود باشد نه بامر زائد بر ذات تا ترکیب لازم نیاید .
واجب است که وجود نیز چنین باشد ، چه وجود عین واجبست ، پس وجود مفهوم کلی
نباشد که او را افراد باشد ، بلکه وجود فی حدّ ذاته ، جزئی حقیقی باشد که در او
احکام تعدّد و انقسام نباشد ، و قائم بذات خود باشد ، و منزه باشد از عروض غیر .
پس واجب الوجود وجود مطلق باشد ، یعنی معرّاً از تقیید و انضمام بغیر ، و بنابراین

→

وما میدانیم که قلم سحرار او بری از این قبیل اعوجاج است - جلال - .

تقریر متصوّر نیست عروض وجود مرماهیات ممکنه را، پس معنی موجودیت ماهیات ممکنه نیست الا آنکه هریک از ماهیات ممکنه را نسبت مخصوصه است با حضرت وجود قائم بذات خود، و آن نسبت^۱ بروجوه مختلفه و اطوار شتی واقعست که اطلاع بر حقیقت آن متعذّر است، پس موجود کلی باشد اگرچه وجود جزئی حقیقی است. میفرماید که: این است ملخص آنچه بعضی از محققان مشایخ ما ذکر فرموده اند و گفته اند که این را نمی دانند مگر کسانی که در علم راسخ باشند. و در اثنای این سخن میفرماید که در مقدمه که گفته شده که هرچه در موجودیت محتاج بغیر باشد ممکن است منع لطیف می آید، و آن منع آنست که محتاج در موجودیت بغیری که آن موجد اوست البته ممکن است، نه آنکه محتاج باشد در موجودیت بغیری که آن غیر وجود اوست.

در جواب میفرماید که: این منع بنظر دقیق مندفع می شود، و آن نظر دقیق آنست که آن شیء در موجودیت خود چون محتاج بغیر است، پس استفاده موجودیت از غیر کرده است در موجودیت معلول آن غیر است، پس در موجودیت موقوفست بر آن غیر، و هرچه چنین باشد ممکنست، خواه آن غیر «موقوف» علیه را وجود نام کن یا موجد. در آخر می آید: آنچه مؤید و مقوّی آن است که وجود عین واجبت آن است که وجود^۲ فی حدّ ذاته منافی عدم است، و وجوداً بُعد مفهوماتست از قبول عدم، زیرا که ماعدای وجود مستنوع از قبول عدم لذاته نیستند، بلکه بواسطه وجودند^۳ و شك نیست که واجب الوجود آنست که منافی عدم لذاته باشد، نه آنکه منافی عدم

۱ - با وجوه مختلفه است - م.

۲ - یعنی آنچه که بالذات نقیض عدم است و طارد مفهوم نیستی، مفهوم وجودست و حق آنستکه طارد بالذات و نقیض بتمام حقیقت عدم، حقیقت خارجی وجودست، چون آنچه که بالذات نقیض عدم است اصالت و تحقق دارد، نه امر لا اقتضا نسبت بوجود و عدم و هذا من اتقن الدلائل علی اصالة الوجود.

۳ - بل که بواسطه وجود منافی و مناقض عدمند - م.

بواسطه غیر باشد. این مقدار ترجمه^۱ سخنان آن بزرگست «رحمة الله علیه».

مفتاح چهارم:

در بیان توحید واجب الوجود بمعنی نفی شرکت از واجب در مفهوم وجوب وجود. یعنی میگوئیم: هرگاه فرض کنیم دو موجود که هر دو واجب الوجود باشند هر آینه می باشند آن دو واجب، مشترك در وجوب وجود، و متغایر و ممتاز خواهند بود بامری از امور، والا، اثنین نخواهند بود، و مابه الامتیاز یا تمام حقیقت خواهد بود یا نه، بلکه بجزء حقیقت خواهد بود، و امتیاز بتمام حقیقت نمی تواند بود، زیرا که هرگاه امتیاز بتمام حقیقت بشود، هر آینه وجوب وجود که مشترك است خارج از حقیقت هریک از دو واجب خواهد بود، و خروج وجوب وجود از حقیقت واجب بالذات محال است؛ بجهت آنکه ما بیان کردیم که وجوب وجود عین حقیقت واجب الوجود لذاته است. و باید دانست معنی قول حکما را که میگویند، وجوب وجود عین حقیقت واجبست این است که ذات واجب بنفس ذات خود مصداق این حکم و منشأ اتزاع این حکم است بدون انضمام امر دیگر و بدون ملاحظه حیثیت دیگر غیر ذات خود هر حیثیتی که باشد حقیقت یا اضافیه یا سلبیه، و همچنان است^۲ قیاس بسائر صفاتش، و امتیاز بجزء حقیقت هم نمی تواند بود، برای اینکه هریک از دو واجب مرکب خواهند بود از مابه الاشتراك و از مابه الامتیاز و هر مرکب محتاج بغیر است. پس کل واحد از

۱ - ولی باید دانست که آنچه سید شریف گفت دلیل بر اصالت وجودست مطلقا واجبا کان او ممکنا، چون وجود امکانی که از ماهیات طرد عدم نماید بالذات نقیض عدم است و آنچه که از ماهیات طرد عدم نماید وجود امکانی است نه حقیقت واجب که منضم بماهیت نشود و بفعل او که وجود خاص باشد ماهیت موجود شود و از این معنی لازم نیاید وجوب هر وجودی، چون ممکنات بضرورت ذاتیه موجودند و حق بضرورت ازلیه و این مستقل و آن عین ربط و نفس فیض اوست - آشتیانی -

۲ - و همچنین است قیاس.

دو واجب ممکن لذاته خواهند بود و این خلاف فرض است .

و اگر کسی بگوید که : چرا جایز نیست که بوده باشد، مابه الامتیاز در اینجا امر عارض نه مقوم، تا ترکیب لازم بیاید .

جوابش اینست که ، بنابراین لازم می آید که تعیّن عارض باشد ، و این خلاف ما ثبت بالبرهان است ، و معلوم بوده باشد که براهین دالّه بر توحید بسیار است ، لیکن تتمیم جمیع براهین موقوف است بر اینکه حقیقت واجب تعالی وجود بحت قائم بذات خود است که تعبیر از او بوجوب ذاتی و وجود متأكد می کنند. و آن چیزی^۱ که عارض میشود^۲ او را وجوب وجود، پس آن چیز در حدّ نفس خود ممکن است ، و وجوب او مثل وجود او مستفاد از غیر است ، پس واجب نخواهد بود. و این مقدمه براهین بر او اقامه شده است و در کتب اهل عرفان^۳ و اهل علم تصریح باو شده است، و باین مقدمه مندفع میشود شبهه ابن کونه که دفع آن دشوار و حلّ آن مشکل شده است .

و شبهه اینست که : چرا جایز نیست که بوده باشد دو هویت ، که هر دو بسیط و مجهول الکنه باشند و مختلف باشند هر دو بتمام ماهیت ، و بوده باشند هریک از آن دو هویت واجب بذاته ، و بوده باشد مفهوم واجب الوجود منتزع از آن دو هویت ، و مقول بر آن دو بقول عرضی^۴ ، و بنا بر این تقریر مابه الاشتراك و مابه الامتیاز نمیخواهد، نه خروج وجوب وجود از حقیقت واجب لازم می آید ، و نه ترکیب لازم می آید . و جواب آنرا صدر المحققین «قدس سره» فرموده است، و خلاصه ترجمش اینست که مفهوم واجب الوجود خالی از این نیست که یا منتزع است از نفس ذات هریک از آن دو هویت بسیطه بدون اعتبار حیثیت خارجه از نفس ذات ؛ هر حیثیتی که باشد ، و یا آنکه مفهوم واجب الوجود منتزع است از نفس ذات هریک باعتبار آن حیثیت خارجه

۱ - و این چیزی است .

۲ - عارض میشود او را وجوب و وجود فی م : وجوب یا وجود .

۳ - در کتب اهل عرفان مصرّح به است ...

از نفس ذات ، و هر دو شق محالست .

اما شق ثاني، بسبب آنکه ما بيان کردیم که هر چیزی که نبوده باشد ذات او محض حیثیت انتزاع و جوب ، پس آنچه ممکن است در ذات خود . و اما شق اول ، پس برای آنکه مصداق حمل مفهوم واحد و مطابق صدق آن بالذات یا قطع نظر از هر حیثیت کرده ممکن نیست که حقایق متخالفه متباینه بالذات بوده باشد ، و آن حقایق متخالفه اصلاً در ذاتی مشترک نباشند و مع ذلك مصداق و مطابق حمل مفهوم واحد باشند و این وجه بدیهی البطالانست و عقل هر سلیم الفطرة حکم میکند باینکه امور متخالفه از حیثیت بودن آنها متخالفه بدون حیثیت جامعه نمی باشند مصداق حکم واحد ، بلی جایز است آن در وقتی که بوده باشند آن امور متماثل من جهة کونها متماثلة ، مثل حکم کردن بر زید و عمرو بانسانیت از جهت استراک زید و عمرو در تمام ماهیت نه از جهت اختلاف زید و عمرو بعوارض مشخصه ، و یا آنکه بوده باشد آن امور مشترک در ذاتی من جهة کونها كذلك ، مثل حکم بر انسان و فرس بحیوانیت از جهت اشتمال انسان و فرس بر حقیقت جنسیه ، و یا آنکه بوده باشد از امور مشترک در عرضی ، مثل حکم بر ثلج و عاج با بیضیّت از جهت اتصاف ثلج و عاج ببیاض ، و یا آنکه بوده باشد آن امور متباینه متفق در انتساب ایشان بسوی شیء واحد ، مثل حکم بر مقولات ممکنات بوجود از حیثیت انتساب ایشان بوجود حق تعالی ، و یا آنکه بوده باشد آن امور متباینه متفق در امر سلبی ، مثل حکم بر ممکنات با مکان بسلب ضرورت وجود از جمیع ممکنات لذواتها . و اما ماسوای وجوه مذکوره پس متصور نیست در او فرض مذکور .

[نقل کلام صاحب التلویحات الشیخ السعید الشهید - رض]

قال صاحب التلویحات - قدس سره - : صرف الوجود الذی لا اتم منه ، کلاً فرضته ثانیاً ، فاذا نظرت ، فهو هو ، اذ لا میز فی صرف الشیء ، فوجوب وجوده الذی هو ذاته ، یدل علی وحدته ، كما فی التنزیل «شهد الله انه لا اله الا هو» و علی موجودیة الاممکنات به ، كما فی قوله تعالی : «اولم یکف برّبک» انّه علی کل شیء شهید»

هذه خلاصة ترجمة كلامه - قدس الله روحه - .

واعلی و اتمّ از آنچه بیان کردیم این است که : معنی واجب الوجود غنیّ مطلق است، و معنی غنی مطلق اینست که در ذات و صفات و افعال محتاج بغیر نباشد، و هر چه غیر اوست، در ذات و صفات و افعال محتاج باو و مستغنی باو باشند و وجود و کمالات وجود از او منبعث و مترشح شود بغیر او . بنابراین تقریر هر گاه دو واجب الوجود باشند، پس^۲ هریک از آن دو واجب را مرتبه‌ئی از کمال و بهره‌ئی از وجود خواهد بود که آن منبعث و مترشح^۳ از دیگری نخواهد بود، پس هریک از دو واجب عادم مرئیات وجودی و فاقد مرتبه کمال خواهند بود. پس ذات هریک بذاته محض فعلیّت و وجوب نخواهد بود، بلکه ذات هریک بذاته مصداق حصول شیء و فقدان شیء خواهد بود، پس واحد حقیقی نخواهد بود، و ترکیب بحسب ذات و حقیقت منافی^۴ مقام واجبیّه است، پس ذات واجب الوجود بذاته واجبت که بوده باشد مستند جمیع کمالات و منبع کل خیرات . و از امام الموحّدین و سترالنّیین علی بن ابی طالب - ع - مرویست که در توحید فرموده اند که: اگر آله دیگری بودی، هر آینه از آن پیغمبری^۵ بما آمدی، و کتابی بما فرستادی .

و در اوقاتی که مشغول بعلم کلام بودیم این حدیث شریف دقعی نداشت در نظر ما، و بعد از انتقال از مرحله علم جدلی کلامی ملاحظه نمودیم دیدیم که این حدیث

۱ - در برخی از نسخ بعد از نقل کلام صدرالمحقّقین چنین است : «از اول جواب تا این جا خلاصه ترجمه کلام صدرالمحقّقین است «قدس سره» از این قبیل موارد معلوم میشود که نسخا چه بلائی بسر کتابها میآوردند، خصوصاً کاتبانی که قدری سواد هم داشته‌اند» .

۲ - پس برای هریک از آن دو واجب ...

۳ - که آن برای دیگر منبعث و مترشح از دیگری نخواهد بود .

۴ - منافی واجب است . ۵ - از او پیغمبری بسوی ما ...

تمام است در توحيد و مضمون آيات قرآنست از آنجمله قوله تعالى: «الله الذى خلقكم، ثم رزقكم، ثم يميتكم، ثم يحييكم، هل من شركائكم من يفعل من ذلکم من شىء، سبحانه وتعالى عما يشركون» و راه استدلال از آيه کریمه و از حدیث شریف این است که معنی واجب الوجود که عبارت از غنی مطلق بوده باشد نسبتش به ماسواى خود نسبت واحد غیرمختلفه است، كما فى الحديث «ليس شىء اقرب اليه من شىء» يعنى نسبت رحمانیه مطلقه او که عبارت از فیض جود و وجود اوست بر ماسواى او متساوى است و اگر آن نسبت مختلف باشد ترکیب در ذات واجب لازم می آید و این محالست. و راه دیگر از لوازم وجوب وجود و غنی مطلق، ایجاد است و افنا و ارشاد و انزال کتب و ارسال رسل، و بالجمله هر چیزی که موجب تکمیل غیر باشد، پس بالزوم مفسده اثنیست، اگر دو غنی مطلق بوده باشند و نسبت هریک بجمیع ممکنات نسبت واحد غیرمختلفه بوده باشد - بنا بر مقدمه اول، وجود یکی کافی است، و آن اله دیگر وجودش بی فائده است و احتیاج باو نیست، و هر چه وجودش بی فائده است و چیزی را باو احتیاج نیست او غنی مطلق نیست. و اگر نسبت هریک بجمیع ممکنات، نسبت مختلفه باشد خواه شدت و ضعف یا غیر بالزوم مفسده ترکیب در واجبین بنا بر این شق لازم می آید که هریک از دو واجب الوجود عادم مرتبه ئی از وجود و فاقد مرتبه ئی از کمال بوده باشد، پس غنی مطلق نخواهند بود. و اینکه گفتیم نسبت فیض واجب بجمیع ممکنات نسبت واحد غیرمختلفه است - و اما ممکنات نظر با نفس خودشان مختلفند بحسب التقديم والتأخر.

قال الشيخ الرئيس - قدس سره - فى التعليقات : « اذا كان شىء لم يكن فى وقت، فانما يكون من جهة القابل لا من جهة الفاعل، فانه كلما حدث استعداد من المادة، حدث فيها صورة من هناك، اذ ليس هناك منع ولا بخل. فالأشياء كلشها واجبات لا تحدث

وقتاً و تمتنع وقتاً ، ولا تكون هناك كما تكون عندنا» انتهى كلامه ، - قدس سره - .
و مثل ما قاله الشيخ قال سائر الأكابر .

و بنا بر مقدمه ثانیه ، اگر لوازم یکی کافیهست ، احتیاج بآن دیگر نیست بعین آنچه گفتیم ، و اگر لوازم یکی کافی نیست ، هر دو ناقص خواهند بود ، و این خلاف فرض است .

و اگر کسی بگوید که : هر دو واجب الوجود با هم صلح کردند که یکی از ایشان مدتی تدبیر عالم نماید ، و بعد از آن مدت ، آن دیگری ، چنانچه بعضی مجوس قائلند ، و می گویند : میان یزدان و اهرمن نزاع و جدال شد ، و بعد از آن صلح واقع شد فیما بین ، باین نحو که ، در نشأت دنیا تدبیر با اهرمن باشد ، و در نشأت عقبی تدبیر با یزدان باشد . جوابش اینست که : صلح فرع عجز طرفین است باعتبار آنکه واجب الوجود قاهر مطلق و مدبّر مطلق است .

و بدانکه مجوس و معتزله قائلند که علت و سبب احتیاج معلول بعلة که واجب تعالی بوده باشد^۱ حدوثست نه امکان ، و نظر باین قاعده معلول در آن حدوث محتاج است بعلة ، و بعد از آن رفع احتیاج معلول از علت میشود و مستقل می شود معلول ، مثل وجود دار از بتّا و وجود رنگ در کرباس از صباغ ، که بعد از آن اگر بتّا و صباغ بر طرف شوند دار و رنگ در کرباس بر طرف نمی شود .

نقل الشيخ الرئيس مقالتهم فی الشفاء : «لو عدم الباری ، لما ضرر عدمه وجود العالم» و حاشا که امر چنین باشد . بتّا ترکیب و تألیف می کند دار را از اشیائی که موجودند در خارج و قائمند بذوات خود ، و نیست بتّا مبدع و مخترع :

«و معلوم ان البناء ليس فاعلاً لغير الحركات والسكنات الصادرة عنه المعدات لفيضان الصورة النبائية من المبدأ الفياض على البناء ، ومن شأن المعّدان يوجد

۱ - حدوث آن علتست نه امکان .

وينعدم^۱ حتى يوجد ما يكون المعدّ مُعِدّاً له . ولا يمكن ان يتوهم كون الحركات فاعلة ، لأن الفاعل يجب ان يكون موجوداً في آن الأثر بالاتفاق ، والحركات يجب ان ينعدم حتى يحدث الأثر ، لأن الأثر اذا كان موقوفاً على حركة ، فما لم يوجد الحركة بتسامها ، لم يتحقق الشرط ، فاذا تحقق الحركة بتسامها ، فلا بد ان تكون معدومة ، والا لم تكن غير قارّة الذات، فلا تغفل .

ومعلوم ان البناء يكون بتقريب هذه الحركات منشأ للأثر، فاذا لم يمكن ان يكون الحركة فاعلة للأثر كما علمت ، فكيف يمكن ان يكون المحرك فاعلاً للأثر المترتب على الحركة. فتأمّل» وحق صرف اين است كه علت احتياج معلول بواجب تعالى امكانست نه حدوث ، چنانچه جميع حكما وعرفا واكثري از متكلّمين قائلند كه امكان و فقر لازم ذات ممكن است. قال النبي، صلى الله عليه وآله: «الفقر سواد الوجه في الدارين»:

سیه روئی زممكن در دو عالم جدا هرگز نشد ، والله اعلم

وجود عالم از باری تعالی مثل وجود کلام است از متکلم ، و کلام جزو متکلم نیست ، بلکه فعل و عمل اوست که اظهار کرد بعد از آنکه نبود آن فعل .

قال الرضا، عليه السلام: «لم يخرج منه طرفة عين ان يقول له كن فيكون» و قول او سبحانه بل احرف وصوت است ، و آن توجه اوست بممكن كه بآن توجه ممكن موجود ميشود و باقيست :

بمحض التفاتی^۲ زنده دارد آفرینش را! اگر نازی کند از هم فرو ریزند قالبها و ممكن موجود نظر بذات خود معدوم و هالك است و در هر آن بقاء ذاتی خود هالك، فهو في كل آن معدوم في ذاته موجود بموجده ، مقتدر الى وجوده الجديد بعد وجوده الفقيد «بل هم في لبس من خلق جديد» :

هر دم ازین باغ بری میرسد تازه تر از تازه تری میرسد

۱ - ومن شأن المعدّات ان توجد وتنعدم . ۲ - باندك التفاتی زنده .

فلا يزال سبحانه يبدع ويصنع ويخلق على القرار والثبات ، ويظهر ابداعه وصنعه وتكوينه على الاستيناف والسيلان ، بحسب الحركة والزمان :

از آنجانب^۱ همه ايجاد و تکميل ازین جانب همه تغيير و تبديل ويظهر هذا المعنى فى الماء الجارى، فى كل آن يدخل قطعة فى النهر، ثم يذهب ويدخل اخرى مع انها يثرى واحداً بالشخص دائماً ، وفى النار المشتعلة من الشدهن والفتيلة فانه كل آن يدخل منها شىء فى تلك النارية وتتصف بصفة الثورية ، ثم يذهب تلك الصورة بصيرورته هواءاً . هكذا شأن العالم بأسره فانه يستمد دائماً من الخزائن الالهية، فيفيض منها ويرجع اليها «يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب».

مفتاح پنجم :

دريان توحيد و وحدتست بطريق عرفاء كه خلاصه خلقند، فهمیدن يا رسیدن اين طور موقوفست^۲ بعنايت ازليه و به كسب باين مشرب نمیتوان رسيد :

صوفى از قول نتوان يافتن از ازل اين خرقة بايد دوختن

حكما اتفاق دارند در ترقیات نفس و حصول حكمت برای نفس ، ودخول او در عالم ملكوت ، مشروط به آنكه مزاج نفس معتدل باشد . ومؤيد قول حكما ، قول امير المؤمنين على بن ابي طالب - ع - در جواب يهودى فرموده اند : «روى ان بعض اليهود اجتاز به - عليه السلام - ، وهو يتكلم مع جماعة ، فقال له : يا بن ابي طالب، لو انك تعلّمت الفلسفة، لكان يكون منك شأناً من الشأن . فقال - عليه السلام - : وما معنى بالفلسفة ؟ اليس من اعتدل طباعه، صفى مزاجه، ومن صفى مزاجه، قوى اثر النفس فيه، ومن قوى اثر النفس فيه، سما الى ما يرتقيه، ومن سما الى ما يرتقيه ، فقد تخلّق بالأخلاق النفسانية ، ومن تخلّق بالأخلاق النفسانية، فقد صار موجوداً بما هو انسان، دون ان يكون موجوداً بما هو حيوان، فقد دخل فى الباب الملكى الصورى ، وليس

له عن هذه الغاية^١ معنى بالفلسفة ، فقال اليهودي : الله اكبر باین ابی طالب ؟ لقد نطقت بالفلسفة جميعاً فی هذه الكلمات» ومعلوم است كه اعتدال طبایع وصفاء مزاج كسبی نیست . قال النبی ، صلى الله عليه وآله وسلم : «وكلٌ ميسرٌ لما خلق له» :

هر کسی را بهر کاری ساختند میل آنرا در دلش انداختند

وعرفا قائل بوجودی نیستند مگر وجود حق تعالی وسایر موجودات مراتب ظهور وتجلیات وشؤون وظلال نور وجود قیومی واشعه شمس ذات وجودند :

هر چه خواهی بگوی ها یا هو لیس ما فی الوجود الا هو

وحق این است كه عرفا^٢ باین معنى نرسیده اند الا بكشف و ذوق ، وامر ذوقی وجدانی هر چند برای صاحب ذوق و وجدان افاده علم یقینی می كند ، ولیكن ممكن نیست اتمام آنرا بر غیر ، وعقول مشوبه باوهام راضی نمیشوند آنرا ، واین امر ذوقی وجدانی مقابل دلیل جدلیست كه بدلیل جدلی الزام برخصم میشود وافاده علم بنفس او نمیکند .

قال الشيخ الرئيس، رضى الله عنه : «جلّ جناب الحق ان يكون شريعة لكلّ وارد، او يطلع عليه الا واحد بعد واحد ، ولذلك كان كلّمًا يشتمل عليه هذا الفن ضحكاً للمغفل وعبرة للمحصّل ، فمن سمع فاشمأز^٣ عنه، فليتنهم نفسه لعلّها لا يناسبه ، وكل ميسر لما خلق له» .

قال: سلطان المحققين نصير الملّة والدين - قدس سره - في شرح الكلام: «والمراء ذكر قلّة الواصلين الى الحق والاشارة الى ان سبب انكار الجمهور للفن المذكور في هذه النمط، هو جهلهم بها، فان الناس اعداء ما جهلوا، والى ان هذا النوع من الكمال ليس

١ - غير هذه الغاية مقبى . فرمود: وليس له عن هذه الغاية مغير ... فقال له .

٢ - لما خلق لأجله . اقول : لانه بالآخرة يرجع الى امر ينقطع السؤال عنه بسالّم ويسئل عما يفعل ، ما جعل الله انشمش مشمشاً ، بل اوجده .

٣ - حق آنستكه عرفا این معنا را نرسیده اند .

مما يحصل بالاكتساب المحض ، بل انما يحتاج مع ذلك الى جوهر مناسب له بحسب الفطرة» و دلیلیش را از حدیث نقل نمودیم . و سلطان المحققین - قدس سره - رساله علیحده دارد در اثبات صانع و آن رساله در کمال تحقیق است، در آخرش فرموده که : آنچه مقدور عقل است همین است، اما راهی غیر این هست و آن قبائست که بقامت هر کس دوخته نشده .

و این نوع کلام از حکما و عرفا بسیار نقل شده و اخبار بسیار نیز وارد شده است که معرفت موهبتی است و کسبی نیست ، و قدماء علما باین قائل شده اند ، و متکلمین انکار این مطلب نموده اند، و میگویند که معرفت بدلیل کسب میشود، و کتب بهائی تألیف نموده اند در باب معرفت ، و واجب میدانند تحصیل معرفت را بکسب عقل ، بلکه میگویند ، بر هر مکلف واجب است که ادلّه جدلیّه ایشانرا بداند . و این قول ایشان خلاف مقرر شریعت محمدیه است، چنانچه سلطان المحققین - قدس سره - در جواب رساله نوشته است ، و حدیثی از پیغمبر - صلی الله علیه و آله وسلم - نقل نموده است، مضمونش این است که، روزی اصحاب آنحضرت گفتگو می نمودند در معرفت بطور عقل ، آنحضرت وارد شدند و شنیدند سخنان اصحاب را، غضب ناک شدند بنحوی^۱ که روی مبارك آنجناب سرخ شد و فرمود که، آیا باین مأمور شده اید و منع^۲ نمودند اشدّ منع .

مفتاح ششم :

در بیان فرق میان علم و معرفت و عالم و عارف و معلوم سالکین بوده باشد ، که

۱ - غضبناك شدند بمرتبهئی که .

۲ - حضرت علیه السلام، از جدل منع فرمودند نه از بحث عقلی، چون احکام عقل معتبرست عند جمیع المحققین، و سلوک بطریق کشف که مرتبه اعلای عقل است مقدور او حدی از مردم صاحب ادراک و فطرت مستعدست .

فرقت میان علم و معرفت . علم دانستن حق است، و معرفت وصول بحق است، و فرق بسیار است میان دانستن و رسیدن ، و علم «ما قام به الدلیل» است و مقدور عقل است بآمره تعالی، چنانچه ما پیش بیان کردیم ، لهذا کسبی میتواند بود، کما رسمه الحكماء بانه حصول صورة الشیء فی النفس . و معرفت علم خاص است و کسبی نیست .

قال الله تعالى : «واذا سمعوا ما انزل الى الرسول ترى اعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق» . و گاهی اطلاق علم می کنند و معرفت می خواهند .

قال الله تعالى : «وعلمناه من لدنا علما» وقال النبی - صلى الله عليه وآله وسلم - : «العلم نور یقذفه الله فی قلب^۱ من یرید» و گاهی اطلاق معرفت می کنند و علم می خواهند که استدلال بظاهر باشد بر امر باطن ، قال الله تعالى : «ولتعرفنهم فی لحن القول» و باتفاق کل عرفا و محققین از حکما معرفت که علم خاص باشد، عبارتست از ، زوال صورت معلومه ، و اضمحلالش از نفس، بل اضمحلال خودی نفس .

قال قلیة العارفين امیر المؤمنین علی بن ابی طالب - علیه السلام - فی تعریف الحقیقة : «محو الموهوم مع صحو المعلوم» یعنی موهوم که وجود غیر است و فی الحقیقة آن وجود نیست، بلکه توهم وجودیست ، تا در نظر عارف محو و مضمحل نشود ، معلوم که حق است صحو و صاف دیده نمی شود ، و مضمون کلام آن حضرت است ، که عارف ربانی شیخ محمود شبستری فرموده است :

چو ممکن کرد امکان برفشاند بجز واجب دگر چیزی نماند

و قال رئیس المکاشفین شیخ محیی الدین الاعرابی - قدس سره - :

لقد کنت دهرأ ، قبل ان یکشف الغطاء اُخالک انّی ذاکرک شاکر

فلما اضاء اللیل ، اصبحت عارفاً بأتّک مذکور و ذکر و ذاکر^۲

۱ - فی قلب من یشاء . قوله (س ۱۸) : الاعرابی فهو غلط و صحیح : ابن العربی .

۲ - فلماً اضاء اللیل و انکشف الغطاء وجدتك مذکوراً و ذکراً و ذاکراً

: (موقوف بعنایت ازایه و ریاضت و سیر و سلوکست) .

ورسیدن این مقام عالی موقوف بغنایت ازلیست ، و ریاضت^۱ و سیر و سلوک است، ومع جميع ذلك لابد است که جذبه حق بر جان سالک وارد شود، كما قال ، صلى الله عليه وآله : «جذبة من جذبات الحق، توازي عمل الثقلين» وعقل را در این امور دخلی نیست ، کارش استدلال بظاهر است بر امر باطن . و اینکه بیان شد معنی معرفت و حال عرفاست ، و عالم آنست که صورت شیء در نفس او باشد، پس صورت فی الحقیقة حجاب و پرده است «اولئك ينادون من مكان بعيد» حال علما مثل حال کور است که قائل است بوجود آفتاب ، و حال عرفا مثل رینا و صحیح البصر است نظر به آفتاب. قال النبی «صلى الله عليه وآله» : فاذا اراد الله بعد خيراً فتح عينيه اللتين هما للقلب، ليري بهما ملكوت السموات والارض» بعد از تحقیق و فرق میان معرفت و علم و عارف و عالم، ظاهر شد، که معرفت موهبتی است و کسبی نیست، چنانچه در اخبار وارد شده است و قدماء ارباب حدیث و عرفا و متألهین حکما قائلند و علم کسبی است چنانچه همه قایلند.

مفتاح هفتم :

در شرح لفظی کلام معجز نظام مولانا امیر المؤمنین علی بن ابی طالب - علیه السلام - چون مناسب مقام بود ، و دو امر در آن حدیث است : یکی - وحدت بطور عرفا ، و یکی دیگر - معزول بودن عقل است در این طور ، و بلب این حدیث کسی میرسد که فانی شده باشد بحوله تعالی در بحر بی پایان ذات علنی، علیه السلام ، که مظهر ذات احدیت است و تجلّی کرده باشد حقیقت علویه در قلب آنکس مدتی از زمان محبت او در دل و بخیال روی او زندگانی می کردم :

خیال نقش تو در کارگاه دیده کشیدم بصورت تو نگاری ندیدم و نشیندم
و می گفتم :

۱ - موقوف به غنایت ازلی و سیر و سلوکست .

کشم بر صفحه دل ، صورت جانانه خود را

باین صورت دهم تسکین، دل دیوانه خود را

واز بیرون^۱ روضه و دور ضریح مقدس میخواندم او را تا بیرکتش بکوره ریاضت

گداخته شدم :

تا شیشه شکسته دل را گداختیم از بهر دیدن رخس آئینه ساختیم

ناکه از حجره دلم طلوع نمود ، و هروقت خواسته باشم که به بینم آن جناب را، در دل خود می بینم :

او در دل من است و دل من بدست او چون آئینه بدست من و من در آئینه وعامه خلق بهره خیال ازو دارند .

للمولوی المعنوی «قدس سره» :

عکس او را در نیابد هر شغال بلکه فرع عکس او یعنی خیال

«ان الذین ینادونک من وراء الحُجَرَات ، اکثرهم لا یعقلون ، ولو انهم صبروا

حتی تخرج الیهم لکان خیراً لهم» .

آنچه می بایست کردم طالعم یاری نمود

سوختم هجران کشیدم ساختم

به بین که در دل تنگم چگونه جا کرد است

ظهور دوست که در عالمی نمیگنجد

مولوی «قدس سره» :

چونکه حاضر شد خیال او برفت

چون خیال غائب اندر سینه رفت

عطار «قدس سره» :

آید ایندم بوی منصوری من

جان جانان کرده در جانم وطن

هم بظاهر هم بیاطن او ولیست

جان جانان آنکه نام او علی است

[شرح حدیث حقیقت بطریق شیخ المشایخ عبدالرزاق کاشی - قه]

و این مستی بود نمودیم، و آمدم بشرح حدیث عارف همدانی عبدالرزاق کاشانی «قدس سره» نوشته اند که، عن مولانا نصیر الملة والدين قال - رضی الله عنه - معنعة: ان کمیل بن زیاد النخعی «رضی الله عنه» سأل امیر المؤمنین علی بن ابی طالب «علیه السلام» فقال: یا امیر المؤمنین - ع - ما الحقیقة؟ فقال: مالک والحقیقة؟ قال: اولست صاحب سرک؟ قال: بلی، ولكن یترشح عليك ما یطفح مِنّی. قال: او مثلك یخیب سائلًا. فقال - علیه السلام - : الحقیقة کشف سُبُحات الجلال من غیر اشارة. قال: زدنی فیہ بیانا؟ قال «رضی الله عنه»: هتک السرّ، لغلبة السرّ. قال: زدنی فیہ بیانا. قال «رضی الله تعالی عنه»: نور یشرق من صبح الأزل، فیلوح علی هیاکل التوحید آثاره. قال: زدنی فیہ بیانا. قال: اطفأ السراج لقد طلع الصّبح. وکمیل «رضی الله عنه» از خواص اصحاب آنجناب و از مرتبه نفس گذشته و بمقام قلب فایض شده بود - و بعد ازین ان شاء الله مراتب نفس و قلب و سرّ را بیان خواهیم کرد - و چون کمیل بمقام قلب فایض شد، و طالب مقام ولایت شد، و مقام ولایت مقام فنای در ذات احدیت است، و حال او که^۱ مقام قلب باشد، سؤال از حقیقت نمود، و حقیقت در اینجا آنشیء ثابت واجب بذاته است، که بهیچ نحو تغییر در او ممکن نباشد.

پس حضرت «علیه السلام» جواب فرمودند که ترا با حقیقت چه کار است، چون مقام حقیقت مقام بلندی است و دور است از مقام ارباب قلوب و نمیرسد باین مقام مگر صاحب استعداد کامل از ارباب قلوب بتأیید الهی و عنایت ازلی، و سیر لایق و ریاضت خاصه قلبیه، لا نفسیه، و این کلام آنحضرت تشویق و تحریص است از و بر سیر قلبی، و کمیل - رضی الله عنه - گفت: آیا من صاحب سرّ تو نیستم؟ حضرت «علیه السلام»

تصدیق فرمودند که ، مستعد آنمقامی ، لیکن ترشح می کند بر تو آنچه از من بترود و رشح نور از صاحب کمال بر مستعد میرسد . و این کلام حضرت اشعار بوعده ایست که ، در حین استغراق گاهی مستی رو می کند، و در وقت مستی تراوش می کند از من جواهر ثمینه ، و ترشح میکند بر تو . و کمیل میدانست که آنجناب همیشه مستغرق در لجة بحر احذیت است، کما قال «صلی الله علیه وآله وسلم» : «علیّ ممسوس فی ذات الله» و در مقام تکمیل و تمکین و استقامت است بوعده نایستاد و آتش شوقش زبانه کشیده و گفت: آیا مثل تو خائب میکند سائل را؟ حضرت متوجه شدند بجواب .

معلوم بوده باشد که سائل واقعی تا مطلوب و مسئل غنه فی الجملة مشعور به او نشود ، سائل و طالب نمی شود، باعتبار آنکه طلب مجهول مطلق محالست، پس بوجهی از وجوه مطلوب مشعور به است ، و لهذا قیل : «الطلب والوجدان توأمان» و چون کامل مطلق مطلع است بر مقتضای استعدادات ، پس جواب فرمود که : حقیقت کشف و ظاهر شدن انوار جلالست من غیر اشاره . و این جواب نظر بمرتبه سائل است، و سائل صاحب قلب است، و قلب مقام تجلیات صفاتست ، و سبحات^۱ بمعنی انوار و جلالست ، نه جمال ، باعتبار آنکه تجلیات جلالی^۲ منشأ فناء قلب است، و صفات قهریه اوسبجانه فانی میکند اشیاء را، و تجلیات جمالی سبب بقاء است، و انوار تجلیات صفاتی حجب ذات اقدس اند .

وقال امیر المؤمنین علی بن ابی طالب «علیه السلام» فی بعض مناجاته : «الهی وهب لی کمال الانقطاع الیک، و أنر ابصار قلوبنا بضیاء نظرها الیک، حتی تخرق ابصار القلوب حجب النور، فتصل الی معدن العظمة ، و تصیر ارواحنا معلّقة بعز قدسک» و فرمودند «من غیر اشاره» یعنی اصلاً و قطعاً بهیچ وجه اشاره نباشد، نه اشاره روحیه و نه عقلیه، باعتبار آنکه اشاره مشعر باثینیت است، پس من غیر اشاره، عبارت از فانی محض است،

۱ - و سبحات بمعنای انوارست و جلال نه جمال .

۲ - تجلیات جلال .

یعنی حقیقت طلوع وجه باقیست بکشف حجاب صفات از او، تا فانی شود بسبب وجه او، ماسوای او، پس باقی نماند اشاره بچیزی، کما قال الله تعالی «کل شیء هالک الا وجهه» و کما قال النبی «صلی الله علیه وآله»: «ان للّه سبعین ألف حجاب من نور و ظلمة، لو کشفها^۱ لأحرقت سُبُحات وجهه ما انتهى الیه بصره من خلقه» و کلام آنجناب ارشاد و هدایت نمود کمال را بمقام فنا، و بطلوع و بروزش از وراء حجاب بر صرّه کشف ذات، و چون کمال «رضی الله عنه» صاحب استعداد تمام و علم کامل بود اکتفا بآن قدر نکرد باعتبار آنکه گاهی می باشد کشف مذکور با بودن صاحبش در مقام تلوین، و دلالت نمیکند این بر مقام^۲ وحدت مگر بالتزام، بجهت آنکه ذات احدیت خالی از صفات نیست و آن صفات لازم ذاتست همیشه، پس ممکن است که تکثر صفات بنظر درآید و در اینوقت رجوع می کند باینکه صفات عین ذات است، پس وحدت بالتزام معلوم شد، لهذا طلب زیادتی بیان نمود از حضرت، و حضرت جواب فرمودند: «محو الموهوم مع صحو المعلوم» پس اشاره فرمودند بفقرة اولی بر اینکه آن تلوین ناشی شد بتوهم و خیال وجود غیر، و نیست غیر فی الحقیقة مگر نقش موهوم^۳ که رسوخ نمود بر قلب بسبب استیلاء قوه وهم^۴ و سلطان شیطان. پس کسی را که خدایتعالی برگزید از عباد خودش، محو میشود از آنکس وجود موهومی، که نیست مگر نقش خیالی، و نه آن وجود حقیقی^۵ است تا محتاج بفنا شود، و لهذا قال بعض العرفا: «الباقی باق فی الأزل، والفانی فانٍ لم یزل» و بفقرة ثانیة اشاره فرمودند بر اینکه دلالت التزامیه در اینجا حاصل شد باعتبار عقل و تکثر صفات در نظر عقل است و در متن واقع

۱ - در نسخه (م): «قد کشفها...» ضبط شده است در حالتی که: لو کشفها، موافق

صدر و ذیل حدیث است. ۲ - بر مقام وحدت مگر بالتزام.

۳ - مگر نقض موهوم. ۴ - مگر قوت وهم.

۵ - و نه آن حقیقتی است که.

وجود بحث و صرف ذاتست، پس کسی که عارف حق شد بطریق علمی خلاص از حجاب نشد، و ترقی نمیکند از حضرت واحدیت که حضرت اسماء و صفات است بحضرت احدیت که صرف وجود است، پس منکشف نمیشود حقیقت مگر برای کسی که عقلش معزول شود بنور حق و جن^۱ بجنون الهی، کما قال الامام جعفر الصادق «علیه السلام»: «پس صحو و صاف شود معلوم او از حجاب کثرت صفات و مرتفع شود کثرات عقلیه از او بسبب نور عشق حقیقی و حب^۲ ذاتی، تا برسد او بمقام اخلاصی که اشاره نموده^۱ است جناب امیر المؤمنین ، علیه السلام، بقول مبارک خودش :

«کمال الإخلاص نفی الصفات عنه» پس علم عارف عین خواهد شد و توحیدش شهود و عیان نه علم و بیان، و چون ممکن نیست نفی سلطان^۳ و هم طرد عقل در طریق، مگر بظهور سلطان عشق ، و این منوط به اختیار و قدرت و اراده سالک نیست «یجبهم و یحبونه» از آن فرمود که ابتدای محبت از جانب ما بود، پس مشکل شد این امر بر کمیل، لهذا طلب زیادتى وضوح نمود، پس حضرت فرمودند: «هتك الستر لغلبة السر» یعنی دریده شود پرده پندار وجود برای غلبه^۴ سر ذات ، پس مادامی که آن پرده ضعیف و کامن است، قادر است عقل و قلب برستر و اخفاء، پس صاحب حقیقت نیست آنکس بل عالم عارف غیر محب است .

قال امیر المؤمنین علی بن ابی طالب، علیه السلام، : «محبته الله نار لا تمر علی شیء ، الا احتراق» و در وقتی که قوی و غالب و ظاهر شد سلطان سر ذات بر عقل و منطمس شد نور عقل بنور سر ذات ، مثل محو شدن نور قمر بنور شمس ، و گردید سالک مغلوب و محکوم و اسیر در قبضه حق سبحانه و دریده شد پرده عقل و شرع بقوت حب، در اینوقت سالک صاحب حقیقت میشود، و چون کمیل «رضی الله عنه» بحسب یافت که این مقام سکر و بیهوشی است و این مقام بر حسب^۵ حال سالک است، بعضی از اهل

۱ - اشاره فرموده است ...

۲ - بحسب حب سالک .

۳ - سلطان و هم و طور عقل .

سلوک مست شدند بچیزی که او بآن چیز مست نشد ، بلکه دریا را نوشید و اثر رطوبت از لبش ظاهر نشد، مثل حال موسی «علیه السلام» عند قوله : «ربّ أرنی انظر الیک» نسبت بحال سیدنا و مرشدنا محمد «صلی الله علیه و آله عند» قول حق تعالی : «ما زاغ البصر وما طغی» پس لازم نیست که از غلبه سرّ حقیقت حاصل شود. وقال ابو الحسن خارقانی : «لو شربت قطرةً اخرى، لذهلت عن الوجود» وقال شیخ الأئمّة ابو یزید - قدس سره - :

«شربت الحبّ كأساً بعد كأسٍ فما نفذ الشراب وما رويت»

ولهذا کمیل «رضی الله عنه» طلب زیادتى بیان نمود، پس حضرت فرمودند: «جذب الأحدية لصفة التوحيد» و احديث مقامیست که اعتبار کثرت اسماء و صفات در او اصلاً نیست، و مقام و احديث مقام صفات توحيد است نه توحيد صرف که احديث و حقیقت باشد که کثرت بهیچوجه در او معتبر نیست .

و معنی حدیث اینست که جذب نماید احديث مرصفت توحيد را، و قتی که این جذب حاصل شد تعدد و کثرت از نظر قلب سالک بر طرف میشود ، و سالک عارف بحقیقت میشود ، و این جذب مشرب مقترین است و بس ، و ساقی در این مقام حق تعالی خواهد بود .

قال الله تعالى : «وسقاهم ربّهم شراباً طهوراً» این شراب که مطهّر از غیر و مفنی از کثرت است بالمرّة ، و شراب کافور از کثرت افعال خلاص میکند و بتوحيد افعال میرساند ، و شراب سلسبیل از کثرت صفات خلاص میکند، و بتوحيد صفات میرساند، این دوشراب برای ارباب قلوب است على اختلاف مراتبهم ، و آن شراب برای انبیاء و کمل اولیاست على اختلاف مراتبهم ایضاً ، و آن دوشراب را این طایفه هم مینوشند، و این شراب خالص را غیر این طایفه مینوشند مگر ممزوج نمایند آن شراب را برای

ارباب قلوب تا بعضی اعیان حقیقت را علی قدر منازلهم مشاهده توانند نمود .

قال الله تعالى : «ومزاجه من تسنیم ، عیناً یشرّب بها المقربون» یعنی طایفه می آشامند از رحیق مختوم که ختام اومسک است و ممزوج از تسنیم است و تسنیم عینی است که مخصوص مقترین است و ایشان می آشامند، و حدیث شراب برای اولیاء بعد از این مذکور خواهد شد انشاء الله تعالی .

ما مست شراب ناب عشقیم نه تشنه به سلسیل و کافور
و گاهی [که] کافور میگویند و این شراب را میخواهند، اصطلاح است .

و کمیل «رضی الله عنه» عارف بود باینکه مقام وحدت و فناء در ذات هر چند مقام ولایتست ، لیکن کمال تام نیست باعتبار آنکه صاحبش صلاحیت هدایت و تکمیل غیر ندارد مادامی که رجوع نکند از جمع بتفصیل و از وحدت بکثرت و از سکر بصحو و مادامی که حاصل نشود برای او مقام استقامت و تمکین .

قال الله تعالى : «فاستقم كما امرت ، ومن تاب معك» لهذا طلب زیادتى بیان نمود فقال : «نور یشرق من صبح الأزل ، فیلوح علی هیاكل التوحید آثاره» يك معنى این حدیث اینست که هیاكل توحید قلب انسان کامل است ، ولهذا ورد فی الحدیث القدسی «لا یسعی ارضی ولا سمائی ، ولكن یسعی قلب عبدی المؤمن» مرات حق نما دل انسان کامل است ، و فی الحدیث «المؤمن مرآت المؤمن» و بنابراین معنى حدیث این است که ، نوریت درخشنده و طالع میشود از صبح ازل، پس ظاهر میشود بر قلب انسان کامل آثار او جل شأنه .

دوست آئینه خانه ئی میخواست التفاتش بهافه ئی میخواست
آئینه خانه از او و ظهور در حق او، در او خود او .

و کلام مبارك آنحضرت موافق این حدیث قدسی است که: «كنت كنزاً مخفياً ، فاحببت ان اعرف ، فخلقت الخلق لکی اعرف» . سحابی ، قدس سره ، فرماید :

آن گنج خفی نکرد ظاهرشان را تا خلق نکرد حضرت انسان را
شمع است نماینده کس در شب تار هرچند که خود ریخته باشد آنرا

پس توهّم غیریت نیست، و معنی دیگر اعم و اشمل از این معنی اینست که صبح از آن مرتبه ظهور احدیت است و این مرتبه را صبح ازل فرموده اند باعتبار آنکه ذات احدیت معلوم و مشهود احدی نشده است.

قال النبی - صلی الله علیه وآله وسلم - : «ما عرفناك حق معرفتك» و آن مرتبه، مرتبه - لا اسم ولا رسم ولا وصف ولا نعت - است و آن مرتبه را بعضی تعبیر به مجهول مطلق نموده اند باعتبار آنکه خبری از آن نمیتوان داد، و بعضی تعبیر بظلمت نموده اند، باعتبار آنکه نور کشف بآن مقام نمیرسد. و شیخ صدرالدین قونوی - قدس سره - فرموده اند، نظر باین مقام : «امر معقول، یری اثره^۱ ولا یشهد عینه» و آن مرتبه را حکما وجود خاص میگویند، جمیع انبیاء و عرفا و حکماء با اختلاف مشارب از آن مرتبه خبری و علمی ندارند، و چگونه خبری و علمی توان داشت که اگر خبری یا علمی بآن مرتبه بهمرسد محدود و محاط خواهد شد، تعالی عن ذلك، كما قال علی «علیه السلام» : «لدعائه ولا خرقت الاوهام حجب الغیوب الیک، اعتقد منك محدوداً فی عظمتك» .
عطار - قدس سره - :

نه اشارت می پذیرد نه بیان نه کسی زو علم دارد نه نشان

و خلاصه کلام عرفا اینست که «ولما کان الحق سبحانه^۲ من حیث الحقیقة فی^۳ حجاب

۱ - شیخ درمفتاح و نصوص و نفحات و دیگر آثار بی نظیر خود، این عبارت را آورده است.

۲ - این عبارات نیز از شیخ کبیرست در نصوص و اوائل مفتاح.

۳ - فی حجاب عزة لا نسبة بینه و بین.

العزة لانسبة بينه وبين ماسوى - ماسوا - ، كان الخوض فيه من هذا الوجه والتشويق الى طلبه تضييعاً للوقت وطلباً لما لا يمكن تحصيله ولا الظفر به الا بوجه جملى* ، وهو ان وراء ما تعيّن امر به ظهر كل متعيّن، لذلك قال الله سبحانه بلسان الرحمة والارشاد: ويحذركم الله نفسه^١ والله رؤف بالعباد» .

ومرتبة دیگر آن ، وجود منبسط مطلق است، که عمومش برسبیل کلیّت نیست، بلکه نحو دیگر است، برای اینکه وجود، محض تحصيل و فعلیت است ، وکلی اعم از آنکه طبیعی بوده باشد ویا عقلی، مبهم است و محتاج است درتحصل ووجود خودش بانضمام شیء باو، تا این شیء منشأ وجود و حصول او بشود، و وحدت آن وجود وحدت عددیت نیست که مبدأ اعداد بشود، برای اینکه آن وجود که حقیقتی است منبسط برهیاکل ممکنات و برالواح ماهیات ، منضبط نیست دروصف خاص و منحصر نیست در حدّ معین از قدم و حدوث و تقدّم و تأخّر و کمال و نقص و علیّت و معلولیّت و جوهریت و عرضیّت و تجرد و تجسم ، بلکه آن وجود بحسب ذات خود بدون انضمام شیء دیگر باو میباشد متعیّن بجمیع تعیّنات وجودیه و تحصیلات خارجیه، بلکه حقایق خارجیه منبعث از ذات اویند و انحاء تعیّنات و تطورات اویند و او اصل عالم و فلك حیات و عرش رحمان است، و در عرف عرفا حقیقة الحقایقش میگویند، و او متعدد است در عین وحدت بتعدد موجودات .

پس باقدیم قدیم است، و با حادث حادث و با معقول معقول و با محسوس محسوس . و باین اعتبار توهم میرود که کلیست ، و نیست چنین ، و عبارات از بیان انبساط او بر ماهیات و اشتمالش بر موجودات قاصراست، مگر اشاراتی بشود برسبیل تمثیل و تشبیه، و باین سبب ممتاز است از وجودی که داخل تحت اشاره و تمثیل نیست ، که آن مرتبه

١ - ومن نهاية رافته منعهم عن الخوض فيما لا سبيل اليه .

احدیت باشد، مگر قبل از آثار ولوازمش و لهذا گفته اند عرفا که: نسبت این وجود یعنی، وجود منبسط مطلق بموجودات عالمیّه، نسبت هیولای اولی است باجسام شخصیه ازوجهی، و نسبت کلی طبیعی است که جنس الأجناس باشد باشخاص، و انواع مندرجه تحت او ازوجهی. و این تمثیلات مقرب بادرک و فهم است از وجهی و مبعده است از وجوه، و این وجود غیر وجود انتزاعی عام بدیهی و متصور ذهنی است؛ باعتبار آنکه وجود انتزاعی از معقولات ثانیه و از مفهومات اعتباریه است، و این معنی مخفی شد براکثر اصحاب بحث، خصوص بر متأخرین. و اما عرفا، پس در کلام ایشان تصریحات است بوجود خارجی وجود منبسط مطلق بنحوی که ما بیان نمودیم.

قال الشيخ المحقق صدر الدین القنوی - قدس سره - : «الوجود مادة الممكن والهيئة الماهیات له بحكمه الموجد العليم الحکیم علی وفق ما کان فی علمه مهیئة» و وجود عام^۱ انتزاعی را باین عبارت فرموده: «والعرض العام هو الضعف اللاحق به، عند تقیثه بقید الامکان و بعده عن حضرت الوجود واسره فی ایدی الکثرة» و شیخ مجیب الدین - قدس سره - وجود انبساطی مطلق را تعبیر بنفس رحمانی نموده در مواضع از کتب خودش.

و بدانکه اول چیزی که ناشی شده از احدیت صرفه که، لا اسم ولا رسم لا وصف ولا نعت است، و مندمج است در او جمیع نعوت جمالیه و جلالیه، وجود مطلق منبسط است، و این منشأ علیّت نیست، لأن العلیة من حیث کونها علیة تقتضی المباینة بین العلة والمعلول، پس علیت متحقق است قیاس بوجودات خاصه متعیّنة من حیث تعیشنها، و انصاف کل منها بعینها الثابت، بلکه وجود مطلق شعاع شمس ذات احدیت و ظل آن ذات است.

قال الله تعالی: «الم تر الی ربّک کیف مدّ الظل، ولو شاء لجعله ساکناً» یعنی ناشی نمیشد^۱ از او فیض جود و ظل وجود «ثم جعلنا الشمس علیه دلیلاً» و این شمس ذات

احدیت باعتبار کونه نوراً لنفسه فی نفسه، ویشهد به العقل والحس للظلال الممدودة الوجودية، فان الظلال لا يكون لها عين ولا اثر مع عدم النور، ثم قبضناه قبضاً يسيراً، وانما قبضه اليه، لأنه ظلّه، فمنه ظهر واليه يرجع الأمر كله. لمولانا جامی - قدس سرم:

یا جلّی الظهور والاشراق کیست جز تو در انفس وآفاق
لیس فی الکائنات غیرک شیء انت شمس الضحی وغیرک فیء

پس ذات احدیت منشأ وجود مطلق است^۱ باعتبار ذاته الجمعية^۲ و باعتبار خصوصیات اسماء حسنی که در ذات احدیت مندمج است که آن را شئون ذاتیه خوانند، و شئون ذاتیه عبارت است از نسبت هائی که در ذات مندمج است، و اما نه چون اندراج یک و دو در سه، بلکه همچون اندراج لازم در ملزوم، مثل اندراج نصف بودن و ثلث بودن و ربع بودن در واحد عددی پیش از آنکه جزو دو و سه و چهار شود. یعنی عدد یک را چون ملاحظه کنیم قبل از آنکه جزو شود، دو و نصف دو بودن در او مندرج است، و پیش از آنکه جزو سه شود، ثلث سه بودن در او مندرج است، و همچنین نسبت های بی نهایت در وجود حق باشد، و این نسبت را اعیان ثابته و حروف عالیات هم میگویند، و آن ذات احدیت باعتبار خصوصیات مذکوره مؤثر است در موجودات خاصه که این موجودات خاصه، زائد بر وجود منبسط^۳ نیست، پس مناسبت میان حق

۱ - باعتبار آنکه ذاته الجمعية ...

۲ - باعتبار ذات الجمعية، ذاته الجمعية .

۳ - بر وجود مطلق نیستند - م - اقول بل که فرق بین مطلق و مقید باطلاق و تقید است، و وجود فقط در عقل بر ماهیت زائد است و در خارج متحدند . وجودات خاصه بجهت القاء حدود همان وجود مطلقند و وجود منبسط مثل وجود خاص با ماهیت متحد نمی باشد و لذا با انحطاط از مقام صرافت وجود، حد ماهوی ندارد ولی از ترکیب خالی نمی باشد و با عدم یک نوع ترکیب دارد که ترکیب مزجی بآن اطلاق کرده اند .

وخلق باین اعتبار است و این حکایت وجود مطلق منبسط غیر متعین نزد تو باشد تا ما انشاء الله تعالی، متعین کنیم .

و هیاکل توحید، مظاهر صفات حق و ذات اویند سبحانه و تعالی، و آن مظاهر اعیان موجوداتند، پس هیاکل توحید صور اسماء الله اند، و این همان وجود مطلق منبسط است از حیثیت ظهور آثار ذات احدیت در هر یک از مراتب تعیش و وجود مطلق علی قدر استعداداته و تعیناته و تنزلاته، نزول و ظهور وجود از احدیت عبارت از امکان و ماهیت است که عقل اعتبار و اتزاع میکند از وجود نازل، و در خارج وجود چیزی نیست. و بعد از مقدمات مذکور، آمدم بشرح کلام آنجناب - صلوات الله علیه - : «نوریشرق من صبح الأزل» بدانکه این نور آن وجود مطلق منبسط است که از صبح ازل که ذات احدیت است باشد درخشنده و طالع شد، و صبح ازل فرمود باعتبار آنکه آن ذات بذاته قطع نظر از نسبت و اضافات نموده در ظلمت حجاب است و محال است که مدرک شود، و لهذا حین سئل عن النبی - ص - : «هل رأیت ربک؟ قال : نور، انی آراه؟» یعنی نور است کجا^۱ می بینم او را؟ و ممکن الرؤیة نیست^۲ مگر از قبل لوازم و آثارش، چنانچه فرمودند نیز «رأیت ربی بنور ربی» :

خورشید چو برفلك زند رایت نور در پرتو او خیره شود دیده زدور
واندم که کند ز پرده ابر ظهور فإنا الناظر یجتنبه من غیر قصور
بلی آن ذات در مظاهر اسماء و صفات تجلی نمود و در هر مرآتیی جلوه گر شد «فاینما تولثوا فثم وجه الله - الله نور السموات والارض» .

قال النبی صلی الله علیه وآله وسلم : «ولو انکم ادلیتم بحبل الی الارض السفلی

۱ - نور باصطلاح ارباب عرفان لا یدرک ولكن یدرک به والضیاء یدرک و یدرک به و سراد قول او علیه السلام : رایت ربی بنور ربی. مراد از نور از باب مقام ظهور اوست و ظهور او از تجلی اوست و تجلی او همان تنزل از غیب ذات و قبول تعین است .

۲ - و ممکن نیست رؤیت مگر از قبل لوازم ... - م - .

لهبط على الله» .

و صبح ازل فرمودند، نظر بحال اکثر سالکین، باعتبار آنکه ظهور نور حق بر قلب پاک آنجماعت برنگ صبح ظاهر میشود ، و بر قلب کمثل از آن جماعت بتدریج است ، اول بنور است پس ضیاء ، پس شعاع ، پس نجوم ، پس قمر ، پس شمس است . الحاصل باقسام مختلفه نظر باستعداد عرفا نور حق بر قلوب ایشان وارد میشود و مشاهده جمال مطلق مینمایند ، نظر بظرفیت قلوب و ارواح ایشان . خلاصه معنی حدیث اینست که: نوریست درخشنده و طالع شد از صبح ازل پس لایح و ظاهر شد بر هیاکل توحید آثار او جل شأنه ، که هیاکل مظاهر اسماء و صفات حق اند که این همان مراتب تعیشتات وجود مطلق است که آن نور مشرق باشد، و چون حال بر کمال غالب شد طلب زیادتى بیان نمود .

پس حضرت فرمودند : «اطف السراج فقد طلع الصبح» یعنی چراغ که عقل است خاموش کن که از این بیان صبح ازل طالع شد «وعند الایلاج لا یحتاج الی السراج» و مادام که عقل باقیست حق دیده نمیشود «اذ تغیبت بدا ، وان بدا غیبی» و چون نور عقل نسبت بنور حق مثل سراج است نسبت بشمس ، عقل را سراج فرمودند .

ورای عقل طوری دارد انسان که بشناسد بدان اسرار پنهان

و از حدیث بیان وحدت شد بیان اینکه رسیدن باین طور موقوف بجذبۀ الهیه است، و عزل نمودن عقل است که اینها اختیاری و کسبى نیست . بلی آنچه کسبى است اخلاق است، مثل : صبر و رضا و شکر و غیر اینها که منازل نفس باشد با عانت قلب طى میشود، و بعد از طى این منازل ، مقام قلب است و انوار و حالاتى که بر قلب وارد میشود ، اینها و آنچه فوق اینهاست کسبى نیست، و غرض از ریاضت نفس این است که قلب وقتى سائر و سالک الی الله بشود، نفس مشایعت قلب نماید، و دامن دل را نگیرد و بعالم تفرقه و دنیا نیاورد «ذلك فضل الله يؤتیه من یشاء» .

وعرفا «رضوان الله علیهم» فرموده اند که، دعا و تضرع نمودن برای مقام عالی فایده دارد و سبب زیادتى استعداد میشود .

و از جمله جذبات الهیه که باین احقر عباد الله وارد شده است و مناسب این مقام بود نقل مینمائیم و فقیر بعد از انی که از دست مبارک خلیفه الرحمن صاحب الزمان ، صلوات الله علیه ، شراب محبت نوشیدم و احوال شراب با حدیثش بعد از این مذکور خواهد شد ان شاء الله . و شبی برای نماز از خواب بیدار شدم و در خواب در اثنای بیدار شدن فقره دعائی میخواندم که در لیالی ماه رمضان آن دعا را میخواندم و بس ، و این دعا از جمله دعاهاى نبود که ورد کرده باشم ، و عجیب تر آنکه قریب به هفت ماه از ماه رمضان گذشته بود، و بهیچ وجه آن دعا بخواطم نمانده بود و بخاظم آوردم که آن دعا را ورد نمایم، روزی یکمرتبه آن دعا را پیش مرشدم^۱ و مرشد الکونین ابی عبدالله الحسین، علیه الصلاة والسلام، بخوانم و از توجه آنجناب توفیق یافتم تا روزی با خشوع و حضور قلب برابر آن مرشد الصدیقین ایستاده ام و همان دعا را میخوانم و چون باین فقره رسیدم که «ومن کل سوء یا اله الا انت فنجنا» ناگاه جناب حق جل و علا تجلی نمود در قلب این فقیر ، و مائی من را از من گرفت ، محو و بیخود شدم .

خود از درون و برون جلوه کرد و من میان

چو سایه محو شدم کز دوسو چراغ برآمد
 و حق را در قلب خود می بینم و ملاحظه مینمایم خود را که من نیستم، و جناب حق بقوتی تجلی نموده که امکان رفع ندارد، الحمد لله کما هو اهله و مستحقه .

و چون عرفا «قدس الله اسرارهم» فرموده اند : که مشاهدات و مکاشفات سالک عارف وقتی که موافق اشارات قرآن و حدیث شود، نور علی نور است. بعد از مشاهده بفکر افتادم که از اشارات قرآن و حدیث موافق شهودم جناب حق افاضه فرماید ، و

در این فکر بودم تا چند روز بعد از آن حال در نماز صبح با حضور و شوق تمام در سجده آخر آن نماز جناب حق در دلم افاضه فرمود اشاره موافقه را و اشاره اینست ، قال الله تعالى : «اعرف نفسك ايها الانسان تعرف ربك ظاهرك للنفاء و باطنك» آن فقره آخر حدیث قدسی^۱ موافق شهود این فقیر است .

اتصالی بی تکشف ، بی قیاس هست رب الناس را با جان ناس
وايضاً: فی الحدیث القدسی «لا یسعی ارضی ولا سمائی ولكن یسعی قلب عبدی المؤمن» و ممکن است که اهل ظاهر این^۲ حالت را انکار نمایند، لیکن انکار ایشان غلط است باعتبار آنکه تجلی حق تعالی بر شجره طور نص^۳ قاطع و صریح قرآن است، چه مانع است که آن تجلی بر شجره انسانیت بشود «ذلك فضل الله يؤتیه من یشاء» .
روا باشد انا الحق از درختی چرا نبود روا از نیک بختی

مفتاح هشتم:

در بیان تنزیه و تقدیس و تشبیه^۴ است .
بدان ای سالك طالب که بعد از فرق^۴ در مراتب وجود که مرتبه احدیت باشد که «لا اسم ولا سم ولا نعت ولا وصف» است بنحوی که بیان کردیم و گاهی وجود مطلق هم میگویند این مرتبه را، یعنی : «حقیقت لا بشرط شیء حتی مطلق از قید اطلاق هم» و مرتبه دیگر از وجود که عام مطلق منبسط و تجلی ساری در حقیقت ممکنات است بنحوی که بیان کردیم، و بعد از فرق و ملاحظه مراتب وجود مفاصد شنیعه بر عرفا لازم

۱ - اما فقره اخیر حدیث .

۲ - این حالت انکار نمایند - م - .

۳ - مفتاح هشتم در بیان : «تقدیس و تشبیه» .

۴ - بعد از فقره فرق ... ؟

نمی آید ، و از جهت اشتباه و عدم تفرقه میان دو مرتبه مذکوره ، جمعی بضاللت و عقاید فاسده افتاده اند ، مثل حلول و اباحه و اتصاف حق بصفات ممکنات - تعالی الله عن ذلك علواً کبیراً - .

پس تنزیه صرف و تقدیس محض نظر بمرتبه اول و تشبیه نظر بمرتبه ثانی و نظرباین دو مرتبه است که شیخ عطار - قدس سره - فرموده است :

جمله عالم بتو بینم عیان وز تو در عالم نمی یابم نشان
مولوی - قدس سره - فرموده است :

گاه خورشید و گهی عنقا شوی گاه کوه قاف و گه دریا شوی
تو نه این باشی نه آن در ذات خویش ای برون از وهما و از پیش پیش
از تو ای بی نقش با چندین صور هم موحد هم مصور خیره سر
و نظر باین دو مرتبه وجود است که در تفسیر «الله اکبر» وارد شده است که :
«اکبر من ان یوصف، واکبر من کل شیء» و تنزیه نمودن حق را از ماسوای ، تحدید و تخصیص است اورا به ماسوای ، و این عین تحدید است و رتبه اورا فوق رتبه مقیدات قرار داده است باعتبار تقید نمودن اورا باطلاق و متنبه نشد سالک باینکه این تقید است و منافی اطلاق حقیقی است ، زیرا که اطلاق حقیقی مشروط است در او اینکه متعقل شود بمعنی وصف سلبی نه بمعنی اطلاق ضدّ تقیید ، بل اطلاق از اطلاق ، و اطلاق از حدت و کثرت معلومین . قال - علیه السلام - : «کلّما میّز تموه باوهاکم فی ادقّ معانیه، فهو مخلوق مثلکم ، و مرود الیکم» و فرمودند ، که مورچه کوچک دو شاخ دارد ، و آنرا برای خدای تعالی خیال میکند و این را کمال میداند و هر کس ندارد ناقص میداند . اینچنین است^۱ حال عقلا در صفات واجب ، و عقلا اشرف طرفی نقیض را برای ذات اوسبحانه ثابت میدانند و این تحدید و توصیف است چنانچه از این حدیث

ظاهر میشود، و عرفاً نیز قائلند به تنزیه بالانشیبه، و از آنجهت که سالک مقید حق مطلق است ناقص المعرفة است، زیرا که محدّد مرحیست که آن حق غیر محدود است. پس بمقدار آن امور که حق را از آن تنزیه کرده است از معرفت تعیّنات نور و تنوعات ظهور او سبحانه مهجور و محروم است، و همچنین مشبّه من غیر تنزیه، ناقص است، همچون مجسمه. و آن سالکی که میان تنزیه و تشبیه جمع کرده است، و هر يك را در مقام خود ثابت داشته، و حق را سبحانه و تعالی، بوصفی تنزیه و تشبیه، نعت کرده فهو العارف المحقق.

قال رئیس المکاشفین الشیخ محیی الدین - قدس سره - :

فان قلت بالتزیه ، كنت مقیداً وان قلت بالتشبیہ ، كنت محدداً

وان قلت بالأمرین ، كنت مسدداً و كنت اماماً فی المعارف سیّداً

و عارف محقق ، ایمان به تنزیل و تأویل قرآن دارد ، و ظاهر و باطن کتاب و سنت را قبول مینماید بدون تأویل . و در حدیث است که ایمان بظاهر و باطن و تنزیل و تأویل قرآن باید داشت پس وقتی که ظاهر و تنزیل را تأویل نمودی ایمان بیاطن و تأویل آوردی و از حکیم تعالی کلامی صادر شود که بهیچوجه ظاهرش مراد نباشد جایز نیست ، اگر چشم و دل بنده را خدا گشود، ظاهر را درست می بیند بنحوی که تجسّم و نقص نباشد مثل «الرحمن علی العرش استوی» و مثل وجه و عین و ید و یمین و اصبع و قبضه و جنب و ضحك و تعجب و تردد و امثال اینها. و اگر چشم دل گشوده نشد تأویل بعقل و فهم خود نماید چنانچه متکلم و اهل ظاهر مینمایند و میگویند که اگر نقل با عقل معارض باشد، نقل را تأویل باید نمود این کلام صحیح است در مقامش، و مقامش اینست که اگر چنین نکند به تشبیه می افتد و هلاک میشود، و لهذا ائمه دین «علیه السلام» در بعضی موارد تأویل ظاهر نموده اند بجهت آنکه بسیاری از خلق چشم دل ایشان گشاده نیست، پس طالب حق را چشم دل اگر گشاده شد بنحوی که بیان کردیم خواهد دید آیات و اخبار تشبیه را، و اگر چشم دل گشاده نشد، تأویل ننماید و بگوید ایمان

آوردن تشبیه را بمعنی‌ئی که او داند و او خواهد ولایق حضرت او باشد، و معلوم است که عقول بحسب فطرت حق را منزّه مینمایند از جسم و لوازم جسم و متصف مینمایند حق را بصفات کمالیه مثل علم و قدرت، و اکثر عقول کامله در این امر مستقلند و احتیاج به ارسال رسل و انزال کتب در این امر ندارند، و مع ذلك رسل و کتب خدایتعالی را بوصفی تشبیه و تنزیه نعت نموده‌اند، پس ظاهر است که تشبیه مراد است بنحوی که مذکور شد.

وقائل باشتراك لفظی در صفات و اسماء، ناقص المعرفه است باعتبار آنکه قائل باشتراك لفظی فی الحقیقه قائل بتنزیه بلا تشبیه است. بلی اشتراك لفظی در احدیت و اشتراك معنوی در واحدیت است، و معلوم بوده باشد که اشتراك چند چیز در لفظی از الفاظ یا اشتراك در آن لفظ تنهاست مثل اشتراك لفظ عین میان آفتاب و چشم، آن اشراك را اشتراك لفظی میخوانند، و یا اشتراك آن چند چیز در لفظ تنها نیست بلکه معنی آن لفظ هم در میان آن چند چیز مشترك است، این اشتراك را، اشتراك معنوی مینامند، مثل لفظ حیوان که مشترك است میان انسان و فرس، و معنی آن هم که جسم نامی حساس متحرك است میان انسان و فرس، و معنی آن هم که جسم نامی حساس متحرك بالاراده است مشترك است میان انسان و فرس و یکمعنی است در هر دو.

و مخفی نماند که بعضی از متأخرین^۱ حکما قایل باشتراك لفظی شده‌اند در وجود و در صفات واجب تعالی، و باعث بر این قول احادیث ائمه و قول حکما و عرفا شده‌است. اما حدیث مثل اینکه در معنی عالم «لیس بجاهل» و در معنی قدرت «لیس بعاجز» فرموده‌اند. و اما قول حکما مثل معلم اول - قدس سره - فرموده: «الواحد المحض

۱ - مراد او آخوند ملا رجب‌علی تبریزی و برخی از تلامذ اوست و ملا رجب‌علی عین آنچه را که مؤلف آورده در الاصول الاصفیه و نیز در رساله مستقل در اثبات واجب در مقام اثبات اشتراك لفظی تقریر نموده‌است و قاضی سعید و نیز پیرزاده و دیگر شاگردان او همان دلیل استاد ملا رجب‌علی را تحریر فرموده‌اند - آشتیانی - .

هو علة الأشياء كلها ، وليس كشيء من الأشياء» و معلم ثانی - قدس سره - فرموده : «وجوده تعالی خارج عن وجود سایر الموجودات ، ولا يشارك شيئاً منها فى معنى» اصلاً ، بل ان كانت مشاركة فى الاسم فقط لا فى المعنى المفهوم من ذلك الاسم» و همچنین سایر حکما و ازان عالم کلام بسیار دارند .

و اما قول عرفا - رضوان الله عليهم - مثل «لا اسم ولا رسم ولا نعت ولا وصف» و شیخ صدرالدین - قدس سره - فرموده اند که : «قولنا فيه انه وجود او موجود انما هو للتفهم لا بمعنى انه اسم حقيقى له» يعنى اطلاق وجود بر ذات چون اطلاق جامد است ، مثل زید بر مسمى ، که ذات زید است ، برای مجرد تفهیم است که اطلاق کرده شده است نه بملاحظه معنی لفظ وجود که حصول و ثبوت بوده باشد . و بنابراین اخبار و اقوال مذکوره اشتراك لفظ وجود و سایر صفات وجود میان واجب و ممکن اشتراك لفظی است ، و بنابراین دست از ظاهر قرآن و اخبار و ادعیه و سایر کتب باید برداشت ، و حال آنکه ما مأموریم ایمان بظاهر و باطن قرآن را .

بلى اشتراك لفظى حق است نظر بمرتبة احديت چنانکه همه اولياء و حکماء قایلند ، و ما در این مفتاح بیان نمودیم و این مرتبه را تعبیر بهو نموده اند . و اشتراك معنوی هم حق است نظر بمرتبة واحديت و ظهور احديت در مظاهر و همه باین قائلند . و نظر باین مرتبه فرموده است «الله اعلم بما فى نفوسكم ، ونحن اقرب اليه منكم ، ونحن اقرب اليه من جبل الوريد ، و اکرم الأکرمين و ارحم الراحمين ، والله اعلم ، يا اسمع السامعين و يا ابصر الناظرين ، واللهم انى اسألك من علمك بأفذه ...» و غیر اینها اکثر من ان تحصی وارد شده است و معانی همه اسماء را بنفی برگردانیدن ، قرآن و کلام انبیاء ، مثل لغز و معما خواهد بود و حکیم تعالی اسما را خلق کرد و امر کرد بندگان را

۱ - و اجرای اوامر حق در عبادات و اتیان ذکر و اوارد و طلب عفو و آمرزش همه صرف لقلقه لسان خواهد بود .

که مرا باین اسما بخوانید و معانی که برای این اسماست قصد ننمائید تعالی عن ذلك ؟
 وقال قدوة العارفين داود القيصرى - قدس سره - فى شرح الفصوص : «فالحياة
 والعلم والقدرة وغير ذلك من الصفات تطلق على تلك الذات وعلى الحقيقة اللازمة لها
 من حيث انها مغايرة لها بالاشتراك اللفظى ، لان هذه الحقائق اعراض من وجه ، لأتتها
 اما اضافة محضة اوصفة حقيقية ذواضافة وجواهر من آخر ، كما فى المجردات ، اذ علمها
 بذواتها عين ذواتها من وجه ، وهكذا الحياة والقدرة ، وتلك الذات جلت ان تكون جوهرًا
 او عرضاً ، ويظهر حقيقة هذا المعنى عند من ظهر سريان الهوية الالهية فى الجواهر كلها
 التى هذه الصفات عينها ، ومن حيث ان هذه الحقائق كلها وجودات خاصة والذات الاحدية
 وجود مطلق والمقيد هو المطلق مع اضافة التعيين اليه وهو ايضا يحصل من تجلياته ،
 يكون اطلاقها عليها وعلى تلك الذات بالاشتراك المعنوى على سبيل التشكيك ، وعلى
 افراد نوع واحد منها كالتعيينات فى العلم مثلاً على سبيل التواطى » انتهى كلامه - قدس
 سره - .

وبنا براین کلام، وکلام سایر اکابر ، جمیع کتب منزله وکلام انبیاء و اولیاء
 - سلام الله علیهم - بر ظاهر خود خواهد بود، تنزیه در مقامی و تشبیه در مقامی . و مرشد م
 و مرشد الكل سيد الشهداء - ع - در دعای عرفه فرموده اند «الهی کیف استدللّ علیک
 بما هو فی وجوده مفقّر الیک» معلوم بوده باشد که میان دلیل و مدلول مغایرت و
 مناسبت ما میاید بوده باشد تا دلیل ، دلیل بر مدلول تواند شد و اگر میان
 دلیل و مدلول مغایرت تامه باشد دلیل ، دلیل آن مدلول نخواهد بود ، و اگر مناسبت
 تامه باشد ، دلیل عین مدلول خواهد بود ، و موجودات ممکنه را در حین وجود
 نظر بذات احدیت ملاحظه مینمائی ، اینها همه محض افتقار و عدمند ، و آن ذات محض
 غنا و وجود ، و هیچ مناسبتی میان عدم محض و وجود محض نیست تا استدلال باین
 وجودات باطله بر وجود حق توان نمود . و در همان دعا بعد از چند سطرى فرموده اند
 «ومنك اطلب الوصول اليك، وبك استدل عليك» و در این مقام امکان موجودات از

نظر شریف محو شده است مظهر حق است و ظاهر حق از حیثیت تعین مظهر است و از حیثیت مطلق ظاهر، و اینست معنی حدیث «اعرفوا الله بالله» خود از درون و بروز جلوه کرد و من زمین چو سایه محو شدم کز دوسو چراغ رسید. و وجود را مقامات متعدده می باشد کما قال: «رفیع الدرجات...» و در هر مقام حکمی دارد واقع و نفس الأمر، و عارف کامل آنست که مقامات وجود و حکم آن مقامات را مراعات نماید، و معلوم سالک بوده باشد که اسماء و صفاتی که انبیاء - علیهم السلام - نعت نموده اند حق را، و همچنین اسماء و صفاتی که ملائکه و مجردات نعت مینمایند حق را، همه اینها لایق ماست و نظر بمرتبه ممکن است، تا که بآن اسماء حق را بخوانند و قبول فیض از حق نمایند و پاک شوند، نه لایق باو سبحانه. شیخ عطار - قدس سره - فرماید:

گر بغایت نیک، و ربید گفته اند هر چه زو گفتند، از خود گفته اند

قال النبی - صلی الله علیه و آله وسلم - : «ما عرفناك حق معرفتك، سبحانك لا احصى ثناء عليك انت کما اثبت علی نفسك» .

مفتاح نهم:

دربیان اعتقاد جماعتی که بظاهر خود را از اهل سلوک میدانند و در باطن اعتقاد نصاری دارند.

معلوم سالک سبیل حق بوده باشد، که طایفه ای هستند با اعتقاد خودشان خود را سالک میدانند، و فی الحقیقه هالکند، و این طایفه قائلند که تحقیقی نیست بالفعل مرذات احدیت را که باصطلاح عرفا این مقام را احدیت و غیب الهویه و غیب الغیوب میگویند، و مجرد از مظاهر و مجالست، و میگویند آن طایفه که متحقق همان عالم صورت است، و قوای روحانیّه، و حسیّه او «والله» اوست و ظاهر مجموع نه بدون این ظاهر مجموع و او حقیقت انسان کبیر و کتاب مبین است، که این انسان صغیر انموذج و نسخه مختصر از انسان کبیر است. و این قول کفر صریح و زندقه صرفه است که کسی ادنی مرتبه ای از علم داشته باشد این کفر را نمیگوید، و منشأ این کفر پی نبردن بمقاصد عرفا و جهل

بمطالب ایشان است، بجهت آنکه عرفا گاهی وجود مطلق میگویند، و ذات احدیت را میخواهند و گاهی وجود مطلق میگویند و وجود شامل و تجلی ساری را میخواهند و گاهی وجود مطلق میگویند معنی عام عقلی را میخواهند بنحوی که در شرح حدیث بیان نمودیم مراتب ثلاثه را، و اینجماعت خدمت استاد کامل نکرده اند. شخصی وارد این فقیر شد و همین اعتقاد فاسد را داشت، و گفته بود که من خدمت استاد را نکردم، و کتاب بعضی عرفا را مطالعه نموده ام. و بعضی اکابر نقل نموده اند که شخصی حکایت کرد که در اثنای تفکر و تعمق در مسئله توحید خوابش در ربود، کتابی در نظرش نمودند بر حاشیه آن سطر چند نوشته مضمونش آنکه، دریافت سرّ توحید جز بزوال تعینات و فناء رسوم و عادات دست ندهد و تصرف کردن در آن بنظر عقل محلّ خوف سوء خاتمه است، اعاذنا الله منه.

و بسیار اطلاق وجود مطلق میکنند و آن تجلی ساری در ممکنات را میخواهند که متعدد است در عین وحدت بتعدد موجودات، پس با قدیم قدیم است و با حادث حادث، بنحوی که بیان نمودیم، و ذات احدیت را «لا اسم ولا رسم و غیب الهویت و غیب الغیوب» میگویند. و وجود مطلق هم میگویند، بمعنی اطلاق از اطلاق، و گاهی میگویند: «العالم عدم محض و ظلمة العدم» و مراد ایشان چیزی دیگر است، کما قال الشيخ علاء الدولة - قدس سره - فی رسالة الشارد والوارد: «لأن فوقها یعنی: فوق الطبيعة، عالم العدم المحض، و ظلمة العدم محیط بنور الوجود المحدث فیها، ای فی الظلمات توجد عین الحياة» و مراد ایشان از این عبارت که فوق الطبيعة عالم العدم المحض و ظلمة العدم محیط بنور الوجود، بیان طور ششم از اطوار سبعة قلب است که سالک را روی میکند و می بیند، کما قال الشيخ الكامل محمود الشبستری - قدس سره - :

چو مبصر با بصر نزدیک گردد بصر زادراك او تاريك گردد
 سیاهی گر بدانی نور ذات است بتاریکی در آن آب^۱ حیات است
 و ممکن است که ذات احدیت را بآن اعتبار که مذکور شد تعبیر نمایند باعتبار
 آنکه مراد ایشان از موجود چیزیست که معلوم و مخبر عنه باشد، و هر چیزی که عقل
 را راهی بادرک و معرفت کُنه ذات آنچیز نباشد، پس غیر موجود است باین معنی،
 پس وحدت حقیقت بشرط لا، و غیب الغیوب از این حیثیت که احدی از خلق را راه
 شهود و ادراك او نیست غیر موجود است برای غیر خود. شیخ عطار - قدس سره -
 میفرماید :

نه اشارت می پذیرد نه بیان نه کسی زو علم دارد^۲ نه نشان
 و گمراهی طایفه ضالک^۳ مذکوره باعتبار عدم اطلاع بر مقاصد بزرگان است، و مذهب
 این طایفه بالمال راجع است بمذهب نصرانی، زیرا که این طایفه میگویند که : الله
 همین موجود مجموع ظاهر است که عقل و نفس و اجسام باشد، و غیر این مقامی و مرتبه
 برای الله نیست. و بعضی نصاری نیز مثل این را قائلند که الله عیسی است و غیر این مرتبه
 و مقامی نیست برای وجود، و سایر موجودات مقام تنزلات و تفصیلات عیسوی است.
 و مشهور در رد^۴ این کلام آن است که اگر چنین باشد که ایشان قائلند، تغیر در ذات
 واجب لازم می آید، و هر چه متغیر است ممکن است، و لازم می آید که کل موجودات
 حتی اشیائی خسیسه واجب باشند «تعالی عن ذلك» .

و تحقیق حق اینست که سخن این طایفه باین سخنان رد^۵ نمیشود باعتبار آنکه
 طایفه ای هستند نزدیک این طایفه، و حکماء ذکر کرده اند که عالم من حیث المجموع
 شخص واحد است و ذات واحده، و برای او جسمیست و روحی، پس جسم عالم جسم
 کل است که فلك اقصی باشد بما فیه، و روح عالم روح کل است، و آن مجموع صورت

۱ - بتاریکی درون ... یعنی در درون تاریکی آب حیات است .

۲ - نه کسی زونام دارد نه نشان .

حق آله است، پس قسمت اسفل جسمانی اجوف است، زیرا که در او از معنی قوه امکانیه و ظلمت هیولانیّه است که شبیه است این قوه امکانیه و ظلمت هیولانیّه بخلا و عدم، و قسمت اعلی روحانی صمد است، برای آنکه روح عقلی موجود است در او بالفعل بدون جهت امکان استعدادی و قوه ظلمانیّه، پس بنابراین تغییر در عالم اسفل است که عالم جسمانی بوده باشد، نه در عالم اعلی که عالم روحانی بوده باشد کما فی الحدیث المذكور فی المفتاح الخامس.

[بیان مرام نصاری درمبدأ عالم و ابطال اوهام ایشان]

قال - علیه السلام - : «فقد دخل فی الباب الملکی الصوری و لیس نه عن هذه الغایة معبر» و علماء نصاری هم میگویند که اکل و شرب و سایر تغیرات در عیسی - علیه السلام - از جهت ناسوتیش است نه جهت لاهوتی، لاهوتی مجرد صرف است، تغیر را در او راهی نیست.

و جواب قاطع نظر بقاعده عرفان و برهان اینست که، غیر آنچه ظاهر شد از وجود مجردات و جسمانیات، مقامی و مرتبه‌ئی هست از وجود که ظاهر نیست آنمقام برای غیر او سبحانه، یا نه چنین است که آنچه بود ظاهر باشد، چنانچه ظاهر کلام طوایف ثلاثه است، لازم می آید که حقیقت واجبیه محدود شود و هرچه محدود شد ممکن است، باعتبار آنکه هر نوع از ادراک که بوده باشد خواه ادراک خیالی، خواه ادراک عقلی، یا ادراک شهودی تا بحقیقت چیزی نرسد و احاطه بآن چیز نکند، آنچیز مدرک و معلوم نمیشود، و هرچه معلوم و مدرک شد محاط و محدود شد.

قال الله تعالى: «ولا یحیطون به علماء، و عنت الوجوه للحی القیشوم». و قال مولانا امیر المؤمنین - علیه السلام - «ولأخرقت الأوهام حجب الغیوب الیک فاعتقد منك محدوداً فی عظمتك» پس قاهریت و تسلط مرعّت راست قیاس بمعلولش و معلول

شأنیست از شئون علت و معلول را حصول تام است نزد علت، و نیست علت را حصول تام نزد معلول باعتبار آنکه شدت ظهور واجب وقوة لمعان آن وضعف ذوات نوریه مجردة ممکنات ما نعد ذوات مجردة را از ادراك كنه واجب و هريك از موجودات ممكنه بقدر استعداد و ظرفیت خود مشاهده نمیکنند جمال مطلق را حتی معلول اول مشاهده نمیکنند ذات واجب را مگر بواسطه عين وجود خود و بحسب ظرفیت خود نه بحسب آنچه مشهور است . - مشهودست - خ ل - .

قال الله تعالى : «ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء» ، و آنچه بیان شد منافی فنائی که عرفا میفرمایند نیست، زیرا که فناء حاصل میشود بسبب ترك التفات از غیر حق و اقبال کلی بحق، پس عالم همیشه در حجاب تعین و انیت خود است و آن حجاب مرتفع شو نیست بحیثیتی که باقی نماند برای او حکم حجابیت .

بلی ممکن است که مرتفع شود حجاب تعین در نظر شهود عارف که ماسوی حق را فراموش کند از جمله ماسوای خودی خود و هستی خود است باید که آنها فراموش شود، كما قال الصادق - علیه السلام - فی مصباح الشریعة : «الذكر ذكران، ذكر خالص بموافقة القلب، وذكر صادق بنفی ذكر غیره» و فی الثدر و الغرر، عن امیر المؤمنین - علیه السلام - : «لن تذكر حقيقة الذكر حتى تنسى نفسك من ذكرك وتفقدتها فی امرك» و این مرتبه را نسیان نسیان میگویند، ولیکن حکم حجاب باقیست .

برگشتیم بشق اول تردید، و آن این است که اگر مقامی از وجود هست که برای غیر او سبحانه ظاهر نیست، پس قائل باین شق موحد حقیقی و عارف حقا نیست، و همین است توحید انبیاء و کمل اولیاء و ملائکه - علیهم السلام - و جمیع موجودات ازلیه و ابدیه نظر بذات احدیت که ظاهر نشد، نسبت متناهیست بغیر متناهی .

مفتاح دهم :

در بیان سر مرتفع شدن حجاب تعین در نظر شهود عارف و باقی بودن حکم حجاب

و بیان فناء فی الله .

بدان ای سالک سبیل حق، اینکه گفته شد، که مرتفع میشود حجاب تعین در نظر شهود عارف و حکم حجاب باقیست ، سَرّی^۱ درضمن آن بود، لازم که بیان آن سرّ^۲ نمایم برای سالکین، و آن سرّ^۳ اینست که درشریعت وارد شده است: «بسم الله وبالله» وفي الحقيقة برعکس اینست که بالله ، بسم الله است باعتبار تعین سالک ، و این حجاب و تعین اسم الله است بجهت آنکه اسماء و صفات حجب ذاتند، و افعال حجب اسماء ، و تعین و حجاب مرتفع شو نیستند بلی وقتی که عارف خود را فراموش نمود ، آنوقت بسم الله وبالله میشود در نظرش . و جماعتی را این معنی در خیال ایشان است، مثل علما که در خیال معنی بسم الله وبالله را تصور مینمایند ، این جماعت را نسیان از خود رو نمیکند . و جماعتی دیگر این امر در قلوب ایشان واقع میشود که ایشان سالکین سبیل حَقّند اولاً تجلیات اسمائی را در قلب مشاهده مینمایند و در این شهود شعوری دارند که مشاهده اسماء مینمایند در اینوقت بسم الله است تا وقتی که آن شعور بر طرف شود در اینوقت شعور با اسمائهم بر طرف میشود از بسم الله به بالله فائض شده اند ، و اینمقام عرفان است «بلغنا الله الیه بمنّه و کرمه» و اینمقام را مقام فنای سالک مینامند، و دلیل اینمقام دو حدیث کیفیت ذکر است و حدیث حقیقت که شرح نمودیم . و بدانکه ناچار است سالک را در فناء فی الله از اثبات عین عبد فانی فی الله زیرا که نیست مراد بفناء منعدم شدن عین و ذات عبد مطلقاً، بلکه مراد از فنا ، فنای جهت بشریّت است در جهت ربانیت ، زیرا که هر عبد را جهتی و نسبتی است بحضرت الهیّه، و الیها الاشارة بقوله تعالی: «والکلّ وجهه هو مولّیها» .

چنان ربط خاصیش با هرتن است که هر بنده گوید خدای من است و آن فنا حاصل نمیشود مگر بتوجه تام بجناب حق مطلق سبحانه ، زیرا که بسبب آن، توجه تام قوی میشود، جهت حَقّیت، پس مغلوب میشود جهت خَلْقیت و بشریّت،

۱ - سرّی درضمن او بود . قوله (س ۹) : این جماعت ... دور نمیکند

تا حدی که فانی میشود این جهت از خود و آثار خود، مثل قطعه آهن یا زغال که بمجاورت نار، نار میشود، و فعل نار از او بیاید، مثل اضأت و احراق، و پیش از اشتعال^۱ بنار، او قطعه‌ئی ظلمانی و کدر و بارد بوده است، و آن توجه تام ممکن نیست مگر بمحبت ذاتیه کامنه در عبد و ظهور آن محبت نمیشود مگر باجتناب از ضد آن محبت، و اینست معنی تقوی. پس محبت مرکب است، و زاد تقوی و عبادات در شریعت و ریاضت در طریقت بمنزله مروحیه است برای زغال قلب، تا مشتعل شود این دل سیاه از نار الهی که در باطن قلب کامن است. قدسی - قدس سره - فرماید:

آخر از پهلوی دل گشت چراغ روشن اخگری بود مرا، در ته خاکستر خویش
و آن نار^۱ غیر را بسوزد.

قال مولانا امیر المؤمنین - علیه السلام - : «محبة الله نار لا تمر على شيء الا احرق» و در اینوقت صحیح است که آن عبد فانی فی الله و باقی^۲ بالله را وبگویند، که: «الحق سمعه الذی به یسمع، و بصره الذی به یبصر، و لسانه الذی به ینطق، و یده الذی بها یبطش، و رجله الذی بها یمشی. فعم الحق سبحانه جمیع قوی العبد الظاهرة و الباطنة و جوارحه و اعضاءه البدنیة بهویته الساریة فی الموجودات كلها علی المعنی الذی یلیق ذلك المعنی به سبحانه و علی قدر استعداد المحل، اعنی: عین العبد، فان تجلیه سبحانه بأی صفة کان، لیس الا بمقدار استعداد المتجلی له، لا علی ماهو علیه فی حد ذاته، فان ذلك لا یسعه مجلی، و لا بضبطه مظهر. ولو لم یکن الأمر كذلك، لزم ان یری العبد حیثئذ کل مبصر و یسمع کل مسموع سمعه الحق و ابصره. و لزم ایضاً: ان یعقل العبد کل ما عقله الحق و علی نحو ماعقله، و من جملة ذلك عقله سبحانه ذاته علی ماهی علیه و رؤیته لها كذلك و سماعه کلامها و کلام مولیها ایضاً كذلك، و هذا غیر واقع لمن صح له ما ذکرنا و لمن تحقق بأعلى المراتب و اشرف الدرجات، فما الظن بمن دونه...» هذه خلاصة کلام العارف الصمدانی رئیس المکاشفین الشیخ محیی الدین «قدس سره العزیز».

وبعضی اکابر فرموده‌اند که : فناء ممکن در واجب باضمحلال آثار امکان است نه اعدام حقیقت او، چون اضمحلال انوار محسوسه در نور آفتاب . و اضمحلال آثار امکان در لطیفه انانیت عارف باشد^۱ در هوش و ادراک او نه در جسم و روح و بشریت او اگرچه بحکم «وللارض من کأس الکرام نصیب» اینها را نیز حظی باشد .

مفتاح یازدهم :

در بیان معنی فرق و جمع و فرق میان فصل و وصل و حرکت و سکون . اینجاست که سبب لغزش اقدام است .

بدانکه فرق در اصطلاح عرفا احتجاب است از حق بخلق، یعنی همه خلق بیند و حق را من کل الوجوه غیر داند . و جمع مشاهده حق است بی خلق، و این مرتبه فناء سالک است، چه تا زمانی که هستی سالک بر جای باشد شهود حق بی خلق نیست و جمع به معنی دیگر هست که زنده است بیان خواهیم نمود انشاء الله تعالی .

فرق چه بود ؟ عین غیر انکاشتن	جمع غیرش را عدم پنداشتن
صاحب تعطیل اهل فرق دان	کو ندید از حق در این عالم نشان
هر که گوید نیست کلی هیچ غیر	در یقین اوست ^۲ مسجد غیر دیر
صاحب جمعست پیشش نیست فرق	جان او در بحر و خدت گشت غرق

بجهان خرم از آنم که، جهان خرم از اوست

عاشقم بر همه عالم ، که همه عالم از اوست

واهل فرق طایفه محجوب‌باند مثل بسیاری از متکلمین و بعضی از حکما مشائیین و من یحذو حدوهم ، و این جماعت قائلند باینکه مجموع عالم فایض است از حق و مباین است مرذات حق را، و اگر چنین باشد لازم می‌آید تعطیل فاعل مطلق^۳ و استقلال

۲ - در تعین اوست ...

۱ - در لطیفه انانیت - م.

۳ - و استقلال اشیائی موجوده .

اشياء موجوده ، باعتبار آنکه هر گاه وجود عالم مباین مرذات واجب باشد و واجب را من کل الوجوه غیر دانند تصرف^۱ فاعل مطلق در عالم بی معنی خواهد بود ، زیرا که تا نسبت خاصی میان علت و معلول نباشد ، ایجاد و تصرف فاعل متحقق نمیشود « فالأشياء بمنزلة الأشعة والأضواء للذات الإلهية ، كأشعة الشمس بالنسبة إليها » .

وفی کتاب ریاض الجنان لفضل الله بن الفارسی عن الباقر - علیه السلام - « يفصل نورنا من نور ربنا ، كشعاع الشمس من الشمس ... » اما حقیقت کیفیت اتساب اشياء بواجب مجهول الکنه است برای غیر واجب . و بر ردّ این طایفه آیات و اخبار بسیار است ، اما ما بیک^۲ آیه و یک حدیث اکتفا مینمائیم . قال الله تعالى : ونحن اقرب اليه من حبل الوريد » .

یار نزدیک تراز من بمن است آنقدرها که من از وی^۳ دورم
وفی کتاب الاحتجاج عن مولانا امیر المؤمنین - علیه السلام - « ... توحیده تمیزه من الخلق ، وحکم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة » .

از آنجانب همه ایجاد و تکمیل و زین جانب همه تغییر و تبدیل
وقال العارف : « لا وصل ولا بون » اینجانب عجز و نقص است آنجانب قدرت و کمال ، و هکذا سائر الصفات ، نه آنکه وجود خلق جدا باشد از وجود حق ...
قال الله سبحانه : « وهو معكم اينما كنتم » وفی الحديث القدسی قال الله : « ياموسی انا بشدك اللازم » و در نظر این طایفه ، خلق در سَمْتی و حق در سَمْتی خواهد بود ، و این عین تشبیه است ، تعالی عن ذلك ، و حال اینکه ایشان میخواهند اهل تنزیه باشند . و یک جمع است در مقابل فرق مذکور و اهل این جمع قائلند باینکه غیر آنچه ظاهر شده است مقامی نیست برای وجود ، یعنی الله همین مجموع ظاهر است که عالم عقول و نفوس و اجسام باشد و غیر این نیست چنانچه پیش ذکر کردیم ، و این قول زندقه و

۱ - غیر داند ، تصرف واجب مطلق . ۲ - ما بیک آیه و حدیث .

۳ - وین عجیتر ، که من از وی دورم .

انجاد است، و لهذا عرفا انکار و تکفیر نموده اند هر يك از فَرَق و جمع را به تنهایی و جدا ملاحظه نمودن، و وصیّت نموده اند تمسك بهردو، كما قال العارف الصمدانی، رئیس المكاشفین شیخ محیی الدین - قدس سره - «ایّاكم والجمع والتفرقة؛ فان الاول بورث الزندقه والإلحاد، والثاني يقتضى تعطيل الفاعل المطلق، وعليكم بهما فان جامعهما موحد حقیقی، وهو المسمى بجمع الجمع هو التوحيد الحقیقی» و تفرقه نظر باحدیت است که در حجابِ عزّتست که مفهوم و مدرك نشد، و جمع نظر بواحدیت و وجود منبسط^۱ و تجلی ساریست بنحوی که پیش هردو را بیان کردیم، و بر مضمون کلام عرفا حدیثی از حضرت صادق - علیه السلام - مرویست و این حدیث را عالم ربانی و عارف حقانی مولانا محسن کاشانی - قدس سره - در رساله کلمات مکنونه نقل نموده است؛ روى عن الصادق، علیه السلام،: «الجمع بلا تفرقة زندقه، والتفرقة بدون الجمع تعطيل، والجمع بينهما توحيد» و باین مضمون حدیث دیگر است که اکثر اکابر اولیاء نقل نموده اند، مثل عارف حقیقی عبدالرزاق کاشانی و شیخ بهاء الدین عاملی، قدس اسرارهما، و آن حدیث اینست: قال الامام جعفر بن محمد صادق علیه السلام: «من عرف الفصل من الوصل والحركة من الشكون فقد بلغ القرار من التوحيد وارتوى في المعرفة».

با من آمیزش او، الفِت موج است و کنار روز و شب با من و، پیوسته گریزان از من فصل در این حدیث مقام احدیت است که در حجابِ عزّتست مدرك و مفهوم نشد که آن را فرقی هم میگویند^۲، و وصل وجود ظاهر و تجلی ساری در ممکنات است که وجود مطلقش گویند، و جمع هم میگویند، و حرکت وجود ساری. مثلاً: خاك كوزه شد، تعین کوزیت بهمرسید و کوزه شکسته شد آن تعین زایل شد سفالش میگویند و صفال سَحَق و نرم شد ظرف دیگر ساخته شد آن تعین زایل شد متعین بتعین دیگر

۱ - و وجود منبسطست و تجلی ساری، و فی نسخه: وجود منبسطست و تجلی

۲ - که آنرا فرق هم میگویند.

ساریست.

شد، وعلى هذا القياس ساير الموجودات الكونية .

پس در جميع مراتب ، زوال تعيّنات است نه انعدام وجود، كما قال الله تعالى : «ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين، ثمّ جعلناه نطفه في قرار مكين، ثم خلقنا النطفة علقه، فخلقنا العقلة مضغة فخلقنا المضغة عظماً ، فكسونا العظام لحماً» . وقال مولانا امير المؤمنين، عليه السلام، في الخطبة التطنجية حيث قال: «لو شئت اخبرتكم بأبائكم واسلافكم اين كانوا ومن كانوا، واين هم الآن، وما صاروا اليه، فكم من آكلٍ منكم لحم اخيه وشارب برأس ابيه...» الحديث. وكما قال الله تعالى : في قصّة ابراهيم علي نبينا وعليه السلام، : «فخذ اربعةً من الطير فصرهن اليك، ثمّ اجعل على كل جبل منهنّ جزءاً، ثم ادعهن ياتينك سعيّاً» وچون در جميع مراتب زوال تعيّنات است نه انعدام اصل وجود، واصل وجود منعدم شو نيست باعتبار آنكه اين وجود مطلق ساری، شعاع شمس ذات احديت است و فنائی برای آن ذات نيست، پس برای اين هم فنائیست. اليه الاشارة في^۱ بعض الاسماء الادريسية : «يا دائم بغير فناء مولا زوال ...» بلى فرق اينست كه بقا وعدم فناء در اصل وجود مطلق نظر بذات خودش نيست، بلكه نظر بذات خودش عدم وهالك است .

قال الله تعالى : «كل شيء هالك الا وجهه» يعنى : شيء در حين وجود قطع نظر از ارتباطش بذات واجب کرده، هالك وعدم است لامكانه، نه آنكه بعد از اين هالك ميشود، بخلاف واجب تعالى كه قيثوم بذاته است . ومعلوم شد كه در جميع مراتب زوال تعيّنات است نه انعدام اصل وجود ، پس حركت در مراتب زوال تعيّنات است وسكون در اصل وجود است . نظر بآنچه بيان نموديم عارف قدوسي شيخ شبستري «قدمه» فرموده اند :

بقا اسم وجود آمد وليكن بجائى كان بود ساير چوساكن
و فرق ميان فصل و وصل حركت وسكون اينست كه فصل و وصل نظر بوجودات

مجرده است یا اعم از وجودات مجرده و مادیه، و حرکت و سکون نظر بوجودات کونیة جسمیه است «وفی التحقيق، الممكن لا یعدم، و انما یختفی فیدخل فی الباطن الذی ظهر منه، والمحجوب یتوهم انه ینعدم، وهذا الوهم انما نشأ من فرض الأفراد الخارجیة للوجود، و لیس كذلك، فان حقیقته واحدة لا تکثر فیها، و افرادها موجودة باعتبار اضافتها الی الماهیات، و الاضافة امر اعتباری، فلا افراد لها موجودة لتعدم و تزول، بل الزائل اضافتها الیها، و لا یلزم من زوالها انعدام الوجود و زواله، و الا لزم انقلاب حقیقة الوجود بحقیقة العدم - هـ - و اذا لم یکن للوجود افراد حقیقة لا یكون عرضاً عاماً. و ما یقال: انه یقع علی افرادہ لا علی التساوی فیکون مشککاً باطل، لأن ذلك انما هو باعتبار الكلية و العموم، و هو من حیث هو لا عام و لا خاص و لا کلی و لا جزئی، بل التحقيق فی اختلافه، انه باعتبار تنزله فی مراتب الأكوان و حضوره فی حظائر الامکان و كثرة الوسائط، یشتد و یضعف ظهوره و کمالاته، و باعتبار قلتها تشتد نوریتہ، و یقوی ظهوره، فیظهر کمالاته و صفاته، فیصیر اطلاقه علی القوی اولی من اطلاقه علی الضعیف، لان له مظاهر فی العقل، كما ان له مظاهر فی الخارج کالامور العامة و الکلیات التی لا وجود لها الا فی الذهن فتفاوتہ انما هو باعتبار ذلك الظهور العقلی فالتفاوت لا فی - اصل - خ - نفس الوجود، بل هو فی ظهور خواصّه من العلیّة و المعلولة و کونه قائماً بنفسه و بغيره و شدة الظهور و عدمه». هذا کلام اهل الله.

و اینکه افراد خارجیه برای وجود نیست تحقیقش درمفتاح ثانی مذکور شده است. و جمع که قره عین سالک مذکور شد، و فرقی هم هست که تاج کامل است، و آن رجوع است از جمع بتفصیل، و از وحدت بکثرت و از سکر به صحو و از جمع بفرق، و این مقام را فرق بعد الجمع و جمع الجمع هم میگویند، و قتی که بآن مقام رسید انسان تاج ارشاد بسرش میگذارند و خلعت هدایت باو میپوشانند و آن شخص موحد حقیقی

۱ - هذه الكلمات انثورية لیست من الشیخ الأكبر كما ذكره بعض فی الحاشیة، بل کنها مذکورة فی مقدمة الفصوص للشیخ البارع المحقق الشارح القیصری.

است، وحدت در کثرت و کثرت در وحدت مشاهده میکند، و محتجب نمیشود بکثرت از وحدت و بوحدت از کثرت، و مثالش مشاهده مطلق است در مقید و مشاهده مقید است در مطلق، برای اینکه مطلق عین مقید است از وجهی، و غیر اوست بوجهی، این مقام را بیان نمی‌توان نمود، والله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم.

مفتاح دوازدهم:

در مراعات مقام

بدانکه سالک مادامی که در جمع و فناست با ردّ و قبول کاری ندارد، و مظاهر قهریه مثل مظاهر لطیفه محبوب اوست و همه را ظهور حق می‌بیند.

جمع جمعت آنکه بیند حق عیان در مرایای همه فاش و نهان صاحب این مرتبه بود زانکه این هردو را شامل بود، والی هذا المقام اشاره مولانا سید الشهداء - علیه السلام - فی دعائه لیوم عرفه «ایکون لغيرك من الظهور ما لیس لك حتی یکون هو المظهر لك».

بجهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست و این وحدت شخصی اجمالیست که سالک همه چیز را دوست میدارد و از آنجهت که همه یکیست و از یکیست.

و مقام دیگر مقام فرق و تفصیل است که در این مقام سالک مراعات میکند هر يك از مراتب وجود را و مظاهر لطیفه مثل مقربان الهی حقی دارند و آن تعظیم است بعمل می‌آورد، و مظاهر قهریه مثل شیاطین جن و انس حقی دارند، و آن انکار و تنفیر است بعمل می‌آورد کما قیل:

هر مرتبه وجود حکمی دارد گر حفظ مراتب نکنی زندیقی

و عرفاء «رضوان الله علیهم» برای نسبت احاطه وجود تمثیلات فرموده‌اند، و آنچه

از همه تامتر و روشن‌تر و فائده‌مندتر و مناسب این مقامست نقل مینمائیم:

مخفی نماناد در نظر شهود سالک موحد، مجموع عالم مثل يك شخصی نماید که

افلاك وعناصر ومواليد اعضاى آن شخص باشد وملائكه ونفوس انسانى حواس و قوتهاى آن شخص باشد، واز ازل الازال تا ابد الابد مدت زندگى آنشخص باشد، و فيض وجود حق تعالى روح آنشخص باشد، وچنانچه بدن بروح زنده وباقيست و تربيت از او مى يابد ونسبت اين شخص عالم نيز با فيض وجود حق تعالى همين است كه بدو زنده وباقيست و تربيت مى يابد كما قيل :

حق جان جهان است و جهان جمله^۱ بدن توحيد همين است دگر شيوه و فن وبهيجوجه ميان روح و بدن اين نسبتها كه ميان باقى اجزاي بدن و حواس وقوى ميباشد نيست، و اگر طالب خير بفطرت سليمه خود تأمل شافى خالى از شائبه ميل بنمايد، بسى اسرار دريابد، و اگر مراقب اينمعى شود و هميشه نگاهبانى آن نمايد بسيار بمقصود نزديك شود. وبفقير مناجاتى از جناب امير المؤمنين «عليه السلام» رسيده است كه مشتمل بر اين مطلب عاليست^۲ و فوايد بيشمار ببركت آنجناب باين عاجز رسيده و ميرسد انشاء الله، و آن مناجات را بعضى عرفا مثل حافظ رجب برسى - قدمه - متفرق در كتاب خودش نقل نموده وبابن فقير سند آن مناجات بچند واسطه از عارف^۳ محقق ميرزا حسن قمى «قدس سره» رسيده، كه ميرزا بترتيبى كه مذكور ميشود مسند ساخته است آنرا آنجناب امير المؤمنين، عليه السلام، كه در نزد قبر خاتم الأنبياء «صلى الله عليه وآله وسلم» ميخوانده اند^۴ و در او ايل عمل بآن مناجات واقعه ئى ديدم كه در آن واقعه كشف شد بر اين فقير صحت آن مناجات^۵ و فوايدش و آن اينست، ذاء اول العدد. و بعضى از نسخ بدل، ذاء، هذاست، و بعضى از نسخ «هو» و صاحب الأبد، و نورك

۱ - حق جان جهانست و جهان جمله بدن اصناف ملائكه - قواى - حواس اين تن
 افلاك وعناصر و مواليد اعضا توحيد همين است، دگرها، همه، فن
 ۲ - عاليه است - م .

۳ - مراد او شايد صاحب شمع اليقين فرزند صاحب شوارق باشد .

۴ - ميخواندند .
 ۵ - با فوايدش ...

الذی قهرت به غواسق العدم وبواسق الظلم ، وجعلته منك وبك واليك دالاً دليلاً ،
 روحه نسخة الأحدية فی اللاهوت ، وجسده صورة معانی الملك والملكوت ، وقلبه خزانة
 الحیّ الذی لا یموت ، طاوس الکبرياء وحمّام الجبروت . ومؤید اینست^۱ حدیثی که
 از پیغمبر^۲ ، صلی الله علیه وآله وسلم ، مرویست که قال - ص - : «انا من الله والكل
 منی» و مضمون حدیث و مناجات است شهود عرفا «رضوان الله علیهم» از آنجمله شیخ
 شبستری - قده - فرموده اند :

احد در میم احمد گشته ظاهر در این دور آمد اول عین آخر
 ز احمد تا احد يك میم فرق است جهانی اندرین يك میم غرق است
 و کلیات عوالم از يك حساب چهل است بعد از این بیان خواهد شد انشاء الله. و عدد
 میم هم چهل است و مجموع اربعین عالم ظهور حقیقت محمدیه است - ص - و مضمون
 کلام شیخ محیی الدین - قده - که در تقد فصوص است، شیخ عطار هم «قده» بنظم
 بیان^۳ نموده است :

آنچه اول شد پدید از جیبِ غیب بود نور جان او پی هیچ رب
 بعد از آن آن نور مطلق زد علم گشت عرش و کرسی و لوح و قلم
 يك علم از نور پاکش عالم است يك علم ذریّت است و آدم است
 نور او چون اصل موجودات بود ذات او چون معطی هر ذات بود
 واجب آمد دعوت هر دو جهانش دعوت ذرات پیدا و نهانش
 و معلوم شد از حدیث و شهود عرفا که حقیقت محمدیه است^۴ که وجود مطلق و
 وجود ساری در مظاهر و بعد از این هم بیان مطلب خواهد شد انشاء الله تعالی، و جهت
 اتمام و ایضاح آن تمثیل سابق تمثیلی گوئیم، بدانکه، این نظر دو جهت دارد، و هر جہتی

۱ - مؤید این حدیث است . ۲ - که از حضرت ...

۳ - فرموده است .

۴ - محمدیه است صلی الله علیه وآله وسلم .

را حکمتی است صحیح و متحقق، که بر آن حکم آثار مرتب میشود بدین^۱ مثال که شخص انسان را مثلاً بدو وجه ملاحظه میتوان کرد :

اول - مجموع آن يك شخص است، و آن يك شخص بودنش در نظر سالک صحیح^۲ و محقق است و حکم وحدت بر او ثابت^۳ و جار بست و با وجود کثرت اعضاء و اجزاء بغیر از وحدت شخصی هرگز در نظر نمی آید و این را مرتبه جمع و اجمال گویند .

و وجه دوم - نظر تفصیل در تمام اعضا و جوارح و آلات و قوای او، و در این مرتبه احکام متعدد متغایره ، بر او ثابت میشود و بر او احکام و آثار مرتب میشود . مثلاً : بعضی اعضاء را خوب میدانند مثل سر و رو و چشم و ابرو و امثال اینها ، و بعضی را قبیح میدانند، مثل قبیل و دُبُر و موی زیر بغل و امثال اینها . و باز هر عضو را باعتبار بزرگی و کوچکی، راستی و کجی اثری بر او مرتب است، چنانچه در علم قیافه مقّرر شده و ظاهر بدن حکمی دارد و باطن بدن حکمی، و از این قسم احکام بی نهایت ثابت است، و این مرتبه را فرق و تفصیل گویند ، و شکی نیست در اینکه در نظر اجمال این احکام و آثار نیست، اما هریک از این احکام و آثار در مرتبه خود صحیح و متحقق اند، و مجموع آن شخص اند . و همچنین در مرتبه اتحاد اشیاء تمام تکلیفات شرعی و احکام آثار عرفیه از عدالت و سیاست و لطف و قهر و عطا و منع با کثرت و بسیاری آن همه صحیح و متحقق اند و در تحت آن وحدت مندرج اند و منافات با توحید ندارند . مثلاً :

شخص انسان سر خود را دوست میدارد و از خود میداند، اما هریک را در مرتبه بحق خود میرساند که با او مناسب است، پس دستار بر سر می بندد نه بر پای و کفش در پا میکند نه در سر ، با آنکه پا و سر هر دو در نسبت باو متحدند ، اما حفظ مراتب واجب است، که اگر این حفظ نکند، و مرتبه هریک را نگاه ندارد از انسانیت بی بهره است . و موجودات عالم خلقی را «الله» نمیتوان گفت هر چند عالم خلقی از مراتب ظهور الله

۱ - بر این مثال . ۲ - صحیح و متحقق ... ۳ - بر آن ثابت .

۴ - متحرر شده ...

است، كما قال: «الله نور السموات والارض» عالم خلق وعالم امر که مجردات باشند هر دو درجات وجود^۱ حق است، وحق^۲ رفیع الدرجات است كما قال الله: «رفیع الدرجات...» وحفظ بعضی از مراتب وجودات است که درود و سلام نسبت باو باید بعمل آورد، مثل مظاهر لطیفه که ملایک و انبیاء و اولیاء سلام الله علیهم، باشند وحفظ بعضی از مراتب وجود آنست که ضد سلام و درود نسبت باو بعمل آورد، مثل مظاهر قهریه که ضد انبیاء و اولیاء اند، و بسیار نادر است که کسی بریک عضو محبوب عاشق شود، بل که عاشق بتمامی معشوق عاشق است. شیخ سعدی - قدّه - فرماید:

بجهان خرم از آنم، که جهان خرم از اوست عاشقم بر همه عالم، که همه عالم از اوست
اما هر عضوی را بمرتبه خود دوست میدارد، پس سالک تمام احکام شرعیه از امر و نهی بجا می آورد و حدود شرعی جاری^۳ میدارد تا توحیدش تمام و کامل باشد و همچنانکه اول مرتبه^۴ شخص در نظر می آید، و بعد از آن باحکام کثرت بازیگر گردد، كما قال الشيخ محمود «قدس سره»:

محقق را که وحدت در شهود است نخستین نظره بر نور وجود است
اول وجود را می بیند و بعد از آن موجودات را بنور وجود می بیند پس میگوید:
«لا اله الا الله» باین معنی که «لا وجود الا الله» اینجا وحدت تمام میشود، و شاهد
«قل هو الله احد، ثم ذرهم» پرده اخفاء از روی تحقیق بر میدارد، و بزبان حال این
مقال، می سراید:

هر چه خواهی بگویی، ها، یا هوی لیس ما فی الوجود الا هو

مفتاح سیزدهم:

در تحقیق معنی، وعدم ظهور احدیت است برای غیر اوسبحانه، وعدم ظهور

۱ - هر دو در درجات وجود حقست. ۲ - وحق رفیع الدرجات كما قال ...

۳ - حدود شرعیه جاری. ۴ - شخصی بنظر می آید.

حقیقت اشیاء برای غیر او سبحانه .

پیش بیان کردیم که، ذات حق سبحانه من حیث الحقیقة در حجاب عزت است و نسبتی از این حیثیت او را با، ماسواش نیست و باین سبب است که مدرک و مفهوم احدی نمیشود . و اما از حیثیت ظهور او در مظاهر ، نسبتش بجمع مظاهر موجوده نسبت واحده غیر مختلفه است، قال الله تعالی : «ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت» . قال الله تعالی : «الرحمن علی العرش استوی» مراد از عرش ماسواست ، یعنی نسبت رحمانیت که ایجاد اوست، بجمع خلق مساویست .

وفی الحدیث : «لیس شیء اقرب الیه من شیء» نسبت ذات با علی علیین تا با سفل سافلین بیک نسبت است ، و اگر چنین نباشد ترکیب در ذات لازم میآید ، چنانچه پیش بیان نمودیم .

قال المعلم الثانی «رحمة الله علیه» فی الفصوص : فص - القرب مکانی و معنوی ، والحق غیر مکانی ، فلا یتصور فیہ قرب و بُعد مکانی ، والمعنوی اما اتصال من قبل الوجود ، و اما اتصال من قبل المہیة ، والاول الحق لا یناسب شیئاً فی المہیة ، فلیس اشیء الیه اقرب و ابعد فی المہیة ، واتصال الوجودی لا یقتضی قرباً اقرب من قربه ، و کیف لا ؟ و هو مبدأ کل وجود و معطیه ، و ان فعل بواسطه ، فلو واسطه واسطه ، و هو اقرب من الواسطه ...» و نظر باین نسبت مذکوره است که اهل عرفان و حکمت میگویند که ، حقیقت و کثنه هیچ چیز معلوم و مدرک حقیقی نشد، و آنچه معلوم و مدرک است از اشیاء ماهیت اشیاء است که عقل اتزاع مینماید از اشیاء نه حقیقت و کثنه اشیاء باعتبار آنکه حقیقت و کثنه اشیاء ذات احدیت است و او مدرک^۱ نمیشود . قال العارف الصمدانی الشیخ محیی الدین^۲ - قدس سره - :

«وما ادركت من شیء حقیقته و کیف ادركه ، و اتم فیہ»

۱ - و آن مدرک .

۲ - قال الشیخ محیی الدین الاعرابی - ... - والصحیح : ابن عربی .

وشيخ رئيس عليه الرحمة در تعليقات فرموده باين مضمون كه وقوف بحقايق اشياء در قدرت بشر نيست، وما عارف نشديم از اشياء مگر خواص ولوازم اشياء را، وطولى داده است اين مطلب را من اراد فليراجع اليها. وجناب مولانا ومولى اهل السموات والارض صاحب الزمان وخليفة الرحمان «عليه السلام» در دعای سهام الليل فرموده اند: كه جميع عقول عاجز از ادراك كنه كيفيت اوائل موجود ومقدور اين عالم را چه جاى اعالى موجودات را. حيث^٢ قال: «اللهم ذهلت العقول وانحسرت الابصار وضاعت الأفهام وقصرت الخواطر وبعدت الظنون عن ادراك كنه كيفيَّة ماظهر من بوادى عجائب اصناف بدايع قدرتك دون البلوغ الى معرفة تلائى لمعان بروق سمائك».

مفتاح چهاردهم :

در تحقيق رؤيت حق تعالى وانواع تجليات الهيه .
بدانكه : هر كس قائل شده است كه رؤيت حق تعالى محال است حق گفته است، وهر كس قائل شده است كه رؤيت حق تعالى ممكن است در دنيا يا در عقبى بل كه واقع است براى جمعى در نشأتين هم حق گفته است، وهريك از طوايف مذكوره دليل دارند از عقل ونقل كه ظواهر آيات و اخبار است، وعارف كامل بهمه قائل است بنحوى كه بيان ميشود انشاء الله تعالى .

اما امتناع رؤيت حق نظر بمرتبه احديت است، كه در حجاب عزت است باتفاق كل كه در آن مرتبه - لا اسم ولا رسم ولا نعت - است كه سؤال كردند از پيغمبر، صلى الله عليه وآله وسلم، : كه آيا خدا را ديدى در شب معراج، جواب فرمودند كه نور است كجا مى بينم ؟ وما درپيش بيان كرديم بعضى دليل را وباقى ادله برامتناع ادراك كنه در كتب قوم مسطور است. اما امكان رؤيت حق نظر بظهور احديت است

١ - اوائل موجود ومقدر اين ... چه جاى عالى ...

٢ - قال عجل الله فرجه .

ودر مظاهر اسماء و صفات و در مجالی افعال و نظر باین مرتبه است که پیغمبر - ص - فرمودند بعد از سؤال از رؤیت : «رأیت ربّی بنور ربّی» و رؤیت بصری ممتنع است باعتبار ادله‌ئی که در کتب قوم مذکور است ، و دودلیل که در کتب قوم مذکور نیست بیان مینمائیم ، در اینجا يك دليل بطریق حکمت و دیگر بذوق اهل عرفان .

اما دليل بطریق حکمت اینست که ادراک بهر نوع که بوده باشد خواه ادراک عقلی و خواه ادراک خیالی یا توهمی یا ادراک بصری موقوف است که ادراک کننده يك نحو احاطه بآن شیء مدرک بکند تا آن شیء مدرک شود و حق تعالی محیط است نه محاط «والله بكل شیء محیط» .

و اما دليل بذوق اهل عرفان ، اینست که بصر مقیّد بین است ، و عاجز است از دیدن مطلق ، و حق تعالی مطلق است ، لهذا حق تعالی مرئی نمیشود نقص از طرف ماست . «ندیدیم گر اورا ، چشمی که بود لایق دیدار نداریم»

وقائیلین بامتناع رؤیت آیات و اخبار را تأویل میکنند ، و بمعنی انکشاف قلبی و زیادتی انکشاف قلب حمل میکنند اخبار را .

قال امیر المؤمنین - علیه السلام - : «لا تدركه العیون بمشاهدة الأبصار ، ولكن رآته القلوب بحقایق الايمان» و این معنی که مذکور شد با حدیث صحیح و حق است ، اما اخبار بسیار هست که بعضی از آن اخبار را مذکور خواهیم نمود انشاء الله تعالی ، که آن اخبار قبول آن تأویل ننماید ، و اگر بطور محققین اولیاء الله ، بنا گذاشته شود ، اخبار و آیات همه بر ظاهر خود خواهد بود ، و طور اولیاء اینست که ارتکاب ریاضات شاقه مینمایند ، مقصود آنست که دیده دل را بنور کشف و شهود منور سازند تا از تجلی بهره توانند یافت که اگر بدیده حسی مشاهده جمال حضرت ذوالجلال میسر بودی هر که صاحب حس بودی از مؤمن و کافر توانستی که مشاهده آن جمال نمودی . مولانا - قدس سره - فرماید :

گر بدیدی چشم سر آن شاه را پس بدیدی کاو خرا الله را
بلی وقتی که بصر بنور بصیرت که چشم دل باشد منور گردد ، در حالت صحو
کامل اولیاء مشاهدۀ جمال حق مینمایند .

اما از این نوع تجلی رؤیت جسمی لازم^۱ نمی آید بشهادت شاهدین: یکی - آنکه
اگر در آن وقت کسی از ارباب حاسه باصره باشد نمی بیند . دویم - آنکه اگر آن
صاحب تجلی در آنوقت حاسۀ باصره را بندد همچنانکه باصره گشاد میدید بسته هم
می بیند . بنابراین معلوم شد که آن چشم دل است که از روزن بصر می بیند و بی روزن
بصر هم می بیند و در اینوقت چشم سر مغلوب چشم دل شده است ، و چون دل مؤمن
می بیند حق را باتفاق کل وجهت دیدن دل آنست که انسان کامل مطلق بین است و حق
را مطلق می بیند و لهذا ورد فی الحدیث القدسی «لا یسعی ارضی ولا سمائی ولكن
یسعی قلب عبدی المؤمن» وفی حدیث آخر «قلب المؤمن عرش الله الاعظم» وفی
مناجات امیر المؤمنین علی بن ابی طالب - علیه السلام - : «الهی وهب لی کمال الانقطاع
الیک ، وأثر ابصار قلوبنا بضیاء نظرها الیک» ، وقال - علیه السلام - : «ولکن رأته
القلوب بحقایق الایمان» ووقتی که چشم سر مغلوب چشم دل شد چشم سر هم مطلق بین
میشود و گوش سر هم مغلوب گوش دل میشود . مؤید این تحقیق است حدیث در
امالی صدوق - رم - قال مفضل بن عمر : «سمعت مولائی الصادق - ع - یقول فیما ناجی
الله عز وجل موسی بن عمران - علیه السلام - : یابن عمران کذب من زعم انه یجبنی
فاذا جنته اللیل نام غنی ، الیس کل حبیب یحب خلوة حبیبه ، ها انا اذا ، یابن عمران .
مطلع علی احبائی ، اذا جنتهم اللیل حَوَلْتُ ابصارهم الی من قلوبهم ومثلت نفسی بین
اعینهم ، یخاطبوننی عن المشاهدة ویکلموننی عن الحضور ...» الحدیث .
ابتداء تبدیل و تحویل از قلب است ببصر ، واز روزنه بصر هم مکالمه و مشاهده
مینماید ، چنانچه فرمودند «حَوَلْتُ ابصارهم الی من قلوبهم» مولوی - قده - :

همچو گل پیشت بروید او ز گل چون خیالی کو بر آرد سر زدن

و این رؤیت که در حدیث است که برای دوستان حق تجلی حق است در مظاهر خلقیه که به آن تجلی آثاری میگویند با اصطلاح عرفا، رضوان الله علیهم. و از جمله تجلی آثاریست تجلی در شجره طور برای موسی - علیه السلام - ، قال الله تعالی : «اذا رأى ناراً ، فقال لاهله : امكثوا ، انى آنست ناراً لى آتيكم منها بقبس ، او اجد على النار هدى» و آن آتش موسی - علیه السلام - دید و جمعی که با او بودند ندیدند ، باعتبار آنکه چشم سر ایشان مغلوب دل نشده بود ، و از مقید بینی خلاصی نیافتند ، و آن آتش را خودش دید و بس ، و در آن دیدن آنسى برای آن حاصل شد و لهذا قال : «انسى آنست ناراً» ، مولوی - قده - :

آن بخت که را باشد کآید بلب جوئی تا آب خورد از جو خود عکس قمر یابد
یا موسی آتش خوی آرد بدرختی روی آید که برد آتش ، صد صبح و سحر یابد

و از جمله تجلی آثاریست که پیغمبر ، صلی الله علیه و آله وسلم ، فرمودند که «رأيت ربِّي ليلة المعراج في احسن صورة» و از جمله تجلی آثاریست حدیث کامل الزیارة عن محمد بن سنان ، عن ابی سعید القمّاط ، عن ابی یعفر عن ابی عبد الله - علیه السلام - قال : «بینا رسول الله - ص - فی منزل فاطمة ، علیها السلام ، والحسین - ع - فی حجره اذا بكى وخرّ ساجداً ، ثم قال : یا فاطمة ، یا بنت محمد ، ان العلی الأعلى ترایانی فی بینک هذا ساعتی هذه فی احسن صورة واهیأ هیئة ، وقال لی : یا محمد ، اتحب الحسین - علیه السلام - فقلت : نعم قرة عینی وریحاتی وثمره فؤادی وجلدة ما بین عینی فقال لی : یا محمد ، ووضعی یدہ علی رأس الحسین بورك من مولود علیه برکاتی وصالتی ورحمتی ورضوانی . ولعنتی وسخطی وعذابی وضری ونکالی علی من قتله وناصبه وناواه ونازعه ، انه سید الشهداء من الأولین والآخرین فی الدنیا والآخرة ، وسید شباب اهل الجنة من الخلق اجمعین ، وابوه افضل منه وخیر ، فاقراءه السلام وبشره بانه راية هدائی ومنار اولیائی وحفیظی وشهیدی علی خلقی وخازن علمی وحجتی علی

السموات والارضين والثقلين الجن والانس» وچون درمظاهر خلقه انسان احسن صورت است ، عرفا رضوان الله عليهم، ميگویند که : اگر تجلی در صورت انسان نماید افضل است از تجلی در صور سائر مظاهر . ودرین دو حدیث که نقل نمودیم احسن صورة واهیأ هیئه مذکور است ، وآن صورت انسانیست ، قال الله تعالى : «ولقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم» .

واز جمله تجلی آثاریست حدیث معراج ، قال النبی ، صلی الله علیه وآله وسلم ، : «وضع الله بظہری یدہ فاحسّ القلب حتی برد» و تجلی ذاتی هست مرحق را ، واز جمله تجلی ذاتی حدیثی است که در نظم زهرا است مسنداً عن المفضل بن عمر قال : قال ابو عبد الله - علیه السلام - : لما منع الحسين - ع - الى ان قال : فلما قاتلوا الحسين - علیه السلام - ، وكان فی اليوم الثالث عند المغرب افتقد الحسين - ع - رجلاً رجلاً منهم فیسیمهم باسماء آبائهم فیجیئہ الرجل بعد الرجل ، فیقعدون حوله ثم یدعوا بالمائة فیطعمهم ویأکل من طعام الجنة ویسقیهم من شرابها ، ثم قال ابو عبد الله والله لقد رأهم عدة من الکوفیین ، ولقد کثر علیهم لو عقلوا ، قال : ثم خرج لرسلم فعاد کل واحد منهم الى بلاده ، ثم اتی بحبل رضوی فلا یبقی احد من المؤمنین الا اتاه وهو علی سریر من نور قد خفف به ابراهیم وموسی وعیسی وجميع الأنبیاء من ورائهم المؤمنون ومن ورائهم الملائكة ینظرون ما یقول الحسین ، قال : فهم بهذه الحال الى ان یقوم القائم ، فاذا قام القائم وافقوا فیما بینهم الحسین حتی یأتی کربلا ، فلا یبقی سماوی ولا ارضی من المؤمنین الا حنوا بالحسین ، حتی ان الله تعالی یزور الحسین ، ویصافحه ویقعد معه علی سریره ، یا مفضل هذه والله الواقعة التي لیس فوقها شیء ، ولا ورائها الطالب مطلب» ورسل بکسررا بمعنی مطلق شدن است ، وبلادی که در حدیث است بلاد این عالم نیست ، بلکه مراد از بلاد عالم ارواح است . وفي الحدیث : «حب الوطن من الایمان» .

این وطن مصر و عراق و شام نیست

و معنی حدیث این است که سیدالشهداء بیرون رفت از این عالم برای مطلق شدن ارواح از قید ابدان و هریک از ارواح از مقامی و وطنی که آمده اند با عانت آن امام کل بآن مقام و وطن خود برگشته اند . مولوی - قدس سره - :

نه بخود آمده ام تا که بخود بازروم آنکه آورد مرا باز برد در وطنم
و نسبت به شهداء ، لرسلمهم ، فرمود ، اشعار باین معنی که امام مقید بدن نیست
تا مطلق شود ، تأمل بفهم . و انسان کامل را انواع تجلیات و اقسام ظهورات می باشد و
در جبل رضوی تجلی نفسی آنجناب است ، و جبل رضوی ، جبلت درمکه و در کر بلا ی
معنای تجلی جسدانی آنحضرت است ، و در ملا اعلی تجلی روحی آن روح اعظم است ،
و معلوم عارف کامل سیر بوده باشد که نوع تجلی که برای سیدالشهداء در حدیث
معلوم میشود نوع خاصی است که مخصوص آنجناب است ، و این تجلی خاص بازاء
شهادت آن امام کل است .

وفی الحدیث القدسی «من طلبنی وجدنی ، و من وجدنی عرفنی ، و من عرفنی احببنی ،
و من احببنی عشقنی ، و من عشقنی عشقته ، و من عشقته قتلته ، و من قتلته فعلی دینه ، و من
علی دینه فانا دینه» .

و معلوم بوده باشد که چشم سر نبی و امام مطلق بین است ، مثل چشم دل ایشان
بدون مغلوب و منقلب شدن چشم سر بچشم دل باعتبار صفاء ابدان ایشان ، و مقام
بسیاری از ارواح مؤمنین از مقام ابدان نبی و امام منبعث است ، چنانچه از اخبار طینت
ظاهر میشود ، و اینجا گنجایش ذکر آنها ندارد ، من اراد فلیراجع الیها .

و اما ارواح کمال از اولیاء منبعث است از ارواح نبی و امام ، و لهذا حامل اسرار
نبی و امام کامل اولیاء اند ، چنانچه از اخبار ظاهر میشود ، و قلیلی را نقل مینمائیم انشاء الله .
و چون که چشم سر امام مثل چشم سر نبی است ، قال النبی ، صلی الله علیه و آله : «یا
علی ، تسمع ما اسمع ، و تری ما اری» و کمل عرفان ، رضوان الله علیهم میگویند که
آنچه نبی ، صلی الله علیه و آله ، بچشم سر دیده است در معراج عرفا به چشم دل می بینند

بسبب متابعت نبی، و معلوم بوده باشد که شیطان را تسلطی بر انبیا و کمل اولیاء نیست.

قال الله تعالى : «ان عبادی لیس لك علیهم سلطان» و بر اینطایفه اشتباه نمیشود تجلی حق، بلی بر سالک که ناتمام باشد و بمقام نرسیده باشد ممکن است که تجلی رحمانی، به تلبیس شیطانی مشتبّه شود، و بنا بر این، قاعده‌ئی بیان مینمائیم که بسبب آن قاعده حق از باطل جدا شود، و آن قاعده از کلام حق تعالی معلوم میشود که در حدیث امالی است، ما حدیث را نقل نمودیم و آن کلام اینست «حَوَّلْتُ ابصارهم الی من قلوبهم» یعنی تحویل و تبدیل میشود چشمهای ایشان بسوی من، از قلوب ایشان. یعنی ابتداء تحویل و تبدیل از قلوب است، پس اگر تجلی داخل قلب شد و چشم سر را آن تجلی فرو گرفت بحیثیتی که از این روزن هم می‌بیند، آن تجلی رحمانیست، و رؤیت و شیطان را در قلوب مؤمنین راهی نیست كما فی الحدیث «قلب المؤمن حرم الله، و حرام علی حرم الله ان یلج فیهِ غیره» و از چهار طرف قلب مؤمن حمله میکند كما قال الله تعالى : «ثم لا تینتھم من بین ایدیهم و من خلفهم و عن ایمانهم و عن شمائلهم» و از جهت فوق ممنوع است باعتبار آنکه از جهت فوق قلب، فیوضات الهی بر قلب وارد میشود، و جهت تحت هم ممنوع است باعتبار آنکه خدا از آن کریم تر است که از یک جهت دو دشمن متوجه قلب شود، یک دشمن نفس انسانیت که از تحت قلب منبعث میشود، و مثل ابری با بخاری تحت قلب را گرفته، و دشمن دیگر شیطان است، و شیطان را تصرف است در خیال انسان، و این معلوم است. و در حدیث است که در یوم بَدَر شیطان کفّار را کثیر در نظیر مؤمنان جلوه میداد، و مؤمنان را قلیل در نظر کفّار جلوه میداد، جبرئیل - علیه السلام - او را طرد کرد، و این تصرف آن ملعون است در خیال انسان. و در کتاب بعضی از اولیاء مذکور است که شخصی در سجده بود، عارفی از او پرسید، که چه می‌بینی؟ آنمرد جواب گفت که : خدا را در هوا می‌بینم که بر عرش نشسته است، آن عارف پرسید که از چشم سر می‌بینی یا از چشم دل؟ گفت که از چشم سر می‌بینم، آن عارف گفت : آن شیطان است نه رحمان. و گاه باشد که بر سالک

نوری ظاهر شود، مثل نور وضوء، یا نور ذکر، یا نور نماز، یا نور بعضی اولیاء و انبیاء، و یا لوامع، که عبارت است از نوری که وارد میشود بر خیال، و از آنجا عکس می‌اندازد بر حصّ مشترک و باصره آنرا می‌بیند. و گاه باشد که آن نور زیاد باشد خانه تاریک روشن شود، مجموع اینها و غیر اینها از انوار رؤیت نیست. و فرق میان انوار و تجلی یکی از دو چیز است، یا فناء عارف، یا علم بتجلی در حین تجلی، و یکی از این دو علامت در هر نشأه که بیابی تجلی است.

و تجلی را اقسام می‌باشد، تجلی نوری می‌باشد، و تجلی صوری می‌باشد، و تجلی ذوقی می‌باشد، و تجلی معنوی می‌باشد. ای بسا عالمهای نور که دیده شود و آن تجلی نباشد، پس علامت تجلی یکی از آن دو چیز است که بیان نمودیم. و قاعده دیگر برای شناختن تلبیس شیطانی این است که شیطان خود را بهر صورتی که بپاراید یک نوع نقصانی در او هست، یا احوال است یا اعور است، یا ازرق است یا درغیر این، در اعضای دیگر یک نوع نقصانی خواهد داشت، و اگر بربیک نور خودش را ظاهر کند نور خالص صاف نخواهد بود، یک نوع کدورتی و ناصافی در آن نور خواهد بود. بدان ای سالك صادق که اگر علی‌الدوام مراقب قلب خود باشی، و مراعات ادب حق نمائی، بمقام رؤیت فائض خواهی شد ان شاء الله تعالی.

قال النبی، صلی الله علیه وآله وسلم: «الا ان الله فی ایام دهر کم نفحات، الا فتعترضوا لها» خواجه قطب‌الدین - قدس سره - فرماید:

یک چشم زدن غافل از آن ماه مباحثید باشد که نگاهی کند آگاه نباشید

قال الله تعالی: «و کأین من آية فی السموات والارض، یمثرون علیها، وهم عنها معرضون» و این آیه همان نفحات حق است، که در حدیث است، و آن تجلیات متجدده حق است علی‌الدوام. و واقعائی که باین فقیر روی نموده و مناسب مقام بود نقل مینمایم، این فقیر از یک نحو نشستن بسیار راحت میبرد و محظوظ بودم، و آن باین نحو بود که پای راست را بر روی ران چپ میگذاشتم و مشغول مطالعه یا کار دیگر

میشدم ، يك روزی بهیئت کذا بسمت قبله نشسته ام و مشغول کاری میخوام بشوم ، تجلی حق شد برای عاجز بنحوی که بیان نمیتوانم نمود، و در همان حال دوزانو بادب نشستم و این حال استمراری بهم رسانید ، و حیا میکردم که با حلال خود مقاربت کنم ، و از آنوقت ترك نمودم آنطور جلسه را . و گاهی برسبیل سهو تا اراده مینمایم که بآن هیئت بنشینم ، دفعه آنحال عود میکند . الحمد لله رب العالمین کما هو اهله و مستحقه .

مفتاح پانزدهم :

در تحقیق طلب رؤیت موسی - علیه السلام - .
بدانکه : معلوم است و اتفاق کل عقلاست که کُنْه ذات حق تعالی مدرک نمیشود نه ببصر و نه ببصیرت .

قال النبی ، صلی الله علیه و آله ، : « نور ، انّی أراه » یعنی نور است کجا می بینم او را . و قال امیر المؤمنین - علیه السلام - : « ولا حرقت الآو هام حجب الغیوب الیک ، فاعتقد منک محدوداً فی عظمتک » و اینمعنی که معلوم هر عاقلیست چه طور بر موسی - علیه السلام - این معنی مخفی میشود ، بلی ممکن الرؤیة است نظهر بظهور حق در مظاهر خلقیه که عالم اجسام باشد ، و در مرایای ملکوتیه که عالم نفوس باشد ، و در مجالی جبروتیت که عالم عقول باشد . و نظر بظهور حق است در این مظاهر ، کما قال النبی ، صلی الله علیه و آله ، : « رأیت ربّی بنور ربّی » و غیر این حدیث هم هست که بعضی را نقل نمودیم ، و برای موسی ، در بعضی مظاهر خلقیه که شجره باشد بصورت نار ظاهر شده است ، کما قال الله تعالی : « قال لأهله امکثوا ، انّی آنست ناراً لعلیّ آتیکم منها بخبر ، او جذوة من النار ، لعلّکم تصطلون ، فلما آتیها ، نودی من شاطیء الواد الايمن فی البقعة المبارکة من الشجرة ، ان یا موسی ، انی انا الله رب العالمین » .
وفی الحدیث قال : الصادق : « فی هذه الآیة من الشجرة المحمدیة صلوات الله علیه » :

درین مشهد که انوار تجلی است سخن دارم ولی ناگفتن اولیست

این ظهور درآیه برای موسی - ع - در اوایل حال نبوتش بوده است ، دیدنی را دید و شنیدنی را شنید، و مع هذا باز طلب کردن رؤیت بنش براین منوال است که بیان میکنم ان شاء الله تعالی .

و در اخبار جوابها وارد شده است آن اخبار واجوبه صحیح است، و آن جوابها نظر بفهام خلق است، و همه آنها واقع شده است، مثل اینکه از جانب امت این طلب را نمود آن حضرت و غیر این، و سخن ما نظر بحال خود آنجناب است، و تحقیق اصل این مطلب .

بدانکه : موسی - علیه السلام - ظهور حق را در مظاهر خلقت ملاحظه نمود چنانچه در قرآن است، شوقش زیاد شد، خواست که حق را در مظاهر ملکوتیه ملاحظه نماید باعتبار آنکه ظهور حق در آن مظهر اتم و الذّٰی است ، و در چند حدیث از حضرت صادق - علیه السلام - مرویست که موسی - ع - طلب رؤیت نمود، خدای تعالی او را وعده کرد در موضعی، و امر کرد ملائکه سموات را که فوج فوج براو بگذرند باشکال مختلفه، و هر فوجی که براو میگذشتند میپرسیدند : «هل فیکم ربی» ملائکه جواب میگفتند : «هو آتٍ» تا آنکه جناب احدیت در مظهر ربّ ملکوت براو ظاهر شد ، تاب نیاورد ، کما قال الله تعالی : «وخرّ موسی صعقاً» بلی حق را در مظهر ملکوت سیّد ما دیده است، کما قال : «رأیت ربّی لیلة المعراج ، فی احسن صورة» و عالم خلق که عالم بشریت باشد تاب ندارد که حق را در مظاهر ملکوتی ملاحظه نماید، نور قوی نور ضعیف را تمکین نمیدهد، و اما قلب انسان کامل ملاحظه جمیع عوالم مینماید از ملکوت و جبروت و لاهوت ، باعتبار آنکه قلب انسان کامل ملتئم از این عوالم ثلاثه است، و مراد موسی - علیه السلام - از طلب رؤیت این بود، که در عالم بشریت ملاحظه نماید حق را در مظهر ملکوتی، و این عالم بدون تبدیل و تصفیه و تقویه نمیتواند که ملاحظه حق را نماید در مظهر ملکوتی .

وفى التوحيد عن امير المؤمنين - ع - فى حديث «وسأل موسى - عليه السلام - وجرى على لسانه من حمد الله عز وجل ، رب ارنى انظر اليك ...» ، الى ان قال - ع - ، فقال الله تبارك وتعالى : «لن ترانى فى الدنيا حتى تموت ، فترانى فى الآخرة ...» الحديث .

ومرادش اين نبود كه ذات احديت صرف را بى ظهور در مظاهر خواسته است كه ملاحظه نمايد ، اين امر محال است باتفاق كل اهل عقل ، وحضرت موسى - ع - محال است كه طلب امر محال نمايد ، واينكه حضرت احديت ، جلّ شأنه ، در مظهر ملكوتى براوتجلى نمود كما فى كتاب البصائر عن الصادق - عليه السلام - «ان الكرويين قوم من شيعتنا من الخلق الاول ، جعلهم الله خلف العرش ، لو قسم نور واحد منهم على اهل الارض لكفاهم ...» ، ثم قال : ان موسى لما سئل ربه باسئل امر واحد من الكرويين ، فتجلى للجبل ، وجعله دكّا .

وقال امير المؤمنين ، عليه السلام ، فى الخطبة التنجيّة : «انا صاحب الطور ، انا ذلك النور الظاهر ، انا ذلك البرهان الباهر انما كشف لموسى شقص من شقص الذر من المثقال» غرض ظهور حق است در روح ولى كل - عليه السلام - وتجلى او بر جبل «فلمّا تجلّى ربه للجبل ، جعله دكّا وخرّ موسى صعباً» ابعض العرفا :

حيدر جان بود واين جهان قالب بود بر راه زنان راه دين غالب بود
آن روز كه شد طالب ديدار كلیم منظور على ابن طالب بود
وبزرگى فرموده است : كه رؤيت ، افضل كرامت حق تعالى است وآن براى افضل خلق است كه سيد ما باشد ، ولهذا موسى - عليه السلام - ممنوع شد از آن در اين ثنات .

مفتاح شانزدهم :

در رؤيت مؤمنان است ، مرحق را .
بدانكه رؤيت مؤمنان حق را در آخرت ، تحقيقش اينست كه رؤيت واقع است

نه بنحوی که درد دنیا بر انبیاء و کمل اولیاء حاصل است ، که آن تبدیل^۱ و تحویل چشم سر اولیاء است بچشم دل ، که چشم سر در وقت تبدیل و تحویل « از جهت بینی » خلاص میشود ؛ و دل از روزنه چشم سر هم می بیند ، و این رؤیت است که بیان فرمودند ، و بی آن روزنه هم دل می بیند با حاطه که دارد در عالم معنا و شهود و معاینه و رؤیت در آخرت بمعنی زیادتیی انکشاف قلبی فقط هم نیست که رؤیت قلبیه باشد ، چنانچه اکثر علماء ظاهر فهمیده اند بلکه معنی رؤیت در آخرت رؤیت قلبیه است با رؤیت بصریه بدون مغلوب شدن بصر ببصیریت ، چنانچه برای اولیاء درد دنیا بوده است با تبدیل بلکه بصر در آخرت بتنهایی بهره رؤیت میرد باین نحو که تصفیه در بشریت میشود و این قوت که در بصر است متبدل میشود بقوت دیگر ، و بصر از جهت بینی خلاص میشود مثل دل میشود بدون اینکه بصر مغلوب دل شود .

قال معلم الثانی فی الفصوص : « فص کل ادراک ، فانه اما ان یکون بشیء خاص ، کزید ، او بشیء عام کالانسان والعام لایقع علیه رؤیة ولا یحس بحاسة ، واما الشیء الخاص ، فاما ان یدرک بالاستدلال او بغير الاستدلال ، واسم المشاهدة یقع علی ما ثبت وجوده فی ذاتها الخاصة بعینها من غیر واسطة استدلال ، فان الاستدلال علی الغایب ، والغایب ینال بالاستدلال وما لا یستدل علیه ویحکم مع ذلك بانیته بلا شک ، فلیس بغائب ، وکل موجود لیس بغائب فهو مشاهد ، فادراک المشاهد هو المشاهدة . والمشاهدة اما بمباشرة وملاقات ، واما من غیر مباشرة وملاقات ، وهذا هو الرؤیة . والحق الاول لا یتخفی علیه ذاته ، و لیس ذلك باستدلال ، فجاز علی ذاته مشاهدة کما له من ذاته ، فاذا تجلی لغیره مغنیاً عن الاستدلال ، وکان بلا مباشرة ولا مماسة ، کان مرئياً لذلك الغیر ، حتی لو جازت المباشرة تعالی عنها فکان ملموساً او مذوقاً او غیر ذلك ، واذا کان فی قدرة الصانع ان یجعل قوة هذا الادراک فی عضو البصر الذی یکون بعد البعث ، لم یبعد ان یکون تعالی مرئياً یوم القيامة من غیر تشبیه ولا تکلیف ولا مسامته ولا محاذاة تعالی

عما یشرکون» .

و خلاصه کلام اینست که این بدن را عود میفرماید اما نه باین کثافت ، بلکه این بدن عود میشود در کمال لطافت و صافی که اگر باین کثافت عود شود، جنّت که سقفش عرش رحمان است چنانچه در حدیث است، و عرش رحمن فلک تاسع است، پس در جنت پیراز کثافت و نجاست خواهد شد نه چنین است، و اجسام عود مینمایند در کمال لطافت و اغذیه هم^۲ در کمال لطافت است .

در حدیث است که آنچه اهل جنّت میخورند بعرق لطیف خوشبوئی دفع میشود. خلاصه کلام اینست که عود این بدن است اما صاف صاف، لهذا در این نشأت نمیتوان ملائک و جنت و حور را دیدن مگر برای بعضی در عالم خواب یا در مراقبه ، که بعضی از احوال آخرت بر او^۳ معلوم شود، و در قیامت کبری ملائکه و رضوان و جنّت و نیران را اهل محشر می بیند چنانچه ظاهر کتاب و سنت است و اهل ملت بر این قائل، و در عالم برزخ ارواح مدتی میمانند تا مشاهدۀ بعضی عوالم را نمایند، و ابدان هم در کمال صفا عود مینمایند ، و اینها همه برای اینست که ابدان قوی شوند و ارواح هم قوی شوند تا هر يك به تنهایی ادراك لذت نمایند و در این نشأت باعتبار غلظت و کثافت نمیتوانند که ادراك لذت نمایند، و نمیدانی که اگر کسی در این نشأت مشغول علمی باشد یا کار دیگر از اطعمه لذیذه لذت نمبرد باین مضمون علامۀ فخرالدین رازی علیه الرحمه، در بعضی از تحقیقات خود قائل شده است. و در قیامت کبری بعد از مرور از جمیع عقبات و عوالم باز تجلیات الهی بر مؤمنان وارد میشود تا که چشم ظاهر ایشان مثل دل میشود، بلکه مؤمن کل او چشم میشود و کل او سمع میشود، و مؤمن بکل ذات خود رایی میشود و حق را می بیند در حالتی که مؤمن غیر متقید بجهات است چنانچه در حدیث است که نقل میشود تا حق را مطلق بچشم ظاهر تواند دیدن بدون تبدیل و تحویل شدن چشم ظاهر بچشم دل چنانکه در دنیا بتحویل و تبدیل ظاهر بباطن جمال حق را میدید.

۱ - پس اجسام عود خواهند کرد .

۲ - در کمال پاکیزگی و لطافت ...

۳ - بر آن معلوم .

وروی الشيخ الكبير - قدس سره - فی الفتوحات باسناده مرفوعاً الى عبد الله بن مسعود و عبد الله بن عباس - رضی الله عنه - عن علی بن ابی طالب ، علیه السلام ، فی حدیث ضویل اوله فی احوال یوم القيامة ، و آخره فی احوال جنة العدن^۱ و رؤیة رب العالمین . و مهتد اولاً تمهیداً نحن تتركه . ثم قال : قال^۲ علی - علیه السلام - : فاذا اراد الله ان يتجلى لهم فی الدور العام الى ان قال - ع - اذ بنوره قد بهرهم فيخرون سجداً ، فيسرى ذلك النور فی ابصارهم ظاهراً ، و فی بصائرهم باطناً ، و فی اخرى ابدانهم كلها ، و فی لطائف نفوسهم ، فرجع كل شخص منهم عيناً كله و سمعاً كله ، فيرى بذاته كلها ، لا يقيده الجهات ، فهذا يعطيهم ذلك النور ، فيقوون على المشاهدة ، ثم يأتي رسول الله يقول لهم : تهيتوا رؤیة ربكم جل جلاله ... » و حدیث بسیار طویل است ، و در آخر حدیث بیان رؤیت حق سبحانه و تعالی شده است معنی « فیری بذاته كلها لا یقیده الجهات » اینست که مؤمن بكل ذات خود رائی میشود و غیر مقید بجهات میشود . مولوی - قده - :

رو مجتد شو ، مجتد را بین دیدن هر چیز شرطش باشد این^۳ و غرض اینست^۴ که تجلیات متجدده متعدده وارد میشود تا بصر از جهت بینی خلاص شود و بشریت ملحق بعالم ملکوتیت شود ، و حق را در مظاهر ملکوتیه یا جبروتیه مشاهده نماید . و نظر بآنچه بیان نمودیم آیات و اخبار مشاهده و وعده رؤیت موسی علیه السلام و سایر مؤمنان در قیامت شده است ، و فی حدیث الدجال عن رسول الله - ص - قال : لن یری احدکم ربه حتی یموت .

و فی التوحید عن امیر المؤمنین - ع - فی حدیث : و سأل موسی و جری علی لسانه من حمد الله عز وجل رب ارنی انظر الیک ... الى ان قال : فقال الله تبارک و تعالی : لن

۱ - و رؤیة حضرت رب العالمین ... ۲ - قال علی کرم الله وجهه .

۳ - دیدن هر چیز را شرطست این . ۴ - پس غرض اینستکه ...

۵ - می نماید ... ۶ - بموسی و بسائر مؤمنان ...

ترانی فی الدنيا حتى تموت فترانی فی الآخرة...» الحديث . وقال الله تعالى : «ولقد آتينا موسى الكتاب ، فلا تكن فی مریة من لقاءه» ، یعنی من لقاء موسى ربّه الآخرة . كذا عن النبی، صلى الله عليه وآله وسلم . وفي تفسير علی بن ابراهيم روى عن صهيب انه قال، قال : قراءة رسول الله - ص - : «اللّٰذین احسنوا الحسنی» و زیادة قال : اذا دخل اهل الجنة الجنة ، و اهل النار النار، نادى منادى يا اهل الجنة ، ان لكم عند الله موعداً تنتهون ان ينحرکموه ، قالوا ما هذا الموعد ، السّم اتقل ميزاننا وتبيض وجوهنا ، و تدخلنا الجنة ، وتجربنا من النار ؟ قال : فرفع الحجاب وينظرون الى وجه الله عز وجل ، فما اعطوا شيئاً احب اليهم من النظر اليه» وفي بعض الاخبار : «ان لله جنة، ليس فيها حور ولا قصور ولا لبن ولا عسل ، بل تجلّی فيها ربّنا ضاحكاً متبسّماً...» هذا الحديث مذكور فی كتاب المجلى فی ، تعريف عالم المثل ، وغير این اخبار كه نقل نمودیم ، اخبار بسیار است به اینمضمون ، و آنچه از ادله عقلیه و آیات كه دلالت كرده است بر امتناع رؤیت، همه اینها حق است نظر با حدیث صرفه، كه در حجاب عزتست به اتفاق كل عقلا، و آنچه از ادله و آیات و اخبار كه دلالت كرده است به امکان رؤیت بلكه بروقوعش، همه اینها حق است نظر بظهور احدیت در مظاهر، كه این مظاهر وجوه ذات احدیت است: «اینما تولوا فثمّ وجه الله» اما باید غافل نشوی از تحقیقات مذكوره، پس تنزیه در مقام خود و تشبیه در مقام خود ، و تا حال احدى از عرفا و حكما این مسئله را بنحوی كه ما تحقیق نمودیم بیان نموده اند «ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء» .

مفتاح مفهّم :

در بیان اینکه موضوع علم حكمت و موضوع علم كلام و موضوع علم الهی حقیقه - حقیقی - خ - يك چیز است ، و فرق میان وحی و الهام .
بدانكه : موضوع علوم حكمیّه و موضوع علوم نظریه كلامیه ، و موضوع علوم الهیه حقیقیه ، نزد تحقیق شیء واحد است ، ولیکن عبارات مختلف ، و اختلاف در عبارات دلالت بر اختلاف در معانی نمیکند .

عباراتنا شیء وحسنك واحد وکل الى ذاك الجمال یثیر

واما متكلم، پس نزد او موضوع علم کلام، معرفت حق و معرفت ذات و صفات و افعال حق است، و آنچه متعلق باینهاست از معارف و حصول مقصود متكلم، مبتنی است بر دلائل جدلیه کلامیه، و شواهد نقلیه. و اما حکیم، پس نزد او موضوع علم وجود است، و آنچه تابع وجود است معرفت حق سبحانه و تعالی و معرفت وجود و صفات و افعال او سبحانه و آنچه متعلق باینهاست از معارف و حصول مقصود حکیم مبتنی است بر براهین عقلیه و مقدمات قیاسیه. و اما عارف، پس نزد او موضوع علم حقیقی الهی معرفت ذات و صفات و اسماء و افعال حق است علی ماینبغی، و حصول مقصود عارف بر کشف و شهود و یقین و عیان و ذوق و وجدان است که این مراتب حاصل است از خدای تعالی بسبب ریاضات نفسیه و عبادات قلبیه نه قالبیه، و بحسن متابعت پیغمبر و اولیاء او، و باین سبب، تفاوت، میان طوایف ثلاثه بهم رسیده است، و بردو طایفه اول صادق است که «انهم ینادون من مکان بعید» و لهذا، ما حصل لهم الى الآن یقین تام فی شیء من مطالبهم، و لا تمّ دلیلهم فی شیء من مقاصدهم، کما شهدت به اقوالهم و براهینهم، و ان کل واحد منهم شهد بجهله فی معارفه و بعجزه عن مقاصده کما هو معلوم لأهله. قال الشيخ الرئيس عند وفاته بموت: و لیس له حاصل سوی علمه انه ما علم. و قال الإمام:

ادراك عقول العاقلین عقل و غایة سعی العالمین ضلال

و مشهور است که امام فخر رازی روزی گریست، از او سبیش را پرسیدند، جواب گفت که، چندین سال بود که بمسئلهئی اعتقاد داشتم، و حالا، خلاف آن بر من معلوم شده است، میترسم که همه معتقدات من همین حال داشته باشد، و این حکایت بشیخ محیی الدین رسید بامام مکتوب نوشت که راه کتم کردی، راه این نیست که رفتی! . للموالوی:

اندرین ره گر خرد، ره بین بّدی فخر رازی، راز دار دین بّدی

چون که او «من لم يذق، لم يدرك» بود عقل و تخیلاتِ او، حیرت فزود
و غیر امام، جمعی دیگر هم اعتراف کرده اند که از این کتب و ادله عمر ما ضایع
شده است.

پای استدلالیان چوین بود پای چوین، سخت بی تمکین بود
حکیم سنائی :

عقل رهبر ولیک تا در او فضل او مرترا برد براو

بلی طایفه عرفا باعتبار استعداد ذاتی و کسب و حسن متابعت به نبی، صلی الله علیه
و آله و سلم، «اذا اراد الله بعد خیر آفتح عینیه اللّٰتین هما للقلب، لیری بهما ملکوت
السّموات والأرض». و قال، صلی الله علیه و آله : «العلم نور یقذفه الله فی قلب من
یشاء» و قال صلی الله علیه و آله : «رجال من امتی فی درجتی». و قال صلی الله علیه
و آله : «اتّی لأعرف اقواماً هم بمنزلتی عند الله ما هم بانبیاء ولا شهداء یغبطهم الانبیاء
والشهداء بمکانهم عند الله هم المتحابّون» وعن النبی، صلی الله علیه و آله، قال الله تعالی :
«اذا کان الغالب علی عبدی الاشتغال بی، جعلت همّته ولذته فی ذکری، عشقنی وعشقته،
واذ عشقته رفعت الحجاب بینی وینه، لا یسهوا اذا سهی الناس، اولئک کلامهم کلام
الأنبیاء، اولئک الأبدال حقاً، اولئک الذین اذا اردت باهل الأرض عقوبة او عذاب، اذکرتهم
فیه، فصرفته به عنهم...» و فی کتاب زهد النبی «صلی الله علیه و آله» من تصنیف الصدوق
رحمه الله، مرفوعاً الی النبی - ص - انه قال : «اتدرون ما غمّی و فی ای شیء تفکرتی
والی ای شیء اشتاق ؟ انه قال اصحابه لا، یا رسول الله ما علمنا بهذه من شیء اخبرنا
بعلمک وتفکرتک وتشوّقک ؟ قال النبی - ص - : اخبرکم انشاء الله، ثم تنفّس فقال :
ها شوقاً الی اخوانی من بعدی، فقال : ابوذر «رضی الله عنه» : یا رسول الله، السنا
اخوانک ؟ قال : لا، واتم اصحابی، و اخوانی یجیئون من بعدی، شأنهم شأن الانبیاء،
قوم یفرون من الآباء والامّهات، ومن الاخوة والاخوات کلهم ابتغاء مرضات الله،
یترکون المال لله، و یدلّثون انفسهم بالتواضع لله، لا یرغبون فی الشهوات و فضول الدنیا،

مَجْتَمِعُونَ^۱ فی بیت من بیوت الله کأنهم غرباء...» وحديث طولانیست که جهت بیان احوال ایشان شد: «اعلی الله درجتهم» در واسطه این حدیث فرمودند که «فیقول الله: یا ملائکتی ان ولیّی عندی کمثل نبی من انبیائی» و در اواخر این حدیث فرموده اند «المقصر منهم افضل عند الله من الف مجتهد من غیرهم» الحدیث .
للمولوی - قدس سره - :

بی ادب حاضر زغائب بهتر است حلقه در گرگج^۳ است هم بردارست
وقال النبی - صلی الله علیه وآله - : «العلماء ورثة الأنبياء» ، وقال أيضاً : «علماء امتی کأنبياء بنی اسرائیل»، ملخص کلام اینست که در اخبار مذکور است «کلامهم کلام الأنبياء وشأنهم شأن الأنبياء ورثة الانبياء وفي درجتي» و این مذکورات علم ظاهر و علم کلام نیست باعتبار آنکه این علوم را اکثر ناس دارند ، هیچ اختصاصی بانبیاء ندارد، بلی آنچه مخصوص انبیاء است علم باطن و وحی قلب است، هر کس از علم باطن و الهام دل بهره دارد آنکس وارث انبیاست . و الهام دل برای این گفتیم که به خاتم النبیین ، صلی الله علیه وآله، وحی ختم شده. اما الهام دل بمرتک باطن آنجناب برای مستعدین این امت مرحومه است .

و فرق میان وحی و الهام اینست که وحی از حق تعالی بواسطه عقل کل وارد میشود بر بشریت محمد «صلی الله علیه وآله وسلم» و الهام از حق تعالی بواسطه نفس کل وارد

۱ - یقیمون فی بیت من - م .

۲ - و در اواخر حدیث بیان شده است اینکه می فرمایند .

۳ - حلقه در گرگج است ...

۴ - پس مراد از این علماء، کسانی که علوم رسمی و اصطلاح دانی یاد گرفته اند ، باعتبار اینکه اکثر ناس اخذ این مسائل و اتقاط و اصطلاح دانی را نموده اند ، هیچ اختصاصی بانبیاء ندارد ...

۵ - اما الهامات غیبی که بر دل وارد میشود بمرتک انوار مقدسه و فیوضات متکثره آنحضرت از برای خواص امت و مستعدان ملت مرحومه می باشد .

میشود ، ووحی وضوحش زیادتر است از الهام، و معلوم سالك بوده باشد که عقل کل روح محمد است - ص - ونفس کل قلب محمد است - ص - چنانچه بیان کردیم ، و بعد از این هم بیان خواهد ، ان شاء الله تعالی .

مفتاح هیجدهم :

در بیان متحمل شدن کمل اولیاء اسرار ولایت .

بدانکه : کمل اولیاء اند که حامل اسرار کتاب وسنت و سر ولایت را میرسند، و آنچه ملک مقرب و نبی مرسل متحمل میشوند ، کمل اولیاء به استعداد ذاتی و بحسن متابعت نبی - صلی الله علیه وآله - متحمل میشوند . وفي معانی الأخبار عن سدير قال : «سألت ابا عبد الله - عليه السلام - عن قول امير المؤمنين - ع - ، ان امرنا صعب مستصعب ، لا يقربه الا ملك مقرب ، او نبی مرسل ، او عبد امتحن الله قلبه للايمان؟ فقال: ان في الملائكة مقربين ومن الأنبياء مرسلين وغير مرسلين ومن المؤمنين متحنين وغير متحنين ، فعرض امرکم هذا على الملائكة ، فلم يقربه الا المقربون ، وعرض على الأنبياء ، فلم يقربه الا المرسلون ، وعرض على المؤمنين ، فلم يقربه الا الممتحنون...» الحديث .

وفي اصول الكافي في جنود العقل ، قال - عليه السلام - في آخره ، هفتاد و پنج جند عقل است ، و نیست مجموع آن چند مگر در نبی یا وصی یا مؤمن ممتحن قلب برای ایمان . وفي حديث المعراج ذكره الديلمي في آخر كتابه المسمى بارشاد القلوب حيث قال الله تعالى : في اوصاف الزاهدين قد اغتوا المجهود من انفسهم لا من خوف نار ولا من شوق الى الجنة ، ولكن ينظرون في ملكوت السموات والأرض ، كما ينظرون الى من فوقها فيعلمون الله اهل العبادة ، قال النبي ، صلی الله علیه وآله : «يعطى من امتي مثل هذا قال : يا احمد هذه درجة الأنبياء والصديقين من امتك وامة غيرك واقوام من الشهداء ، قال يا رب اي الزهاد اكثر ؟ ازهاد امتي ، بنی اسرائیل ؟ قال : ان زهاد

بنی اسرائیل فی زهاد امتک، کشفرة سواد، فی بقرة بیضاء...» الحدیث . وزهد عرفا زهد از دنیا و آخرت است و قلب ایشان تارک از غیر حق است، و لهذا ملکوت سموات و ارض را مشاهده مینمایند، تا آن زهد نباشد، این مشاهده میسر نمیشود.

وفی حدیث المعراج ایضاً فی مقام الراضین حیث قال الله تعالی : «وافتح عین قلبه الی جلالی وعظمتی، فلا اخفی علم خاصّة خلقی، فاناجیه فی ظلم اللیل، و نور النهار، الی ان قال تعالی : واسمعه کلامی و کلام ملائکتی، و اعرفه سرّی الذی سترته عن خلقی...» و الحدیث طویل اخذت منه موضع الحاجة و فیه فوائد جمه .

و غرض ما از نقل اخبار و آثار اینست که اهل ظاهر محرومند از این مراتب جلیله، ممکن است که بگویند که این مراتب مخصوص نبی و آل اوست «صلوة الله و سلامه علیهم» و ساده دلی را سخن اهل ظاهر بگیرد و بماند در پرده عمی، و آنچه ما نقل کردیم قلیلی از اخبار را فریاد میزند که این مراتب را بعضی رعیت امام مطلق طی میکند بمرتک امام مطلق، بلکه امام مطلق رعیت مستعد را بمقام خود میرساند، و معنی امامت مطلقه اینست، و وارث حقیقی نبی و وصی جماعت عرفاند و بس، باعتبار آنکه ایشان باشارات و لطایف و حقایق کتاب و سنت رسیده اند و بس و معانی که از کتاب و سنت اهل ظاهر تحصیل کرده اند، آن معانی از کسب ایشان است، و از ارث محسوب نیست. للمولوی :

ز آنکه میراث از رسول آنت و بس	که به بیند غیبتها از پیش و بس
معنی کز طبع خیز دوز خیال	باشد آن خالی ز نور ذوالجلال
معنی آن باشد که بگشاید دری	چون که در بگشود پیش آید سری
معنی آن باشد که بستاند ترا	فارغ از هر نقش گرداند ترا
معنی آن نبود که کورو کر کند	مرد را بر نقش عاشق تر کند

خلاصه کلام اینست که ارث انبیا، سلام الله علیهم، علم موهبتی لدنی است نه علم خیالی کسی، و عارف محقق سر سریان ولایت را میرسد و مشاهده مینماید. و فی الکافی

عن ابی بصیر قال : « قال ابو عبدالله، علیه السلام، : يا ابا محمد، ان عندنا والله سرّاً من سرّ الله ، وعلماً من علم الله، والله ما يحتمله ملك مقرب ولا نبي مرسل ولا مؤمن امتحن الله قلبه للايمان ... ، الى ان قال - عليه السلام - : حتى خلق الله لذلك اقواماً خلقوا من طينة خلق منها محمد وآله وذريته ومن نور خلق الله منه محمداً وذريته، وصنعهم صنع رحمته التي صنع منها محمداً وذريته ... » الحديث .

اقوامی که درین حدیث است همان قومند که در حدیث سابق پیغمبر ، صلی الله علیه وآله وسلم، فرمودند : « اخوانی یجیئون من بعدی ... » وفي الوافی فی باب الطينة عن الباقر - عليه السلام - قال : « يا ابراهيم، ان من حديثنا وسرنا وباطن علمنا ما لا يحتمله ملك مقرب ولا نبي مرسل ولا مؤمن امتحن، قلت : يا سيدي ومولاي ، من يحتمله ؟ اذا قال : من يشاء الله وشئنا » .

وآنکه گفتیم که امام مطلق بعضی رعیت مستعد را بمقام خود میرساند باذنه تعالی تا آنکه حامل سرّ امام مطلق بشود، این در حدیث دلیلش از این دو حدیث معلوم میشود که مقامی هست که ملك مقرب و نبي مرسل و مؤمن ممتحن بر نمیدارد، و قومی هستند از این امتّ که بآن مقام فایز میشوند ، وجهتش اینست که طینت این قوم خلق شده از طینت محمد و آل محمد، و روح این قوم خلق شد از نوری که از آن نور روح محمد و آل محمد خلق شد. و طینت در این اخبار، عالم ملکوت است که عالم نفوس باشد، که این عالم بدن عالم جبروت است که عالم عقول مجرده باشد، و ارواح سایر مؤمنان از مقام طینت محمد و آل محمد خلق شده است ، چنانچه در اخبار است ، و مضمون بعضی از این اخبار در مفتاح اجساد مثالیه مذکور میشود ان شاء الله تعالی ، و عارف کامل است که مشاهده مینماید سریان حق را در جمیع مظاهر بیرکت امام کل ، و اینست سرّ مکتوم، کما قال سید الساجدین وزینهم - علیه السلام - :

انبي لا اکتهم من علمی جواهره	کیلا یری الحق ذو جهل فافتنا
وقد تقدّم فی هذا ابو حسن	الی الحسين ووصی قبله الحسن
وربّ جواهر علم لو ابسوح به	لقلیل لی : انت ممّن یبعد الوثنا

ولا استحلّ رجال مسلمون دمی یرون اقبح ما یأتونه حسنا
وعارف محقق است که طینت و روحش از طینت و روح محمد و آل محمد خلق
شده است، چنانچه در حدیث است که نقل نمودیم، ولد عمر بن فارض «علیهما الرحمة»
میگوید: وقتی پدرم در خواب بود از او شنیدم که سه مرتبه گفت: صدقت یا
رسول الله - ص - بعد از آن حال از پدرم پرسیدم که چه امر روی نموده است ترا؟
پدرم گفت که، رسول خدا «صلی الله علیه و آله» را دیدم از من پرسید که نسبت تو
بکی متصل است، گفتم بحلیمة سعدیه، آنکه ترا شیر داد، حضرت فرمودند: که
نسبت تو بمن متصل است و بمن میرسد، گفتم: یا رسول الله، من از آباء خود دارم
نسب خودم را، و سلسله ما متصل است باو، پس حضرت فرمودند: نه، نسبت تو متصل
است بمن، در اینوقت فهمیدم مراد حضرت اتصال روح و عشق است که اشدّ اتصالاً
است. مولوی - قده - فرماید:

این خلیفه زادگان، گردد «هری» گر در «ری» اند

بی مزاج آب و گِل، نسلِ وی اند

وله ایضاً:

شاخ گل، هر جا که میروید گل است خمّ مل، هر جا که میجوشد، مل است
وعارف محقق^۱ داخل آل محمد است. در عقاب الاعمال صدوق، علیه الرحمة،
حدیث است باین مضمون که: مردی نزد حضرت صادق - ع - گفته است: «اللهم
صلّ علی محمد و اهل بیتی» حضرت فرمودند: که چرا نمیگویی و آله، تا ما و شیعیان
ما داخل باشیم، و فرمودند که: اهل بیت، محمد و علی و فاطمه و حسنین اند - سلام الله
علیهم -، و مراد از شیعه که در این حدیث است وحدیثی که بعد ذکر میشود، مذکور
خواهد شد، ان شاء الله تعالی.

و در اخبار دیگر هم مذکور است جماعتی اند که طینت و ارواح ایشان از طینت

وارواح محمد وآل محمد خلق شده است ، چنانچه در حدیث پیش مذکور شد و این شیعه خاصند که از جمله آل محمد اند. نقل الشيخ بهاء الدين محمد العاملي - قدس سره - عن بعض العرفاء في معرض تحقيق الآل كلاماً حاصله : ان آل النبي «صلوات الله عليهم» كل من يؤل اليه، وهو قسمان :

الاول : من يؤل اليه مثلاً صورةً جسمانياً ، كآولاده ومن يحذو حذوهم من اقاربهم الصوريين الذين يحرم عليهم الصدقة في الشريعة المحمدية .
والثاني : من يؤل اليه مثلاً ، معنوياً روحانياً، وهم اولاده الرحانيون من العلماء الراسخين والأولياء الكاملين المتألهين المقتبسين من مشكوة النبوة سواء سبقوه بالزمان اولحقوه ، ولا شك ان النسبة الثانية اكدر من اكد من الأولى ، ولو اجتمعت النسبتان ، كان نوراً على نور، كما في الأئمة الطاهرين «صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين» وكما حرم على اولاده الصوريين الصدقة الصورية، حرم على اولاده المعنويين الصدقة المعنوية ، اعني تقليد الغير من العلوم والمعارف ...» هذا ملخص كلامه .

[ای کلام الشارح الجندی مؤید الدین]

بلکه لازم است سالك حق را که اجتناب نماید از صدقه واجب، چنانچه حجة الاسلام ابو حامد - قدس سره - در کتاب احیاء العلوم بیان فرموده است ، و در تفسیر امام حسن عسکری - علیه السلام - حدیث باین مضمون ، که آنحضرت فرمودند : که پیغمبر «صلی الله علیه وآله» فرمودند : که بر شیعیان ما وسخ زکاة مرزید، و بر ایشان برّ و صلّه کنید، که لحوم ایشان مثل لحوم ماست «فان الصدقة على جماعتنا حرام» وقال النبي ، صلى الله عليه وآله ، : «كل تقى ونقى ... الخ» واقعه ئی بر فقیر روی نمود و مناسب مقام است نقل مینمایم :

مرد با غیرتی بود، و از هر کسی سؤال نمیکرد، مرا بخاطر رسید که باو التماس کنم و بختاز حواله ئی نمایم که هر قدر نان میخواهد از خبّاز بگیرد، بعد از التماس قبول

نمود، ما بختیار حواله نمودیم، وبعد از چند يوم از خبر پرسیدم که طلب شما چه قدر شد؟ گفت فلان قدر. ما رفتیم و از شخصی همان قدر قرض کردیم، و بختیار دادیم، و بعد از دو ماه شخصی مبلغی خمس و مبلغی زکاة بما داد که بمصارف برسانیم، خمس را باهل خمس، و زکات را باهل زکات رسانیدیم، و بخاطرم رسید که مرا چیزی نیست بقدر آن مبلغی که قرض کردم و بختیار دادم، از آن زکات بآن قرض دادم، و در آخر شب در واقعه می‌بینم که فضله انسان می‌خورم، و بعد از واقعه در تعجب ماندم و فکرم بجائی نرسید، آمدم زیارت مرشد حسین بن علی «صلوات الله علیهما» و بعد از زیارت بعقب قبر مبارك ایستادم و می‌خواهم که نماز بکنم، جناب احدیت ببرکت آن سرور بقلبم انداخت سبب آن واقعه را، و سببش آن بود که جمعی میهمان ما بودند، یکروز اتفاق افتاد که درخانه ما نان پخته نشد، رفتم پیش خباز و از آن نان گرفتم و پول ندادم و گفتم که قیمت این نان را با قیمت آن نان که بآن مرد میدهی حساب مکن، و فراموش کردم که قیمت نانی که از او جهت خودم گرفتم بدهم، و خباز قیمت نانی که گرفتم با آن نانی که بآن مرد فقیر میداد یکجا حساب کرد و گفت فلان قدر است، و ما آنقدر از جائی قرض کردیم و بختیار دادیم، و از زکات بآن قرض دادیم، و از آن نان ما چاشت کردیم، تا این بقلبم افتاد همان ساعت از مال خود مبلغی بمؤمنی دادم و در شب دیگر در واقعه می‌بینم که در مسجدی بکنار آب صافی روانی نشسته‌ام، و آن فضله که خورده بودم قی میکنم و از ذهن و دماغ من آن نجاست می‌آید. بیدار شدم و حمد الهی نمودم، آنچه باین فقیر وارد میشود محض عنایت مرشد است، کما قال المولوی:

نیستم جنس شهنشه، دور از او لیک دارم، در تجلی نور از او

و معلوم شد قلیل آنچه بیان نمودیم از اخبار و اقوال که جمعی هستند که نور الانوار را بچشم دل مشاهده مینمایند و بحقایق اشیاء رسیده‌اند و این طایفه از آل محمد اند و انکار قول آل محمد - ص - کفر است. وفي الکافی عن الباقر - ع - قال: «قال رسول الله - ص - ان حدیث آل محمد صعب مستصعب، لا یؤمن به الا ملک مقرب او

نبیؑ مرسل ، او عبد امتحن الله قلبه للايمان ، فما ورد عليكم من حديث آل محمد ، فلانت له قلوبكم وعزفتموه ، قاقبلوه ، وما شأزت منه قلوبكم وانكرتموه ، فردّوه الى الله والى الرسول والى العالم من آل محمد. وانما الهالك ان يحدث احدكم بشيء منه لا يحتمله ، فيقول والله ما كان هذا ، والله ما كان ، والانكار هو الكفر» وعن النبي -صلى الله عليه وآله: «ان من العلم كهينة المكنون، لا يعلمه الا العلماء بالله، فاذا نطقوا به لا ينكروه الا اهل القرة بالله» وشرط دين داری وایمان اینست که اهل ظاهر و قبی که کلام عرفا بشنوند و تفهمنند و یا مخالف آنچه ایشان فهمیده اند بفهمنند، ردّ و انکار آن کلام نمایند ، و بگویند که ما نمیفهمیم باعتبار آنکه عرفا در جمیع مراتب دین با اهل ظاهر شریکند ؛ در توحید و نبوت و ولایت و عبادت، بلی فرق اینست که عرفا بحسن استعداد ذاتی و برکت حسن متابعت نبی ، چشم دل ایشان گشوده شد ، چنانچه در حدیث پیغمبر -ص- است و حدیث مذکور شد، و دیدند آنچه دیدند .

مولوی - قده - :

نظر کردم اندر دل خویشان بدیدم همانجا دگر جا نبود

سئل عن النبي «صلى الله عليه وآله» : «این الله ؟ قال : فی قلوب عباده» و فی حدیث القدسی : «لا یسعی ارضی ولا سماءى، ولكن یسعی قلب عبدی المؤمن» و مثل مؤمن عارف مثل بینائست که معترف است بوجود شمس ، و مثل اهل ظاهر و اهل استدلال مثل اعمی است که قائل است بوجود شمس .

مولوی - قدس سره - میفرماید :

جز بمصنوعی ندیدی صانعی برقیاس اقترانی قانعی

و طایفه ئی مبطلان هستند که بصورت محققان برآمده اند و راهزنی می کنند، چنانچه میان علماء محققان مبطلان هستند، و مبطلان هر دو طایفه قاطعان طریقند .

مولوی - قدس سره - :

رگ رگ است این آب شیرین و آب شور در خلایق می رود تا نفخ صور نهایت سخن ما با محققان و کلام محققان است و عرفا کمال انکار دارند بر متصوفه

و متفلسفه و متکلم - نه بر صوفی و فلسفی - .

مفتاح نوزدهم:

در بیان مرشد شناسی .

بدانکه کسی خواسته باشد که عارف بحق شود باید که اول بدلیل عالم بحق شود باتفاق کل، و تا نداند که مقامی هست که بآن مقام باید رفت، تدارک اسباب سفر نمیکند و مسافر نمیشود، و علم دانش است و معرفت ینش، و راه معرفت راه بسیار نزدیک پرخطر است، شیخ شبستری - قده - :

دو خطوه پیش نبود راه سالک اگرچه دارد او چندین مهالك
و این دو خطوه «دع، و تعال» است. و قال سید الساجدین: «و ان الراحل اليك
قريب المسافة». و چون مقصود که عرفان بحق باشد فوق مقاصد است، راه زنان از جن
و انس بسیارند و بی مرشد در این راه عین گمراهیست و سبب تسلط دشمن است، کما
فی الکافی عن الصادق - ع - : «ومن لم یکن له قرین مرشد استمکن عدوه من عنقه»،
و قال مولانا امیر المؤمنین - ع - : «رحم امرأ سمع الحکمة فوعی واخذ بحجر هاد
فنجی» و قال العرفا : «لا دین لمن لا شیخ له». مولوی - قده - :

بی عنایات حق و خاصان حق اگر ملک باشد سیاهستش ورق
بدانکه اکابر فرموده اند که سلوک بردو قسم است، یکی - بطریق اهل حقایق،
و دیگر - بطریق اهل معاملات. اما روش اهل حقایق را ناچار است از استادی که جامع
علوم دینی و معارف یقینی باشد، نه علم تنها. مولوی - قده - :

ای بسا عالم زدانش بی نصیب حافظ علم است آنکس نه حبیب
مستمع از وی نیاید جز مشام گرچه باشد مستمع از جنس عام
بلکه علم با کشف غیب باید که عبارت آن نور الهی باشد. قال النبی، صلی الله علیه
و آله، : «العلم نور، یقذفه الله فی قلب من یشاء» این نور بتحصیل و کسب حاصل

نمیشود، محض موهبت است. عطار - قدس سره - :

هفتصد ونه از کتب من خوانده‌ام زان بعلم معرفت ار زیده‌ام

گرچه دانستن نکو باشد نکو لیک کشف غیب هم باید بدو

وجذبۀ حق براو باید وارد^۱ شود. اما روش اهل معاملات را این جامعیت که مذکور شد ضرور نیست، بلکه علم بضروریات شرعیه باید داشته باشد، و سالک حق شده باشد بامر مرشدی، وجذبۀ حق براو وارد بشود. وفی الحدیث: «جذبۀ من جذبات الحق، توازی عمل الثقلین» که اگر مجموع اینها را نداشته باشد، استادی را نشاید، و طالب هم باید^۲ غرضش انکشاف قلب و رسیدن یقین باشد این غرض مشوب بغراض دیگر نشود، و اعتقاد بسیط سازج خود را که فطرت الله است، گرفتار نکند، بلکه چون درد طلبش پیدا شود، استادی بجوید که بواسطۀ آن استاد یقین برسد، و اعتماد برکرامات و خوارق عادات نکند، چه بمکر و استدراج و سحر و سیمیا و شعبده خوارق ظاهر میشود، و از کفره خوارق حاصل میشود، باعتبار آنکه خوارق حاصل میشود بسبب ریاضت فرمودن نفس. و قلب بمنزله آینه است بعد از ریاضت بهرستنی که محاذی شود، عکس آنست در او حاصل میشود، و هر قدری که نفس قوت داشته باشد تأثیر در عالم خلق خواهد نمود قوی تر بیشتر و ضعیف تر کمتر، و همچنین است اطلاع بر مغیبات. بعضی را جن و شیاطین مطلع میسازند، و بعضی از نفوس متصل میشود بعالم افلاک و صور کائنات را از آنجا مطلع میشود، و بعضی دیگر بعالم مثال متصل میشود و از آنجا مطلع میشود. خلاصۀ کلام اینست که عرفا میگویند، که در این مراتب مؤمن و کافر شریکند، کمالی که مقصود است در این مراتب نیست، بسا عارف که روحش خبری از کرامات ندارد، و بسا صاحب کرامات^۳ که روحش خبری از

۱ - جذبۀ حق باید براو وارد شود. ۲ - و طالب هم باید که غرضش ... م.

۳ - کرامات بردو قسم است، چون در کشف صوری، عارف و مکاشف به ملکوت سفلی و عوالم برزخی متصل میشود و از آنجا از اسقبال خبر می‌دهد و یا در غیر فصل میوه حاضر مینماید. و کشف مهم و کرامات عالیه از اتصال بملکوت اعلی و ادراک حقایق

عرفان ندارد .

للمولوی :

ای بسا ابلیس ، آدم صورت است پس بهر دستی ، نشاید داد دست^۱
صد نشان نادیده مردم می دهند تا گمان آید که ایشان زان دهند
و بعبادت بسیار هم باید که سالک گرفتار نشود ، از جهت آنکه آن دخلی بمعرفت
ندارد ، بلکه طالب اول باید که مطلب خود معین سازد ، پس استاد طلب کند که آنرا
بروی چون روز نماید ، اما طالب حق که هیچ عرضی غیر حق نباشد بسیار کم است .
عطار - قده - :

راهرو بسیار دیدم در جهان لیک یک رهرو ندیدم ، راهدان
و اینکه گفتیم مطلب سالک را چون بروی نماید ، برای اینست که هریک از
علماء و مشایخ میگویند که طریقه ما حق است و اختلاف میان ایشان بسیار است ، و طالب
بیچاره در میان سرگردان پس لازم است طالب را که بخدمت علماء طریقت برسد و با
ایشان صحبت بدارد و ملاحظه نماید که نزد کدام از این اکابر یقین او درتزايد است و
با قلب او روشن میشود و یاد خدا را میکند و یا معرفت او بخدا بیشتر میشود ، هرگاه
یکی از این علامات را یا مجموع این علامات را نزد هریک از اکابر در خود ملاحظه
نماید ، دست بدامن آن بزرگ بزند ، آن بزرگ مرشد اوست . از معصوم پرسیدند ،
که با چه کسی مجالست نمائیم ؟ در جواب فرمودند که : « من یدکترهم الله رؤیته ، و یزید
فی العلم منطقه » یعنی با کسی مجالست نمائید که دیدن او شمارا بیاد خدا آورده از
نطق او در علم شما بیفزاید . مولوی - قده - :

زین چنین امداد دل پرفتن شود بجهد از جسم و دل روشن شود
لنگر عقل است عاقل را امان لنگری دریوزه کن از عاقلان

→

صاف و صافی مبرا از کدورت حاصل میشود و از حقایق علمی خبر می دهد .
۱ - ای بسا ابلیس آدم رو که هست ...

کشتی بی لنگر آمد مرد شرّ که ز باد کج نیابد او حذر^۱
 و در حدیث است از پیغمبر، صلی الله علیه و آله، : «الکذب ریبة، والصدق طمأنينة»
 و در حدیث دیگر از حضرت صادق - ع - مرویست که قلب وقتی که طالب حق شد
 تردد میکند از سینه بجنجره می آید، وقتی که کلمه حق را شنید قرار میگیرد. مولوی :
 دل بیار آمد بگفتار صواب^۲ آنچنان که تشنه آرامد بآب
 جز دل محجوب را کو علتیست از ولیّش تا غبی، تمییز نیست
 ورنه آن پیغام کز موضع بود برزند بر مه شکافیده شود
 مه شکافد آن دل محجوب نی زآنکه مردود است آن محجوب نی
 از شیخ ابوسعید ابوالخیر، قدس سره، نقل است که بعد از تحصیل علوم بخدمت
 شیخ ابوالفضل حسن سرخی، قدس سره، مشرف شد خلعت مقتدائی در آنوقت بر
 قامت شیخ ابوالفضل استقامت داشت، شیخ ابوسعید شبی در خدمت شیخ از معارف
 الهی سخن مذکور میساخت، کلام رسید بمسئله مشکلی، و آن هر دو بزرگ فروماندند،
 و در همان ساعت دیدند که لقمان سرخی چون مرغی از سقف صومعه فرود آمد، و
 متکل هر دو را حل کرد و باز پرید و رفت. شیخ ابوالفضل گفت : یا باسعید، مرتبه
 این مرد را می بینی در آن درگاه، اما اقتدا را نمیشاید، زیرا که علم ندارد. سادات
 میرحسینی فرموده :

چون طالب ره شدی بتدبیر	دریاب نخست صحبت پیر
پیری که اصول را بداند	پیری که فروع در نماند
پیری که نبایدش کرامت	پیری که بیايد استقامت

وفی الحدیث : «ما اتخذ الله جاهلاً ولیاً». و شیخ عطار نقل نموده اند که روزی
 مرشد حبیب عجمی بر کنار شطّ انتظار کشتی میکشید که بیاید و از شط عبور نماید،
 در این حال حبیب پیدا شده و از مرشدش پرسید، که چه انتظار میداری؟ مرشدش

جواب قَرَمُود، که انتظار کشتی میکشم که بیاید تا از شط عبور نمایم، حبیب گفت که تو کل بر خدا باید کرد و رفت، و حبیب بر روی شط عبور نمود و رفت. و مرشدش ماند شیخ عطار فرموده اند که گمان نکنی که حبیب درجه اش عالی تر از درجه مرشدش بود، باعتبار آنکه کرامات و خوارق عادات در مرتبه چهاردهم طریقت است، و علم در مرتبه هشتادم طریقت است، و کَمَل عرفا میگویند، که صاحب کرامات نزد عوام ولیست، اما نزد خواص ولی آنست که باسرار برسد. عطار:

صد هزاران مرد کم گردد مدام تا یکی اسرارین گردد تمام
کاملی باید در او جان شگرف تا کند غواصی این بحر ژرف

و بعضی از سالکین بحق میرسند، اما قلب قوی و علم و عرفان ندارند تا باسرار تجلی حق برسند، این سالک بحق رسیده است و بزرگ است، اما دست دیگری را نمیتواند گرفت. و اگر کسی بگوید که مرشدی نمی یابم، جوابش اینست که مرشد هست و تو طالب حق نیستی، بلکه طالب هوایی!

«ای خواجه درد نیست، و گر نه طیب هست»

قیل: لیس شیء اکبر من العشق. و بر تقدیر تسلیم که بحسب ظاهر مرشدی نمیباشد، اما بحسب الواقع عالم خالی از اولیاء نمیباشد. و فی الحدیث: «ان لله عباد اولیاء اخفاء» و ما نشان میدهم مرشد را بعون الله، ای برادر خدایتعالی محال است که خلف وعده نماید، قال الله تعالی: «الذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبیلنا» وقتی که سالک فی الله مجاهده نماید و بغرض مشوب نباشد مجاهده او، نه غرض دنیوی و نه غرض اخروی، و البته خدایتعالی او را بسبیل خود میرساند چنانچه وعده کرده است، و سبیل خدا، اولیاء خدا اند که محمد و خلفاء محمد اند، صلی الله علیهم، و طریقه آنست که توسل تام تمام نماید سالک بمحمد و آل محمد، و انقطاع تام تمام نماید بوسیله ایشان بخدای تعالی «وابتغوا الیه الوسیلة». و ایشانند وسیله چنانچه در اخبار است، و همیشه نور محمد و آل در نظر سالک باید باشد در نماز و در ذکر و در تلاوت و در وضوء و در غسل و در

خواب و در وقت بیدار شدن از خواب، و در اكل و در شرب. و في الزياره الجامعة : «ومقدمكم امام طلبتي وحوائجي وارادتي في كل احوالي واموري» و در كتاب فقه رضوى حديثي است از حضرت امام رضا، عليه السلام، و فرموده اند كه : در وقت تكبيره الاحرام : «تذكر رسول الله، صلى الله عليه وآله، واجعل واحداً من الأئمة نصب عينيك...» و بنحوی كه بيان كرديم اگر عمل نمائی خدايتعالی مرشد حق را بتو ميرساند، و آن مرشد باذنه تعالى، درد تو را دوا ميکند، و بحق خدای محمد و آل محمد، كه از اين راه رسيدم و خواهم رسيد هم الى الأبد ان شاء الله .

و كمّل عرفاء رضوان الله عليهم ميگویند، تا جذبه حق بر وجود سالك وارد نشود او را از خودی خود نستانند از تفرقه خلاصی ندارد، و راه علاج تفرقه و جمع شدن خاطر سالك همین است كه بيان نموديم، و لهذا عرفاء، رضوان الله عليهم، بنا گذاشته اند كه سالك بايد صورت مرشد خود را در نظر بگيرد و مشغول كار شود و اين امر برای رفع تفرقه و جمع شدن خاطر است . و جمعی از بزرگان كه از دنیا رحلت نموده باشند از ارواح ايشان در باطن استعداد خواستن و ايشان را در نظر داشتن، سبب قوت قلب سالك ميشود و روح را اتصال معنوی با روح آن اكابر حاصل ميشود و فيوضات الهیه بواسطه اين ارواح بر روح سالك وارد ميشود، تا آخر الامر روح سالك بمرتبه ئی قوی ميشود كه نظر باستعداد خودش از حق تعالى بلا واسطه قبول فيض مينمايد، و ديده ام بعضی از علما نوشته اند كه صورت مرشد را در نظر گرفتن بت پرستی است و اكثر خلق هم انكار دارند، لهذا تحقيق اين امر را ميكنم ان شاء الله : بدان ای سالك كه نفس انسان يك لحظه فارغ و بيكار نيست، و هميشه از حالي بحالي و صورتی بصورتی منتقل ميشود، و از جائي بجائي ميرود، و هميشه در تدابير امور اين نشأت است، و صور اين نشأت در نفس قرار گرفته است .

و برای اينكه از اين نشأت بعضی از اوقات فارغ و از حديث نفس و از وسوسه شيطان خلاص شود و مبدأ خود را ياد نمايد، صاحبان شرايع بامرہ تعالى وضع انواع عبادات نموده اند، و از جمله عبادات شرعيه نماز و حج و زيارت انبياء و اولياء است، و غرض

از نماز اینست که در آنوقت نفس متوجه جناب حق بشود و متذکر حق شود بواسطه اوصاف و اورادی که در نماز میخواند با هیئت قیام و رکوع و سجود و سلام و غرض از حج اینست که در آن موضع شریف بوقت استلام حجر الأسود و در وقت طواف بیاد آورد حق را . وقال النبی - صلی الله علیه وآله - : و انما شرعت المناسک لاقامة ذکر الله تعالی و یاد آرده که در آسمان ملائکه طواف بیت المعمور مینمایند و مشغول بندگی اند، و غرض از زیارت اینست که برابر مرقد شریف نبی یا ولی بایستد^۱ و صورت صاحب مرقد را در خیال در آورد و با او مکالمه نماید، و قلب را متوجه نفس زکیه صاحب مرقد نماید یا بواسطه او قلب زائر مستفیض شود، و همچنین است بمساجد رفتن و بجهت خاص متوجه شدن و حال آنکه از جمله صفات حق تعالی «اینما تولوا فثم وجه الله» است «و هو معکم اینما کنتم، و یا من لا یحویه مکان ولا یخلو منه مکان» است و حکما هم تصریح نموده اند به آنچه بیان شد، و مجموع مراتب مذکوره در خیال است که تا خیال مقید بحق شود و جائی دیگر نرود، تا قلب ملاحظه جمال حق نماید کما قال رسول الله، صلی الله علیه وآله : «اعبد ربک کأنک تراه، و ان لم تکن تراه فانه یراک» و اولیاء الله حسب اشارت نبی و آل نبی بنا گذاشته اند^۲ که سالک در اوائل امر صورت مرشد را در نظر گیرد تا از تفرقه و وسوسه شیطان خلاص شود، چنانچه در اوّل این مفتاح اشاره نمودیم و آن اشاره اینست کما قال الصادق - علیه السلام - : «ومن لم یکن له قرین

-
- ۱ - هنگام عبادت بجز حق توجه نمودن باحدی کفر محض است و در موقع زیارت قبور ائمه، از روح امام استمداد میشود و حقیقت او که مقام باطن روح اوست باقی و واسطه درافاضت است و در مقام عبادت حق باید بجز حق همه چیز کان لم یکن فرض شود از جمله وجود عاید للزوم الفناء فی المعبود الحق تا چهرسد بصورت مرشد .
 - ۲ - تذکر حق در مرتبه خیال عین بت پرستی است چه آنکه آن حقیقت در عقل نیز نگنجد تا چهرسد در خیال و باید از راه توجه به معنا و حقیقت از خیال منصرف شد و توجه حق در جلباب خیال و صورت بت پرستی است و در حالت اختیار کفر محض است . آنچه مؤلف در این موارد گوید ، متأثر است از طریقه ذهبیه و ما نوا الی ما توهم ، الجماعة الشیخیة هداهم الله و نجاهم عن الشک الجلی ...

مرشد استمکن عدوه من عنقه» و شهود این فقیر شده است که هر قدر مرشد کامل تر است خلاص از تفرقه بیشتر است تا به مرشد کل مولانا امیر المؤمنین - علیه السلام - برسد. و ممکن است که بعضی از بی بصیرتانی بگویند که مرشد کل وقتی که باشد چه احتیاج است صورت مرشد را در نظر گرفتن؟ جوابش اینست که این مرشد ظاهر عکس مرشد کل است، و نور قوی نور ضعیف را تمکین نمیدهد، تا بواسطه مرشد ظاهر روح سالک قوی بشود، آنوقت میتواند که از مرشد کل بقدر استعدادش فیض برد، و اخباری که در فصل تعریف عرفا مذکور شد معلوم میشود که مرشد ظاهر عکس مرشد کل است. لا تغفل.

مفتاح پیستم :

در تفسیر آیه نور .

معلوم بوده باشد که مجموع عالم اصنام ذات حقند، کاملاً در آئینه اصنام، ملاحظه ذات حق مینمایند.

بت پرستان را توئی مقصود جان هست اندر زیر بت مطلوب جان

اهل استدلال از این اصنام استدلال مینمایند بر وجود حق و اهل حق در این اصنام ملاحظه ذات حق مینمایند، کما قال سید الساجدین - علیه السلام - :

وربّ جوهر علم لو ابوح به لقلی لی : انت ممّن یعبد الوثنا

وقال سید الشهداء : «أیكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك» وقال تعالى : «الله نور السموات والأرض...» و چون در آیه حق تعالی ذکر کرد ظهور نور خودش را در مراتب مظاهر، و ذکر کرد مراتب تمثیل را فرمود : «نور علی نور» احد التورین که نور باشد روح سموات وارض است که متفرع است بر عقل، و نور دیگر عقل است که واسطه فیض است از الله برازواح سموات وارض، و این بیان نظر بسیر صعودیست، و اما نظر بسیر نزولی، نور عقل است و نور علی نور نفس است

که ارواح سموات و ارض باشد، وعقل محیط است بر نفس، لا تغفل عن نکتة لفظة علی، فی البیانین . ودر آخر فرمود : «یهدی الله لنوره من یشاء» یعنی یهدی الله بنوره المقید فی المظاهر، الی نوره المطلق الاحدی . وکسی خواسته باشد که عین شمس را ببیند، لابد است که بواسطه ابر نازکی ملاحظه نماید، وبدون آن ملاحظه نمیتوان کردن عین شمس را، وچشم ضایع میشود، اینچنین است در باطن، وتحقیق آیه شریفه است که الحال مذکور میشود تا حال ندیدم احدی را از اکابر عرفا و اعظم حکما که باین تمامی بیان نموده باشند، ذلك فضل الله ، فله الحمد كما هو اهلہ ومستحقه . قال الله تعالى : «الله نور السموات والارض مثل نوره کمشکوة فیها مصباح ، المصباح فی زجاجة ، الشزجاجة کأنتها کوکب دری» ، یوقد من شجرة مباركة زيتونة ، لا شرقية ولا غربية ، یکاد زيتها یضیء ، ولو لم تمسه نار، نور علی نور، یهدی الله لنوره من یشاء ، ویضرب الله الامثال للناس» .

اول : در خود این مراتب را باید ملاحظه نمود، كما قال ولی المطلق، صلوات الله علیه :

دوائک فیک وما تشعر ودآئک منک وما تبصر
وانت الكتاب المبین الذی باحرفه یظهر المضمّر
وتزعم انک جرم صغیر وفیک انطوی العالم الأكبر

وقال - علیه السلام - : «من عرف نفسه، فقد عرف ربه» .

بیرون زمن نهائی که تمنّاکنم تو را برگرد خویش گردم و پیداکنم تو را
بدانکه مشکات بدن انسان است، و مصباح دراو، روح انسان است که بسبب سریان روح در بدن حیات وحس و حرکت و تمیز دارد، و آن مصباح جایش در شیشه دل است، و شیشه دل جسمی است صنوبری، که روح انسانی از بخار لطیف او حاصل میشود و ساری در بدن است، و آن زجاجة که قلب باشد، گویا کوبی است درخشنده . و از لطف تشبیه غافل مشو، و زجاجة ، یا مصباح بنا بر اختلاف قرآئت، برافروخته میشود از شجرة مباركة زيتونة ، که عبارت است از نفس ناطقة کلیه انسانیّه ، و مولانا

امير المؤمنين - عليه السلام - اين نفس ناطقه کليه را بکليه الهبة تعبير فرموده اند و در حديث کميل، رضى الله عنه، واين کليت مرتبه نفس على است - عليه السلام - ، كما قاله العرفاء وفي مكاتبة الهادي، عليه السلام، الى بعض الاصحاب ، الشجرة المباركة ، على بن ابي طالب است . وآن شقيه نيست باين معنى که تجرّدهش مثل تجرّد عقل نيست، و عقل بلا واسطه از حق تعالى صادر است، و نفس بواسطه عقل از حق صادر است ، كما قال، عليه السلام، فى حديث كميل: «والعقل وسط الكل» و عالم عقل را شرق تعبير ميکنند باعتبار تمامي شروق و ظهور کمالش و بهيچ نحو قوت و استعداد دراو نيست ، كما قال امير المؤمنين، عليه السلام، فى تعريف العقل: «صَوْر عَارِيَةٍ عَنِ الْمَوَادِّ خَالِيَةٍ عَنِ الْقُوَّةِ وَالْإِسْتِعَادَةِ ، تَجَلَّى لَهَا فَأَشْرَقَتْ ، وَطَالَعَهَا فَتَلَأَلَتْ ، وَالْقَى فِي هَوَيْتِهَا مِثَالَهُ ، فَظَهَرَ عَنْهَا أَفْعَالُهُ ...» و اين حديث شريف را شرح عرفاني و بيان حکمي نموده ايم و اسرار حقّه دراو مندرج است. و آن شجره مبارکه نه غريبه است باين معنى که از عالم جسماني نيست، و عالم جسماني را بمغرب تعبير فرموده اند، باعتبار آخر شدن و تمام شدن قوه وجودش، و اين عالم را، عالم ظلمت هم تعبير ميکنند باعتبار عدم ظهور کمالش، نفس کليه را توجّهيست باين عالم، و توجّهيست بعقل کل و جامع صفات حيوانيّه و ملکيه است، و اول تعلق نفس کل در اين عالم بقلب است «يَكَادُ زَيْتُهَا يَضِيءُ» يعنى، نزديكِ نزديك است زيت شجره مضىء باشد بنفسه، يعنى الهامات برو وارد شود «ولو لم تَمْسَسْهُ نَارٌ»، و هرچند مس نکنند زيت را نار تعليم و يا نار تکلّم، كما فى الحديث، عن النبى، صلى الله عليه وآله، انه سئل عن الأولياء ، فقال : «هم الذين يذكر الله برؤيتهم . و نور على نور است به نور، يعنى علت مضىء بودن زيت بنفسه و محتاج بودن او بمسّ نار تعليم يا نار تکلّم آن علت نور بر نور است نفس کلى که نور است على است ، عليه السلام ، باعتبار تجرّدش ربط خاصى و اتصالي تامّي بعقل کل دارد ، که محمد است - صلى الله عليه وآله - کمال قال : «اول ما خلق الله نوري» و فيض از حق تعالى بواسطه عقل کل بنفس کل دائم غير منقطع است، و جمله نور على نور، جمله تعليليّه است ، و

مراتب تعلقات آن شجره به قلوب مسمی بزیت است، و شجره مبارکه نفس کل است، و او را انواع تجلیات و تعلقات است بقلوب مستعدین. و از این بیان متفطن میشود صاحب بصیرت بسرّ حدیث حضرت صادق، علیه السلام، حیث قال: «طوبی شجرة من الجنة، اصلها فی دار علی بن ابی طالب، و لیس من مؤمن الا وفی داره غصن من اغصانها» در نشأتین، تجلّی علی است بر قلوب، و جناب احدیت در مظهر علی، براهل نشأتین تجلّی مینماید و دلیلش در مفتاح رؤیت مذکور است.

قال رئیس المکاشفین الشیخ محیی الدین، قدس سره، فی نقد الفصوص: «التجلیات الالهیة لأهل الآخرة انما هی بواسطة الکامل کما فی الدنیا، والمعانی المفصّلة لاهلها متفرعة من مرتبته، و مقام جمعه ابدأ، کما تفرع منه ازلاء». مولوی - قدس سره - :

هم آدم و هم نوح و هم ادریس علی بود، الی آخر ماقال. و نفوس قهریه هم از مراتب تجلیات علی است، و خودش بیان نمود چنانچه بعد از این مذکور خواهد شد. و مؤید تحقیق مذکور است قرائت ابی مثل نور المؤمن. و القمی عن الصادق عن ابیه، علیهما السلام، فی هذه الآیة: «الله نور السموات و الارض» قال: بدأ بنور نفسه، مثل: مثل هداه فی قلب المؤمن، کمشکوة فیها مصباح، المشکوة جوف المؤمن، و القنديل قلبه، و المصباح النور الذی جعله الله فیهِ، یوقد من شجرة مبارکة، قال: الشجرة المؤمن، زیتونه لا شرقیة ولا غربیة.

قال علی: سواء الجبل لا شرقیة ولا غربیة، ای لا شرق لها، ولا شرقیة، ای لا غرب لها، اذا طلعت الشمس طلعت علیها، و اذا غربت، غربت علیها، یکاد زیتها یضیء، یکاد النور الذی جعله الله فی قلبه یضیء، و ان لم یتکلم... الحدیث.

معنی حدیث ظاهر میشود بنحوی که بیان نمودیم، نهایت بعضی از حدیث محتاج است بشرحی که بیان نمائیم. فرمود: الشجرة المؤمن، مراد از شجره نفس ناطقه مؤمن است که جامع صفات بین الحیوانیة و المملکیة است، و این نفس ناطقه را تعبیر

بقلب هم میکنند، و این غیر قلب بمعنی جسم صنوبریست، و معنی لا شرقیه و لا غربیه را علی سواء الجبل فرمود، باین معنی که نه از عالم مجرد صرف است، و نه از عالم قوای جسمانیه است، بلکه جامع بین العالمین است، تا مظهر صفات جمالیه و جلالیه تواند شد. عالم ملکوت که ارواح مجرّده باشند مظهر صفات جمالیه اند، و عالم ملک که ارواح شیطین و جنّ و سایر جسمانیات باشند، مظهر صفات جلالیه اند، و انسان کامل است که جامع بین العالمین و مجمع البحرین و مظهر کل است. و این سواء الجبل فرمود و عرفا بظل سفراء تعبیر فرموده اند معنی هر دو یکیست. قال بعض العرفا :

کل ما فی الکون وهم او خیال ،	او عکوس فی المرایا او ظلال
لاح فی الظل السوی شمس الهدی	لانکن حیران فی تیه الضلال
کیست آدم ؟ عکس نور لم یزل	چیست عالم ، موج بحر لا یزال
عکس را کی باشد از نور انقطاع	موج را کی باشد از بحر انفصال

اذا طلعت الشمس، طلعت علیها، و اذا غربت، غربت علیها .

یعنی شمس ذات احدیت تجلی میکند بر انسان کامل : «الم تر الی ربك کیف مد الظلّ» ، ولو شاء لجعله ساکناً ، وجعل الشمس علیه دلیلاً . لا یسعی ارضی ولا سمائی، ولكن یسعی قلب عبدی المؤمن . و سئل النبی ، صلی الله علیه و آله ، : این الله ؟ قال : «فی قلوب عبادہ» و غروب در حین اختفاء و احتجاب حق است بر عارف در تعیّن عارف . «حجاب روی توهم، روی توست در همه حال ...»

و وقتی که سالک مراتب مذکوره را در خود مشاهده نمود سموات و ارض را هم بدین منوال مشاهده میتواند نمود ، و در حینی که سالک عارف شد مجموع را در خود مشاهده مینماید :

وتزعم انک جرم صغیر	وفیک انطوی العالم الأكبر
ای نسخه نامه الهی که توئی	وی آئینه جمال شاهی که توئی

بیرون ز تو نیست هر چه در عالم هست از خود بطلب هر آنچه خواهی که توئی
و عرفا در تطبیق آفاق و انفس رسائل نوشته‌اند، من اراد فلیراجع الیهما. و جسم
سموات مشکوة است، و مصباح در او نفس منطبعة فلکیه است که بمنزله خیال است در
او، و آن مصباح در زجاجه است که نفس ناطقة فلکیه باشد، و نفس ناطقة فلکیه
برافروخته شد از شجره مبارکه بنحوی که بیان شد.

قال العالم العارف محمد بن علی اللّٰحساوی، قدس سره، : «فی کتابه المسمى
بالجلی: «من تدبّر احوال اقوال ماذکره اهل الحکم لم یجد ماذکره مخالفاً لاصول
الشریعة ولا للقواعد الاسلامیة، فان منها الظواهر الكثیرة ما یدل علی استناد حرکاتها، ای
الافلاک الیهما، كما فیها ما یدل علی استناد افعالنا الینا من غیر فرق، وذلك دلیل علی ان
لها نفوساً مدبّرة لها كما لنا» از جمله ظواهر، این آیه است فقال: «لها وللارض اثنیا
طوعاً او کرها، قالتا اتینا طائعين» از لذت ندی حق تعالی جسم فلکی صوفی وار بچرخ
است و جسم ارضی بیخود شده.

نه فلك چرخ زنان یکسر سودائی توست بیخود افتاده زمین یکتا شیدائی تست
سئل عن الرضاء علیه السلام، عن کلّم الله لا من الجن ولا من الانس فقال: السموات
والارض فی قوله: اثنیا طوعاً او کرها، قالتا اتینا طائعين» وقیل: «یا ارض ابلعی
ماءك ویا سماء اقلعی». و در حدیث است که خدای تعالی امر کرد زمین را به بلعیدن
آب خودش، پس زمین بلعید حصّه آب خودش را، پس اراده کرد آب آسمان اینکه
داخل ارض شود، پس امتناع کرد ارض از قبول، و گفت زمین که، خدایتعالی مرا امر
کرد بفرو بردن آب خودم، پس باقی ماند آب آسمان بر روی زمین. و در حدیث است
که: «النجم الثاقب» زحل است، و آن نجم امیر المؤمنین - ع - است و امر میکند
بزهد وترك دنیا. و دعاء صحیفه سجادیه که در وقت رؤیت هلال خوانده میشود دلالت
صریح دارد که قمر صاحب شعور و متصرف در امور است، و آیات دیگر هست که خدای

تعالی اوصاف ذوی العقول را بر اشیاء کونیه اجرا فرمود، مثل «الحمد لله رب العالمین» این جمع ذوی العقول است، و مثل «وان من شیء الا یسبح بحمده، ولكن لا یفقهون تسبیحهم» و «هم» ضمیر جمع مذکر ذوی العقول است. و حدیث تسبیح - حصا - حصی - در کف نبی، صلی الله علیه و آله، مشهور است، و زمان که اضعف موجودات است و در صف نعال مراتب وجود واقع شده است تمیز و ادراک دارد، و در اخبار است که در قیامت شهادت میدهد زمان، هر چه مکلفین کرده اند و قال الله تعالی: «فلا تظلمون فیهن» انفسکم» ضمیر فیهن راجعست بشهور، و هُنَّ ضمیر جمع مؤنث ذوی العقول است، و زمان نزد ما معدوم است و نزد روح خارج از افق زمان موجود است و ذوی العقول است.

و تحقیق عرفانی اینست که علم و ادراک و حیات و سایر صفات از لوازم وجود است، و جمیع موجودات پرتو ذات و اجییّه اند، نهایت تعیّن بعضی موجودات و کثرت و سائط آن مانع از ظهور آن صفات اند برای غیر عارف ربانی، و هر قدر که دور تر میشود وجود از منبع جود، صفاتش هم ضعیف تر میشود، مثل جمادات و مادیات، و در موطنی خواهد بود که صفاتش بر محجوبان ظاهر شود و بشنوند نطق اجسام را، قال الله تعالی: «لجلو دهم؛ لم شهدتم علینا، قالوا: انطقنا الله الذی انطق کل شیء» و یحیی بن اکثم روایت کرده است که از محمد بن علی الجواد، علیه السلام، دلیل بر امامتش خواستم، آن امام امر کرد بعکاظی که در دست من بود، و آن عکاظ در کمال فصاحت شهادتین گفت و اعتراف بامامت امام، علیه السلام، نمود. و اهل شهود از عرفاء بنحوی در کتاب و سنت است شنیده اند کلام اشیاء را، و دیده اند آنچه دیده اند، چنانچه بیان کرده اند، و آن اکابر مرچشم و گوش را تبدیل کرده اند تا بآن مقام عالی فایض شده اند، و اهل ظاهر در حجاب مانده اند، ظاهر کتاب و سنت را تأویل نموده اند، کاش خودشان را تأویل میکردند. مولوی - قدس سره - :

این سخن را درنیابد گوشِ خر گوش خر بفروش و دیگر گوش خرا

و از بعضی اخبار مستفاد میشود که حرکات افلاک حرکات طبیعی است، و این منافی تحقیق ما نیست، بلکه بعضی از حکما هم قائل شده اند، و مع هذا بشعور الافلاک قائلند، قال بعض الأوائل: «ان حركة الفلك بالطبع» و معنی کلام، كما قال بعض منهم: «والفلك لعدم اختلاف الدواعی يكون فعله الارادی علی نهج واحد» و در آخر آیه شریفه فرموده اند: «یهدی الله لنوره من یشاء» یعنی بنوره المقید فی المظاهر من العقول المجردة الصرفة والنفوس المقدسة والاجسام الفلكية والأرضية، و ما فیهما الی نوره المطلق الاحدی» و جمیع مراتب وجود درجات وجود حق اند و ذات احدیت رفیع الدرجات است، كما قال الله: «رفیع الدرجات» و مقید نشدن، و طی کردن مجموع عوالم موقوف بعنایت ازلیت است و خلق بسیار در این عوالم مانده اند:

کسی بر سر وحدت گشت واقف که او واقف نشد اندر مواقف

بعضی هیولی را بمبدئیت فرا گرفته اند و بعضی عناصر اربعه را و بعضی طبایع را و بعضی اجسام فلکیه و بعضی کواکب را، و بعضی از این مراحل عبور نموده اند، عالم نفس را بمبدئیت فرا گرفته، مثل نصیری، درعلی، علیه السلام، و نصاری در عیسی علیه السلام - و جمعی از این مرحله گذشته اند و بحق حقیقی معترف شده اند مثل بسیاری از اهل کلام و ارباب حدیث و علماء ظاهر، و این جماعت قائلند بمراتب ملائکه و ارواح و عرش و کرسی و سموات و ارض و مافیهما، و مدبر کل واجب تعالی را میدانند و بوجود مجتربات صرفه قائل نیستند، ارواح و ملائکه را اجسام لطیفه میدانند، و حال آنکه نزد اکابر از اهل حکمت و عرفان، این ارواح و ملائکه غیر محصوره مرتبهئی از مراتب ظهور نفس کل است که شجره مبارکه باشد، و نفس کل مظهر عقل کل است،

۱ - فی المثنوی:

گوش خر بفروش، دیگر گوش خر کاین سخن باور ندارد گوش خر

وعقل كل مظهر حق حقيقى، واين جماعت از كفر برآمده اند و از عالم خلق گذشته اند، وباسماء الهى رسیده اند، و همچنين فهمیده اند که اسماء مفهومی اند صادق بر ذات حق و بس. و نه چنين است، عالم اسماء عالميست غير متناهى که عوالم مذکوره بواسطه عالم اسماء از حق صادر ميشود، كما فى الدعاء: «اللّهم انى اسالك باسمك الذى خلقت به العرش، وباسمك الذى خلقت به الكرسي، وباسمك الذى خلقت به الارواح» وقال الله تعالى: «سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى»، يعنى تسبيح و تنزيه نما اسم ربّ خودت را که ربّ تو اين صفت دارد که اعلى از تنزيه است، واين اسم همان موجود است که بسبب او ارواح و عرش و كرسي وساير اشياء موجود شده اند، و حق را منتره نموده اند از صفات نقص و بتجرد حق معترف شده اند و قائل شده اند که اوست ربّ ملائکه و ارواح و اجسام و رب العالمين است، و محققين از اهل حکمت و اهل عرفان قائلند بجمع آنچه جماعت مذکوره قائلند، نهايت ميگويند، مجموع عالم اجسام و ارواح و ملائکه صادر شده اند از حق تعالى بواسطه عقل کل، واين قول را باعتبار ادله قائل شده اند، و اهل شهود تصريح نموده اند که عقل کل حقيقت محمديه است و رب العالمين است. و لهذا فرمود که: «خُصِّصَتْ بَفَاتِحَةِ الْكِتَابِ» و ربّ الأرباب مطلق جناب احديت است. و اما از جهت بشريت محمد «عبد» است و «مربوب» قوله تعالى: «قُلْ اِنَّمَا اَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ» و از جهت بشريت استدعاء دعا ميکرد از فقر بقول «ادعوني» و فى الحديث: «يستنصر بدعاء فقراء المهاجرين» و از اين جهت فائده صلوات و سلام خلق باو ميرسد. و اما از جهت حقيقت و ربوبيت منزّه است از امور مذکور و باعتبار اتفاق اهل عقل که عالى محال است که مستكمل از اسافل بشود و دليل اين مطلب در کتب حکمت مذکور است، و موجودات مجرّده، لا تعدّ ولا تحصى، از حق تعالى صادر شده است، و ميشود بواسطه حقيقت محمديه، و قال، صلى الله عليه وآله،: «انا من الله، والكل منى» و شواهد بسيار از کتب و سنت هست که ما قليلى را در اين مفتاح ذکر کرديم، و معروف حقيقى از مظاهر آثار و افعال و اسماء و صفات در جلوه است، پس از هر غره

چهره مینماید . قال سیدالشهداء ، علیه السلام ، : «تَعَرَّفْتُ لِكُلِّ شَيْءٍ فَمَا جَهِلْتُكُ شَيْءٌ»
 و افراد انسان بحسب استعداد ذاتی و قابلیت صفاتی ، متعدد افتاده اند ، و هر يك نور
 جمال معروف را در آینه‌ئی از مرایای اکوان مشاهده نموده اند ، جماعتی سالکان عالم
 لاهوتی اند ، نور احاطه ذاتی منظور ایشان است . قال سیدالشهداء - ع - «وانت الذی
 تَعَرَّفْتَ الِیَّ فِی كُلِّ شَيْءٍ ، فَرَأَيْتُكَ ظَاهِرًا فِی كُلِّ شَيْءٍ» و این جماعت انبیاء و اوصیاء
 و کَمَلِ اولیاء اند «علیهم السلام» و جماعتی سالکان جبروتی اند ، که عالم عقول مجرّده
 باشند ، و این جماعت را نور احاطه صفاتی و اسمائی مشهود شهود ایشان شده است ،
 مثل محققان از اهل حکمت و سایر اولیاء و جماعتی سالکان عالم ملکوتی اند که عالم
 نفوس باشد تجلی فعلی ملحوظ ایشان است مثل علماء ، و جماعتی در اطوار عالم ملک
 متجسّسند ، مثل طبعیین و دهریین و سایر فرق ، و هر يك از طوایف مذکوره غیر طایفه
 اول ، مقید بمظهری خاص شده اند ، و بلندی و پستی دین و مذهب ایشان بحسب مظهری
 است که در آن مظهر مقید شده اند بمشاهده جمال نور وجود مطلق ، و جماعتی اخیر
 کافر شده اند باعتبار آنکه منزّه از صفات جسم و جسمانی را ، مقید بصفات جسم و
 جسمانی نموده اند ، و بمبدعیت فرا گرفته اند ، و چون نور جمال وجود مطلق از جمیع
 مجالی در تجلی است ، پس باید که در همه مراتب معبود و معروف باشد ، قال الله تعالی :
 «وَقَضَىٰ رَبُّكَ اَنْ لَا تَعْبُدُوا اِلَّا اِيَّاهُ» و قال الله تعالی : «وَلَهُ مِنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ
 كُلِّ لَه قَاتِنٌ» پس جمال وجود مطلق که محیط است جمیع اجزاء عالم را ، اگر در
 ضمن هر يك ، هر يك بیند ، و مقید ندارد ، زهی ایمان . بیت :

اگر مؤمن بدانستی که بت چیست بدانستی که بت در بت پرستیت
 و اگر از احاطه آن نور غافل شود ، و در ضمن یکی از مظاهر نه بیند ، و همانجا
 بایستد ، زهی کفر .

اگر کافر زبت ، آگاه گشتی کجا در دین خود ، گمراه گشتی
 جمیع مراتب وجود اصنامند که در آئینه اصنام وجه جمال مطلق دیده شود ، و

عبور از جمیع مراتب وجود نمودن و در مقامی از مقامات مکث نمودن ، و بحق حقیقی رسیدن ، موقوف است بعنایت ازلیه، و لهذا قال الله تعالی : «یهدی الله لنوره من یشاء» یعنی بنوره المقتد، الی نوره المطلق. و پیغمبر ما، صلی الله علیه و آله، از حیثیت بشریت در حال عبور از مراتب وجود، میفرمودند : «اللّٰهُمَّ، انی اعوذ بك من الکفر» این کفر، نه کفر ظاهر است ، که کفر بالله بآیات و کفر بشرعه باشد، بلکه این کفر، کفریست که در حال مشاهده قلبی و عروج روحانی وارد میشود بعض مراتب وجود که در آن وجود ظاهر میشود صفات ربوبیت و الوهیت و حضرت ابراهیم «علی نبینا وعلیه السلام» در حین سیر و سلوک باطن بعالم مثال رسید که، کوکب عبارت از اوست ، و مرتب عالم جسمانیت فرمود : «هذا ربی» و چون تغیر در او دید ، عبور نمود از آن عالم ، و بعالم نفس رسید که قمر عبارت از اوست نورانی تر و قوی تر از اول دید، و چون حقیقت آن رسید از او هم اعراض نمود و بعالم عقل رسید که شمس عبارت از آن عالم است ، و این عالم را تماماً از دو عالم سابق دید ، و قال : «هذا ربی ، هذا اکبر» ، و چون بحقیقتش رسید دید که وجود عقل و صفاتش از حق حقیقی است، گفت : «وجّهت وجهی للذی فطر السموات والأرض ...» . و حضرت ابراهیم «علیه السلام» بچشم ظاهر از کوکب ظاهر و قمر ظاهر و شمس ظاهر عبور نمود و استدلال بر وجود صانع نمود . و قال : الصادق، علیه السلام، : «انما کان ابراهیم طالباً لربّه ولم یبلغ کفراً ، و انه من فکّر من الناس فی مثل ذلک، فانه بمنزله» و از چشم دل از عالم مثال و از عالم عقول عبور نمود، و قال الله تعالی : «و کذلک نری ابراهیم ملکوت السّموات والأرض ...» ملکوت باطن ملک است که بچشم دل، ملکوت دیده میشود ، و ملک سموات و ارض است که بچشم ظاهر دیده میشود ، و انبیاء و کمل اولیاء را چون محبوبان حقّند و جذبه پیش از سلوک برایشان وارد میشود و بمقام وحدت اطلاق فیاض میشود و در این حال خبر از مراتب و خواص آن ندارند و بعد از- صحو- از آن جذبه، سالک میشوند، و سیر و ظهور وجود مطلق را در مظاهر مینمایند، و حالات مذکوره، حالات سلوک

است و خواص مراتب وجود را در اینحال برمیخورند و بخلق میرسانند تا سالکان الی الله درست بروند و مقیّد نشوند. و آنچه در اخبار وارد شده است که ابراهیم - ع - برزهره پرست و قمر پرست و شمس پرست گذشت، و غرض از آن کلام هدایت طوایف ثلاثه بود، درست است، و آنچه ما بیان کردیم هم حق است، ازیک کار چندین کار میشود. و قال قیلة العارفين امیر المؤمنین «علیه السلام» فی مناجاته: «الهی والحقنی بنور عترتک الأبهج، فاکون عارفاً، وعن سواک منحرفاً» و آنچه در اخبار وارد شده است در تأویل آیه شریفه که مشکوة قلب محمد - ص - است و مصباح علم محمد است و زجاجة قلب «علی» است که علم محمد در آن زجاجة ریخته شده است، و نور علی نور، الامام فی اثر الامام، است، و غیر این معنی، همه اینها حق است، و نظر معصوم بآفهام ناس است و به بشریت محمد و علی وائمه است، و آنچه ما بیان نمودیم نظر بحقیقت محمد و علی است، نه بشریت ایشان، و مؤیدات از کتاب و حدیث هم نقل نمودیم، و معنی ما اتم و اکمل و اشمل معانیست که از باطن و روح امام جعفر صادق «علیه السلام» مستفیض شد. الحمد لله والشکر للصادق - ع - و فی الحدیث: «من لم یشکر المخلوق لم یشکر الخالق».

مفتاح بیست و یکم:

فی تحقیق رؤیة النبی و اوصیائه «علیهم السلام» فی المنام. فی المجالس للصدوق علیه الرحمة، عن الرضا - ع - انه قال له رجل من اهل خراسان: یا بن رسول الله، رأیت رسول الله، صلی الله علیه و آله وسلم، فی المنام، کأنته یقول لی: کیف اتم اذا دفن فی ارضکم بضعتی، و استخفظتم و دیعتی، و غیب فی ثراکم نجمی؟ فقال له الرضا - علیه السلام - «انا المدفون فی ارضکم، و انا بضعة من نبیکم، و انا الودیعة و النجم، الی ان قال و لقد حدثنی ابی عن جدی عن اییه «علیهما السلام»، ان رسول الله، صلی الله علیه و آله، قال: من رآنی فی منامه، فقد رآنی، لأن الشیطان لا یتمثّل فی صورتی،

ولا فى صورة احد من اوصيائى، ولا فى صورة احد من شيعتهم، وان الرؤيا صادقة جزء من سبعين جزء من النبوة» .

وايضاً مثله باسانيد عن ابى عمر و ابى هريره وابن مسعود وجابر و ابى سعيد و ابى قتاده، عن النبى، صلى الله عليه وآله، برواية ابى داود و البخارى و مسلم و الترمذى بالفاظ مختلفة : منها - من رأى فى المنام فكانما رأى فى اليقظة ولا يتمثل الشيطان بى . ومنها : من رأى فى المنام فقد رأى، فان الشيطان لا يتمثل بى . ومنها : من رأى فى النوم فقد رأى، فانه لا ينبغى للشيطان ان يتمثل فى صورتي . وفى رواية، ان تشبه بى . ومنها : من رأى فقد رأى الحق، فان الشيطان لا يترأى بى . قال فى النهاية : الحق؛ ضد الباطل، ومنه الحديث من رأى فقد رأى الحق ، أى رؤيا صادقة ليست من اضعاف الاحلام . وقيل : فقد رأى حقيقة غير مشبه» انتهى .

وفى كتاب الفصوص للشيخ محبى الدين ، قدس سره، : «من رأى فى النوم ، فقد رأى فى اليقظة، فان الشيطان لا يتمثل على صورتي» وفى كتاب سليم بن قيس قال امير المؤمنين - ع - لعبد الله بن عمر رضى الله عنهما : «من رأى رسول الله، صلى الله عليه وآله، فقد رآه فى اليقظة» وفيه ايضاً قال محمد بن ابى بكر، رضى الله عنه، وسليم بن قيس : «سمعنا من امير المؤمنين ، عليه السلام ، قال : رسول الله ، صلى الله عليه وآله ، : «من رأى فى المنام ، فقد رانى، فان الشيطان لا يتمثل بى فى نوم ولا يقظة ولا بأحد من اوصيائى الى يوم القيامة ...» وفى حديث آخر «من رانى فى المنام ، فقد رأى، فان الشيطان لا يتمثل بى فى نوم ولا يقظة، ولا بأحد من اوصيائى الى يوم القيامة» وفى حديث آخر «من رانى فقد رانى، فان الشيطان لا يتمثل بى» .

وعلماء در معنى اين اخبار اختلاف کرده اند، وما خلاصة اقوال را بعد از حذف زوايد نقل^١ مينمائيم : شيخ مفيد و سيد مرتضى «عليهما الرحمة» قائلند كه اين اخبار از جمله اخبار آحادند ، و گفته اند، كه بر تقدير تسليم صحّت معنى دارد اين اخبار و

١ - دربرخى از نسخ است : بعد از حذف زوايد نقل مى نمايم و بعضى اقوال كه

هر يك از آن دو بزرگ معنی گفته اند . اما شیخ مفید گفته است که، کسی که نبی و یا یکی از ائمه را، علیهم السلام، در نوم به بیند، این نوم نزد من سه قسم است :

قسمی، قطع میکنم بر صحت آن ، و قسمی ، قطع میکنم بر بطلان آن ، و قسمی ، تجویز میکنم بر صحت و بطلان آن پس قطع نمیکنم در او برحالی . و اما آن قسمی که قطع بر صحت او میکنم، پس هر نومیست که مرئی شود در آن نوم نبی، صلی الله علیه و آله، یا امام، و حال آنکه نبی یا امام مشغول طاعتی باشند، یا امر بطاعتی بفرمایند ، یا نهی از معصیت نمایند، یا مبین قبح معصیتی باشند، یا قائل بحق باشند و زاجر از باطل، یا مذمت کنند کسی را که بر باطل است . و اما قسمی که قطع میکنم بر بطلانش پس هر چیزیست که ضدّ مذکور بوده باشد، برای اینکه ما میدانیم که نبی، صلی الله علیه و آله، و امام، صاحبان حَقّند و صاحبان حق، دور از باطلند . و اما قسمی که تجویز میکنم در او صحت و بطلان را پس آن منامیست که مرئی شود در او نبی امام، علیهما السلام، و حال آنکه آمر و ناهی نیستند و برحالی که مختص بدیانات باشد نیستند ، مثل اینکه کسی نبی یا امام را به بیند سوار یا پیاده یا نشسته و نحو ذلك. و اما چیزی که از نبی، صلی الله علیه و آله، مرویست عن قوله: «من رانی فقد رآنی، فان الشیطان لا یتشبّه بی» پس در وقتی که مراد از خبر منام باشد محمول است آن خبر بر تخصیص ، نه اینکه در هر حال بوده باشد، و مراد بتخصیص قسم اول از اقسام ثلاثه است، لان الشیطان لا یتمثل بالنبی، صلی الله علیه و آله، فی شیء من الحق والطاعات . و اما آنچه مرویست از نبی، صلی الله علیه و آله، : «من رانی نائماً ، فكأنما رآنی یقظاناً» پس این خبر ، دوا احتمال دارد : یکی آنکه ، مراد باین خبر رؤیت منام باشد و خاص باشد، مثل خبر اول بر قسم اول، که امر بطاعت و نهی از معصیت بوده باشد ، و احتمال دویم آنکه، مراد باین خبر رؤیت یقظه است نه رؤیت منام، و نائماً که در خبر است حال نبی باشد نه حال رائی ،

→

پرواهی است، ترك می‌نمائیم ، و آنچه بر ما معلوم شد ذکر می‌نمائیم .

پس گویا که نبی فرمود: کسی مرا بهیند درحالتی که خوابم، پس گویا مرا دیده است درحالتی که من بیدارم. وفایده ازین قول اینست که اعلام کند مردم را باینکه خواب و بیداری من یکسان است، و وقتی که مردم نزد او بیایند و او در خواب باشد، سخنانی که لایق نیست که درحضورش بوقت بیداری بگویند، دروقتی که خواب باشد آن سخنان نگویند. و مرویست که در خواب بود آنحضرت پس برخاست به نماز بدون تجدید وضوء «فَسئل عن ذلك؟ فقال: انی لست كأحدکم، تنام عینی ولا ینام قلبی...»^۱ انتهى خلاصه کلام.

و این اخبار را از جمله اخبار آحادشمردن دور از انصاف است، و هرچند من حیث اللفظ از اخبار احاد است، و اما من حیث المضمون از متواترات است، و احادیث بسیار وارد شده است که مؤید و مصحح مضمون آن اخبار است، مثل اینکه بخدمت ائمه - علیهم السلام - جمعی گفته اند که ما رسول الله را در خواب دیدیم و حضرات قبول نموده اند. و حمل نمودن این احادیث را بر اینکه معصوم میدانست صحت منامات آن جمع را این حملیست بسیار بعید، و معنی که برای اخبار گفته است درست نمی آید باعتبار آنکه شیطان وقتی که احتمال رفت که متمثل بصورت نبی میتوان شدن دیگر در حال امر بطاعت و نهی از معصیت قطع و جزم نمیتوان کرد که پیغمبر است آن امر و ناهی بجهت آنکه از شیطان هم این کار می آید کما فی مصباح الشریعة عن الصادق - علیه السلام -، حیث قال: «ولا یغرّنک تزینة الطّاعات علیک، فان یتفتح لك تسعة وتسعين باباً من الخیر لیظفرّک عند تمام المائة» و ظاهر اخبار دلالت میکند بر اینکه شیطان در هیچ حالی متمثل بصورت نبی نمیتواند شد، و تمام اخبار منصوص العلة

۱ - بسیار مشکل است که این قبیل از اخبار، از متواترات باشد و در این موارد که از امور اعتقادی شمرده میشود، متواتر از احادیث و نص^۳ کتاب حجت است چون قطع و علم در این قبیل از موارد معتبر است، و سیّد و شیخ - رضی الله عنهما - از کم و کیف این اخبار بهتر از متأخرین خبر دارند.

است باینمعنی ، و علت اینکه شیطان متمثل بصورت نبی نمیشود، نزد علماء آن علت از معجزه نبی است و نزد ما که اهل حقیقتیم آن علت اینست که روح نبی از عالم لاهوتیست و همچنین ارواح ائمه و کمل اولیاء که خواص شیعیانند که اهل شهود باشند باز از آن عالم است علی قدر مراتبهم، و ارواح بعضی از خواص از عالم جبروت است، و ارواح سایر مؤمنان از اواخر عالم جبروت و اوائل ملکوت است و ادله این مطالب در اخبار است که مراتب ارواح متفاوت خلق شده اند، و محققین از اهل کلام و اهل حکمت و اهل عرفان قائل باین شده اند . و بنا بر این قاعده حقه، شیطان نمیتواند که خود را بصورت نبی بنماید باعتبار آنکه روحش بعید از نور محض است و او ناراست، و هرچند نار نوریت دارد اما نور مخلوط بدخان است و هرچند خودسازی نماید، اما یک نحو کدورتی و ظلمتی در او مشاهده میشود، و نبی بهر صورتی تجلی نماید از صفا و ضیا خالی نخواهد بود . مرا در واقعه اتفاق ملاقات با شیطان شده است مرد پیر باوقار دیدم و اعوجاجی در پهلوی راست او بود هرچند نورانی نمود خود را ، اما نورش مخلوط بکدورت و ظلمت بود، از او سؤال کردم ابتداء خلقتش را و جواب گفت و اینجا جای آن جواب نیست . و این علامات که ذکر کردیم ارباب شهود نقل نموده اند ما سالک اورا بشناسد و قال الشيخ المفید، علیه الرحمة، : «وكان شیخی رحمه الله یقول: اذا جاز من بشر ان یتدعی فی الیقظة انه اله، کفرعون ومن جری مجراه مع قلّة حيلة البشر و زوال التلبس من الیقظة ، فما ! مانع من ان یدعی ابليس عند النائم بوسوسة له انه نبی، مع تمکن ابليس مالا یتمکن منه البشر و كثرة اللبس المعترض فی المنام» و جواب این کلام اینست که فرق است میان خواب و بیداری و در بیداری انسان مکلف است باعتبار شعور و ادراک و علمی که دارد، و اگر کسی دعوی الهیّت بکند مکلف را چون شعور و ادراک هست، باندک تأملی یقین میکند که آنکس در دعوی خود کاذب است و مبطورند عقول که خالق بصورت مخارق نیست «افی الله شك فاطر السموات والأرض» و اینکه بعضی عقول ضعیفه قبول آن قول میکنند باعتبار آنست که تأمل

قلیل را بعمل می آرند و لهذا جناب احدیت در کلام مجید «افلا یعقلون، وافلا یسمعون وافلا یبصرون» فرموده اند و این آیات شریفه منبهاست که از خواب غفلت بیدار میکند نه استدلالات، والهیة اله حق از آن روشن تر است که با استدلالات ثابت شود. معرفت واجب تعالی را بقیل و قال نیست، روشنی مهر محتاج با استدلال نیست، و اگر در خواب شیطان تمکین ییابد که ادعای ربوبیت نماید، لازم می آید که خدای تعالی بنده خود را اغوا نماید در حالی که مکلف نیست و شعور ندارد «تعالی الله عن ذلك» بلی - اگر در حال نوم ببیند صورتی که ادعای ربوبیت میکند، آن صورت همان صورت است که در بیداری فرا گرفته است و معبود مطلق را در خیال خود مقید ساخته بود، و هر کسی معنی و مفهوم اله در ذهنش هست و آن معنی صورتیست مقید در خیال، و اگر بر سبیل ندرت کسی چنین خواب^۱ ببیند، این صورت در خواب همان صورت مقید است که در بیداری با او بوده است و در حال نوم با او ملاعبه کرده است، و چون در حال بیداری شعور و ادراک با او بوده معبود خود را منزّه از این^۲ صورت میکرد و در نوم هم اگر عقلش قویست حق را منزّه میکند از آن صورت، و اگر عقلش قوی نیست در وقت بیداری شدن از آن نوم حق ترا منزّه میکند. و ممکن است که شیطان بهمان صورت یا بصورت دیگر در نوم بازی بکند، در هر حال حق را منزّه مینماید از آن صورت بلی - عقلی که تأمل نمودند^۳ مثل اوساخ دهریه و طبیعیه و قائلین باینکه مبدأ عالم عناصر اربعه است که تابعان محمود فساخانی باشند و امثال اینها، اگر شیطان با ایشان در حال نوم بازی بکند مانعی ندارد، چنانچه در بیداری با ایشان بازی کرده است، و عقول خودشان را بکار نرفته اند، و حق را از عالم جسم و جسمانی فرا گرفته اند. و اما نبی چون مخلوق است و شرکتی با صفات مخلوقین دارد، و مقام تبلیس و تدلیس هست، لهذا اگر شیطان خواسته باشد که تدلیس کند حق تعالی منع میکند شیطان را

۱ - چنین خوابی ببیند ...

۲ - از این صورت می گیرد .

۳ - عقول که تأمل نمودند .

که بصورت نبی متمثل بشود در حال نوم یا یقظه . قال الله تعالی : « بل نقذف بالحق علی الباطل ، فیدمغه فاذا هو زاهق » و اینست معنی اخبار که فرمودند : « فان الشیطان لا یتمثل فی صورتی » و رسول حق هست و رسول باطل هم هست ، مثل میلمه و امثالش ، و رسول حق مثال محمد - ص - است و شیطان بمثال ^۱ رسول حق نمیتواند که حکایت کند در منام باعتبار دلیل مذکور . و شیخ مفید ، علیه الرحمة ، در توضیح منامات کلمات طویل دارد و فائده‌ئی در نقل آنها نیست ، و در آخر این کلمات میگوید که ، ما مشاهده کردیم ناصبی را که مهتدی شده بود ، و در وقت اهتدا بما خبر میداد که الحال خوابها می بینم برضد خوابهایی که در حال نصب می دیدم . و جواب کلام شیخ اینست که ناصبی در حال نصب از مشایخ خود می شنید مثلاً که پیغمبر ، صلی الله علیه و آله ، راضی است بنصب و عداوت امیر المؤمنین - ع - و اینمعنی را اعتقاد کرده بود ، و این معنی در خیالش جا کرده بود ، و در خواب همین معنی با او بازی میکرد و حدیث مینمود و یا شیطان باینمعنی با او بازی میکرد ، نه اینمعنی دارد که شیطان بصورت نبی - ص - متمثل شده با وحکایت میکرده ، و مکرر شده است که امری در خیال انسان جا کرده است و در حال خواب همان امر بعینه را در خواب می بیند ، و لهذا از شرایط رؤیای صادقه اینست که ذهنش از خیالات فاسده و امور کاذبه فارغ و خالی بوده باشد ، و هر کس که راست گوتر است منامش صحیح تر است ، چنانچه عرفا و حکما گفته اند ، و حدیث هم وارد شده است . و کلام سید مرتضی « علیه الرحمة » بعد از کلام استادش اینست ، و لهذا نقل نمودیم و معلوم سالک بوده باشد که عرفا حق تعالی را در خواب می بینند چنانچه در بیداری ، و تحقیق این مسئله در مفتاح رؤیت شده است ، و بعضی از علما مثل فراقی « علیه الرحمة » قائل شده است رؤیت نبی را ، صلی الله علیه و آله ، و صحیح دانسته اند برای دو کس : یکی ، مردی از صحابی که او را دیده باشد و مثالش در نفس آن مرد منطبق شده باشد و در منام که ببیند می داند که این مثال اوست

و معصوم است از شيطان ، و مرزد ديگر ، كسى است كه مكرر شنیده باشد صفات نبى را كه در كتب منقولست ، و در نفس اين مرد مثالش منطبع شده باشد^١ اگر در خواب بيند جزم ميكند كه دیده است مثالش كه معصوم است از شيطان . و اما غير اين دو كس پس جزم نمیتوان كرد كه جايز است كه مثالش را دیده باشد ، و احتمال دارد كه از تخیلات شیطانی بوده باشد . و بعضى از علماء گفته اند كه قول فراقى مشكل است ، باعتبار آنكه نبى « صلى الله عليه وآله » شهادت داده است كه شيطان متشبه باو نمیشود ، و اين عالم جوابى گفته است از اين اشكال ، و جوابش اينست : « قلت : يجوز ان يكون باعتماد خلقه الله تعالى للرأى ، ان الذى رآه هو مثاله ، وقد تقرر ان محل الادراك من النائم لا يأتي عليه النوم ... » ثم قال الفراقى : « واذا تقرر انه لا بد من تحقيق رؤية مثاله المخصوص ، فيشكل ذلك بما تقرّر فى كتب التفسير ، انه يرى ، عليه السلام ، شيئاً وشاباً واسود و ذاهب العينين والقدمين وعلى انواع شتى من المثل التى ليست مثلاً له ... » قال : « والجواب ، الاحوال صفات الرأى ، واحوالهم تظهر فيهم ، وهو كالمرأة لهم ، فاذا صحّ للرأى المثل والضبط ، فرؤيته اسود تدل على ظلم الرأى ورؤيته ذاهب العينين تدل على عدم ايمان الرأى ، لأن ادراكه ذهب رؤيته و ذاهب انقدمين تدل على ان الرأى منع من ظهور الشريعة ونفوذ امرها ، لأن القدم^٢ يعتبر بها عن القدرة ، ورؤيته شاباً تدل على ان الرأى يستهزى به ، لأن الشاب محقر ، ورؤيته شيخاً تدل على ان الرأى يعظم ، و غير ذلك من الصفات الدالة على الأحكام المختلفة » وقال رئيس المكاشفين شيخ محبى الدين - قدس سره - فى كتاب معرفة الأقطاب : « فاذا رآه احد فى كشف او نوم ، انه ، صلى الله عليه وآله ، تغير تغيراً حسيّاً ، فذلك راجع الى الرأى

١ - در بعضى از نسخ : اگر در خواب به بيند ، جزم مى كند كه دیده است ، مثالش

معصوم است از شيطان . و اما غير اين دو كس .

٢ - لأن المقدم - قدم - يعتبر بها عن القدرة .

٣ - مختصر ، وهو كماترى .

و صورة الشرع وسایر علماء هم» اخبار این باب را بر ظاهر حمل نموده اند ، و خلاصه اقوال جمیع علماء غیر شیخ مفید و استادش و تلمیذش اینست که رؤیة نبی، صلی الله علیه و آله، در هر حال باطل نیست و اضغاث واحلام نیست، بلکه آن رؤیت حق است فی نفسها، و اگر آن رؤیت بر ظاهر است بنحوی که شما فل آنجناب است درست است و کلامی نیست، و اگر بر غیر ظاهر است، آن هم صحیح است، باید سعی کرد در تأویل آن رؤیا، و اهمال نباید کرد . و در هر حال رؤیت نبی، صلی الله علیه و آله، یا بشری بخیر است و یا انداز از شر است ، و یا تنبیه بر حکمیست که نافع دین است یا دنیا .

و مؤید قول مشهور است ، حدیث ابوهریره قال : قال رسول الله - صلی الله علیه و آله - «من رانی فی المنام، فقد رآنی، فانی اری فی کل صورة» و اتحاد شرط و جزاء در این حدیث و در غیر این حدیث ، دلالت بر مبالغه میکند، باین معنی که البته رؤیای صادقه است این رؤیا، و هر چند در بعضی رؤیا محتاج بتأویل بوده باشد. و قال الکرمانی - علیه الرحمة - «جاء فی الحدیث ، انه اذا رای شیخاً فهو عام سلم، وان رای شاباً فهو عام حرب» .

مفتاح بیست و دوم :

در بیان تحقیق عالم مثال و اجساد مثالیه و ردّ قائلین بعد مهما . بدانکه فاضل ماهر ملا محمد باقر مجلسی علیه الرحمة در کتاب حق الیقین گفته است که شیخ مفید و جمعی از متکلمین امامیه قائلند که بعد از سه روز یا بیشتر، ارواح مقدسه انبیاء و اوصیاء بجسدهای اصلی معاودت مینمایند، و ایشان را با آسمان میبرند، و دیدن رسول الله «صلی الله علیه و آله» انبیاء علیهما السلام را در شب معراج ، بر این حمل کرده اند» انتهى کلامه .

و دلیل ایشان دو حدیث است : فی الفقیه عن الصادق - علیه السلام - : «ما من نبیّ ولا وصی نبیّ یبقی فی الأرض اکثر من ثلاثة ایام، حتی رفع روحه و لحمه و عظمه الی السماء ، و انما یؤتی مواضع آثارها و یتلّعونهم من بعد السّلام ، و یسمعونهم فی

مواضع آثارهم من قریب» .

وفی التهذیب : «قال الراوی ، سمعت ابا عبدالله - ع - يقول : «لا تمکث چشکة نبیؐ ولا وصی نبیؐ فی الأرض اکثر من اربعین یوماً» و آنچه شیخ مفید و جمعی قائل شده اند دور نیست که در عالم قدرت و خوارق عادات ، انبیاء ، عیما السلام ، بوده باشد . و در حدیث است که جسم مبارک حضرت رضا - ع - را در یک لمحہ با آسمان برده اند و باز عود نموده اند و در ارض طوس مدفون نموده اند . و اما مذهب این جمع مخالف است با اخبار کثیره و با اقوال اکابر ، و تحقیق حق اینست که شیخ و سید مرتضی و بعضی دیگر قائل بعالم مثال و اجساد مثالیہ نیستند و احادیث این باب را قبول نمیکنند ، و میگویند ، که این اخبار تناسخیہ است ، و قول بعالم مثال و اجساد مثالیہ قول بتناسخ است ، و اخباری که دلالت میکند کہ پیغمبر و آل او «علیه و علیہم السلام» در وقت احتضار میت حاضر میشوند سید مرتضی این اخبار را تأویل کرده است باین معنی ، که اگر آن میت مؤمن است اثر محبت رسول و آل او ، بر او ظاهر میشود ، و اگر آن میت منافق است ، اثر عداوت بر او ظاهر میشود ، و سخن ما در اینست کہ اخباری کہ دلالت بر مطلب اول میکند از حد بدر است ، این همه اخبار را ، رد نمودن و قایل شدن باینکہ اخبار تناسخیہ است ، امان بر میخیزد ، و اعتماد بر هیچ چیز نمیتوان نمود ، و تأویلی کہ برای اخبار مطلب ثانی نموده اند ، تأویلی است بعید ، و با بسیاری از اخبار این باب درست نمی آید ، و قاعدہ علم کلام و حکمت مشاء ، با بسیاری از آیات و اخبار جمع نمیشود .

بلی قاعدہ حکمت اشراق و قاعدہ اهل عرفان با تمامی آیات و اخبار درست می آید بدون رد و تأویل برای کسی کہ چشم دلش گشاده شده باشد ، و آنچه را حکمت و ملت ابطال کرده است تناسخی است کہ ارواح در همین عالم اجسام دور میزنند و عالمی

۱ - یعنی ارواح لایتنقطع از بدنی ببدنی دور میزنند بدون خلاصی از این دور و کور ، و آنان معاد را منکرند و لذا نزد ائمه حق اعتقاد به تناسخ کفر صریح است ، عود ارواح

غیر عالم اجسام نیست . شیخ محمود - قدس سره - فرموده :

تناسخ زین سبب شد ، کفرو باطل که او از تنگ چشمی گشت حاصل

قال الامام الرازی - رحمه الله - : « الفرق بین المسلمین والتناسخیّه ، ان المسلمین یقولون بحدوث الأرواح وردّها الی البدن لا فی هذا العالم ، بل فی الآخرة ، والتناسخیة قالوا بقدمها وردّها الیه فی هذا العالم ، ینکرون الآخرة والجنة والنار » .

و خلاصه تحقیق اینست که کسی قائل شد که عالمی غیر این عالم هست و منحصر باین عالم نیست ، و بالمآل رجوع ارواح بعالمیست غیر این عالم^۱ ، و نزد قیامت کبری آن ارواح تعلق باجساد اصلیه میگیرند و جزا داده میشوند بنحوی که در شرایع انبیاء - علیهم السلام - وارد شده است . این قول بتناسخ باطل نیست هر چند صاحب این قول قائل باشد بمکث بعضی ارواح بعد از موت در برازخ ، خواه برازخ جسمانیّه و یا مثالیّه کما قیل : « و ما من مذهب الا وللتناسخ فیه قدم راسخ » . قال الحکیم العارف صاحب

→

بآبدان در آخرت معاد و عود بآبدان دودنیا تناسخ است ، و دلیل بر تناسخ همان رجوع شیء از فعالیت بقوه و از وجود بعدم است و از جمله توالی فاسد آن انکار معادست و عدم رجوع نفوس بغایت وجود خود و رجوع به حق - آشتیانی - .

۱ - یمن ان یقال : شیخنا الا قدم الخریط فی العلوم والمعارف الشیخ المفید - رضی الله عنه - تعاقب نفوس بعد از یوار بدن باجساد مثالیّه در قوس نزول را امری شبیه تناسخ میدانند ، نه آبدان حاصل از تجسم اعمال که نفس در جمیع احوال بآن متلبس است و بعد از انقطاع از دنیا تعلق ببدنی نمی گیرد ، چون نسبت نفس بآن نسبت ایجابی است و اضافه نفس بآبدان مثالی در نزول وجود اضافه تعلقی و تدبیری نمی باشد و آن بدن قبل از وجود نفس و حدوث آن در برزخ موجود است و فیض وجود از طریق آن ، ببدن مادی میرسد و نفس و بدن دنیوی از فرد مثالی بفرد مادی میرسد تا آنکه نفس بمقام تعقل برسد و به تدریج از آن بی نیاز شود و چه بسا بعد از ترقی از رب^۲ نوع خود نیز بی نیاز و در رتبه آن واقع شود و فرد عقلانی و مثالی از ابغاض و اجزای آن محسوب نشود .

المجلی - قدس سره - فیه : « ان حکماء فارس و بابل و یونان و مصر و ارباب السلوک و الکشف قالوا بالنقل ، الا انهم یمنعون فی الأنفس الکامله ، وهو علیه الرحمة قائل به فیه » و در کتاب و سنت اشارات بسیار هست برای این مطلب و همه را نقل نمودن سبب طول مطلب میشود ، و غرض ما اختصار است ، لهذا قلیلی از آن اشارات را بیان مینمائیم . قال الله تعالی : « ما من دابة فی الأرض ، ولا طائر یطیر بجناحیه ، الا امم امثالکم » و روایت مسوخ مشهور است از پیغمبر - ص - ، سئل عن المسوخ ، فقال : « هی ثلاثة عشر ، الفیل و الدب و الخنزیر ... » الی ان سئل سبب مسخهم ، فقال : « اما الفیل ، فكان رجلاً جبّاراً لوطباً ... » الحدیث . و حضرت رضا - ع - از آباء خود روایت کرده است که یهودیئی در ایام خلافت خلیفه اول آمد و گفت که پدرم کنوز بسیار دفن کرده و مرده است و مکانش را نمیدانم خلیفه گفت : « لا یعلم الغیب الا الله » و خلیفه ثانی آن مرد را به خدمت امیر المؤمنین - ع - فرستاد حضرت فرمودند ، که برو در برهوت و حَضْرَموت ، و در آنجا غرابهای سیاه خواهی دید ، از آنها سؤال کن و سؤال کرد و جواب شنید . این حدیث در مشارق الأنوار است و ما خلاصه آنرا نقل نمودیم . و باز در آن کتاب است که راوی میگوید که با حضرت باقر - ع - از صحرای خالی از آب میگذشتن ، عصفور بسیار آمدند و بر دور آستر امام پرواز نمودند ، امام ایشان را دور نمودند ، و قال : « لا مرحباً ولا کرامة ... » و ما به مقصدی که داشتیم رفتیم و باز بآن صحرا برگشتیم باز عصفایر بهمان دستور آمدند امام فرمودند : « اشریبی و اروی » نگاه کردم صحرا را پراز آب دیدم ، از امام پرسیدم که دیروز منع کردید و امروز آب دادید ، امام فرمودند ، که دیروز عصفایر بودند ، و امروز قنابر با ایشان بوده است ، عصفایر ، دشمن و قنابر ، موالی ما اهل بیت است . و از امام موسی - علیه السلام - در یک روایت مرویست که ، بعضی ارواح بصورت طیر حسن می آیند بخانههای خودشان و مطلع میشوند باهل خود . و در روایت دیگر بصورت عصفور است .

وقال صاحب المجلی - قدس سره - فیه : « وفی کلام انبیاء بنی اسرائیل من ذلك كثير، كقول دانيال - عليه السلام - : ان البخت نصر مسخ فی شبح صور من الصباع . وفی کلام داود وسليمان وغيرهما من انبياء بنی اسرائیل من هذا الشيء كثير، وكذا فی شرايع قدماء الانبياء والحكماء يظهره بعضهم ويرمز عليه بعض، وهذا حال النفوس الشقية التي فاتها الكمال العقلي والعلمي » انتهى كلامه، قدس سره .

دراخبار است که طایفه‌ای ازین امت در وقت موت بصورت وزغه میشوند ، و در حدیث است که مروان بنی امیه در وقت موت بصورت وزغه شده است ، و از میان رخت خواب بیرون شده است و رفته است، و اولاد او برای رفع رسوائی جَدَع نخلی را کفن کردند و دفن نمودند .

وفی کتاب بحار الأنوار حدیث طویل مسند الی الصادق - ع - وفی آخره : واذا احتضر الکافر حضره رسول الله «صلى الله عليه وآله، ...» وعلی - عليه السلام - وجبرئیل وملك الموت - ع - الی ان قال : «ثم يأتى بروحه الى جبال برهوت، ثم انه يسير فى المركبات حتى انه يصير فى دوره بعد أن يجرى فى كل مسخوط عليه، حتى يقوم قائمنا أهل البيت ، فيبعثه الله ، فيضرب عنقه وذلك قوله : «ربَّنَا امْتِنَا اثْنَيْنِ، واحييتنا اثْنَيْنِ ، فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل. ولقد اتى بعمر بن سعد بعد ما قتل وانه لفي صورة قردة فى عنقه سلسلة فجعل يعرف أهل الدار وهم لا يعرفون ...» الحديث . وفيه : والأخبار فى هذا المعنى كثيرة قد جاوزت عن حدِّ الآحاد .

واهل ظاهر این را تفهمیده‌اند و بعضی ردّ نموده‌اند ، و تحقیق اینست که بعضی ارواح شقیّه بعد از موت تعلق میگیرند ببعضی اجساد این عالم^۱ که این اجساد موضوع

۱ - تعلق نفس بعد از موت در عوالم برزخیه و آخرت به هیچ جسمی از اجسام و قالبی از قوالب از ممنوعاتست در شریعت عقل و مذهب کشف و طریقت اولیاء محمدین و کسانی که تجویز نموده‌اند که برخی از اجسام موضع تخیّل و موضوع تعلق برخی از نفوس که بانذات مشتاق باجسام و مشتهیات جسمانی هستند و مفارقت از صور شبیحی

تخیل آن ارواح بشود، و باین سبب آن ارواح معذب و متألم میشوند ، و این تعلق

→

و مقداری از برای آنها بالذات متافی تمایلات آنان است چه در جانب سعادت مثل عبادانی که حق را فقط برای حور و قصور عبادت می‌کنند و چه در جانب شقاوت مثل منفمران در شهوات جسمانی باشد، آنان مثل فارابی معلم اول و رئیس ابن سینا و اتباعهما باین مذهب سست گرایش پیدا کرده‌اند از باب آنکه منکر تحقق و بقای اجسام و اشباح مقداری مجرد از ماده می‌باشند و ناچار شده‌اند که از باب الفرق یتشبت بکل حشیش تفوه بچنین کلام سست و مسلك واهی روی آورند ولی کسی که به تبع شرع مقدس و مسلك ارباب کشف بعوالم مثالی معتقد است و برهان بر مجرد قوه خیال اقامت نموده است و بر طبق براهین عقلیه مسلم داشته است که نفس ناطقه اعم از نفس شقی و سعید بعد از موت خود عالمی تام و تمام است و در مقام لذات و آلام لازمه اعمال بهیچ امری غیر صور و اشباح مقداری لازم اعمال و نیات احتیاج ندارد و خروج از عالم عظیم لازم اعمال و نیات و ملکات خود ملازم است با انفکاک شیء از ذات و لوازم ذاتی ذات ، تفوه به تعلق نفس به جسمی از اجسام و موضع تخیلی از مواضع اجسام سماوی که آن نیز از اوهام است نمی‌نماید .

لذا صدر الحکماء تعجب نموده است از شیخ اشراق که بودن جسمی از اجسام را موضع تخیل برخی از نفوس از رئیس ابن سینا تلقی بقبول نموده است در حالتی که خود بعوالم مثالی و برزخی معتقد است و در اثبات و اذعان بآن مصرّ است .

و انا اقول: تعجب صدر المحققین شاید موردی ندارد، از این باب که درست است که شیخ شهید بعوالم مثالی معتقد است ولی او نفس را مجرد عقلانی میداند و قوه خیال و نفس حیوانی را در انسان مادی بعد از بوار بدن فانی میداند، لذا ناچارست از برای مشتاقان باجسام و منفمران در جسمانیات چه در جانب سعادت و چه در جانب شقاوت جسمانی محل اشتغالی جسمانی جستجو نماید و تعلق نفس بامری خارج از ذات خود و یا طائب بودن نفس جهت موضع تخیل بامری جدا از خود امری حتمی است و فرق نمی‌کند این امر خارج جسم سماوی باشد یا جسم برزخی خاص عالم مثال ؟ فافهم و تأمل .

←

برسبیل تصرف و تدبیر در آن اجسام نیست تا تناسخ باطل لازم آید، والی هذا التحقيق ذهب كثير من اكابر الحكماء «قدست اسرارهم» وبعضی که شقاوتش کمتر است به اجساد مثالیه حیوانیه ظلمانیه تعلق میگیرند، و ارواح بعضی از مؤمنین اجسام سماویه موضوع تخیل ایشان است و متنعم، كما قال امير المؤمنين - عليه السلام - : واذا اعتدل مزاجها و فارقة الاضداد ، فقد شارك بها السبع الشداد . وقال عيسى «عليه السلام» للحواریین : بحق اقول لكم ، انه لا يصعد فی السماء الا من نزل منها . وفي الاخبار عن رسول الله - صلى الله عليه وآله - «ان ارواح المؤمنین فی حواصل طیور خضر و فی قنادیل من نور معلقه تحت العرش» و نزد حضرت صادق - عليه السلام - این اخبار مذکور شد، حضرت فرمودند : روح مؤمن اعظم از آنست که در حوصله مرغی گنجد ، مراد امام، مؤمن کامل است که محتاج بجسمی نیست که موضوع تخیل او بشود. و بعضی اکابر غیر این معنی فهمیده اند حدیث را آنچه ما فهمیده ایم درست می آید با همه اخبار این

→

اگرچه نفس مجرد از بدن مادی و منتقل با خرت بجسم دنیوی تعلق نمی گیرد و از ماده و جسم بعد از موت ترفع پیدا مینماید و انقمار در قوه شهویه و بهیمیّه خود نسبت نفس قوه و متصور شدن آن بصورت شهوت خود يك نوع کمال است نسبت به نفوس ساذجه .

و مما ذكرنا ظهر مواضع الخلط والاشتباه فسی كلام المؤلف والحق فی مسألة تعلق النفس بجسم من الاجسام (چه تدبیری و چه غیر تدبیری با جسم دنیوی بعد از موت بدون تنزل از جهت فعلیّت آنها بدون رجحان و آنها با استقلال نفس در مقام خروج از بدن و متصور شدن آن بصور اعمال و اتحاد نفس با صور حاصله در موضع خیال) با شیخ اعظم شیخ الطائفة الناجية مفیدست . عجب آنکه مؤلف با آن ضعف بنیه در مقام استدلال و غور در عقایات شیخ مفید را اهل ظاهر میدانند و خود را با ابتلای باین همه اغوجاج جزء اهل کشف شمرده است در حالتی اکابر از عامای شیعه مثل شیخ مفید در اثر قرب بصاحبان ولایت کلیه و عشق با اولیاء محمدیین دارای مقامات عائیّه در فهم حقایق و کشف اسرارند، مسمّا باسم عارف باشند یا نباشند ؟ - لمحرره جلال - .

باب، و مقربین خلاصند و شبیه بعقول صرفه شده اند، کما قال امیر المؤمنین - ع - ان زکّیها بالعلم والعمل، فقد شابهت جواهر اوائل عللها . وقال - ع - فی حدیث الکمیل: والکلیة الالهیة، وهذه التي مبدأها من الله والیه يعود . وبحق حقیقی واصل . و در کتاب وسنت اشارات از این شده است و بیانش سبب طول است و برای اهلش همین قدر کفایت . و در اخبار وارد شده است که جمعی که مسخ شده اند بیش از سه روز نمانده اند و مرده اند، و این مسوخات امثال ایشانند و این اخبار نظر بطایفه دیگر هستند که ایشان در اجساد این عالمند بعد از موت چنانچه در حدیث سابق مذکور شد خلاصه اش . و در حدیث است که روزی حضرت باقر - علیه السلام - با بعضی از اصحاب خود در حجره اسماعیل نشسته بودند و زغۀ فی پیدا شد و ولوله زد که صوت وزغۀ باشد، و حضرت فرمودند که این وزغۀ میگوید که اگر شما شتم عثمان بکنید من شتم علی میکنم . و در حدیث دیگر هست که شخصی خارجی - جری - خریده بود و در تحت عبا خود پنهان نمود، حضرت امیر المؤمنین - ع - باو برخوردند و فرمودند، پندر خود را خریدی، خارجی بر حضرت انکار کرد حضرت امر فرمود بجبر که تکلمش نما، جری بسخن آمد و گفت من جد هفتم این مردم . و این حدیث در کتاب مشارق الأنوار است، و باین مضمون اخبار دیگر هست، و شخصی باین فقیر، نقل کرده است که میثی را من و پسران میت از عسکه به نجف اشرف می آوریم که دفن نمائیم، وقت مغرب بگور رسیدیم و بعد از عشا پسرش بخواب رفت و من که بیدار بودم دیدم که میث حرکت نمود و خنزیر شد، و داخل دخمه شد، من خوف کردم و پسرش را بیدار کردم و آمدم بر دخمه و فریاد زدیم، جواب نشنیدیم .

وطایفه که مسخ شدند، چنانچه در قرآن مذکور است، باعتبار آنکه مخالفت امر الهی نمودند و اصرار کردند، عذاب مسخ برایشان نازل شد، و بیش از سه روز نمانده اند، و مرده اند . و جماعتی که مخالفت امر الهی نموده اند و عداوت کرده اند با ولی مطلق که سیدنا علی بن ابی طالب - ع - باشد و استیفاء حفظ خودشان را از دنیا نمودند، بعد

از موت بأبدان این عالم معذبند، و این اشدّ عذاب است^۱ نظر بعذاب ابدان مثالیه ، و بغض بأولی کلّ ثمره اش اینست، و از مطلب قدری دور شدیم و بطول انجامید .

غرض ما اینست که سالک در مراتب فروع و احکام تابع اهل ظاهر بشود و بس . و آمدیم بحلّ حدیث که شیخ مفید و بعضی دلیل خود نموده اند، خلاصه حدیث این است که نبی و وصی^۲ نبی، علیهم السلام، بیش از سه روز در زمین نماند تا اینکه بلند میشود روح او و عظم او با آسمان و خلق می آیند بمواضع آثار روح، و معلوم بوده باشد که مواضع آثار روح بدن عنصری و تریایست، و مردم میرسانند انبیاء و اوصیاء

۱ - اگر مراد از مسخ تعاقب نفس ببدن حیوانی از حیوانات باشد، این تناسخ باطل و از اغلاط است چون نفس بعد از خلع بدن خود، اگر بصورت حیوان درآید تعاقب ببدن حیوان بگیرد، تناسخ باطل است چون بعد از موت و انتقال بآخرت منتزل شده است و به بدن مادی تعلق گرفته است و هر نفس با بدن خاص سروکار دارد و مناسبت ذاتی بین نفس و بدن موجود است و تعاقب نفس ببدن تعاقب طبیعی است و نفسیت نفس از حرکات جوهریه و تحولات ذاتیه حاصل شده است . و اگر نفس بعد از تحول تدریجی بصور مناسب اخلاق مکتسب از اعمال و انفعال در خلقیات سببی در ملکوت بصور وحوش و قرده و خنازیر و دیگر صور متصور شود و آن صور ملکوتی در ملک ظاهر شده است قهراً بچشم مادی قابل رؤیت نیست و در ملکوت رؤیت شده است و ناظر گمان کرده است آنرا در عالم ملک دیده است ، این کلام دیگری است و چه بسا حق بصور ملکوتی مردم دیوصفت را جهت عبرت بملکیان نشان دهد و یا صور ملکوتی بصورت خود متجسم شود . ولی اعتقاد باینکه نفوس شریره ابدان حیوانات را موضع تخیّل خود قرار دهند این از اغلاط است و اصلاً تناسب بین نفس و بدن آنهم تناسب ذاتی سبب تعلق است و لا غیر و مشائیه و بعضی از اشراقیه از باب ضیق خناق باین مطلب قائل شده اند چون دیده اند نفوس منفر در جسمانیات جدا از اجسام نمیشوند از باب علقه ذاتی آنها با اجسام جهت نیل به آلام یا لذات باین اصل باطل گرویده اند در صورتی که بنا بر مرام حق نفس در ملکوت متجسم بصور جسمانی مناسب با اعمال و نیات خود شود بدون احتیاج ببدن مادی . و اینکه گفت عذاب در صورت تعلق بصورت مادی اشدست این از اغلاط است چون عذاب آخرت به نص^۳ کتاب و صریح برهان اشد و اقوی و اذوم است چون نحوه وجود اقواست و نسبت عذاب بصورت مثال نسبت بعذاب دنیوی نسبت غیر متناهی بمتناهی است .

را از دور سلام، و معنیش اینست که مردم دورند از احوال ایشان، نه اینکه جسد ترا بر مر ایشان در آسمان است، و مردم در زمین بخلاف ایام حیات ظاهری که فی الجمله شرکتی با خلق داشتند، و فقره آخر حدیث ربطی بدلیل حضرات ندارد، بلکه مؤید مطلب ماست. و عالم ربانی مولانا محسن - قدس سره - در کتاب وافی حمل نموده است بر اینکه لحم وعظم که مرفوع شده است بآسمان، لحم وعظم مثالست. قال: «والدلیل علی ذلك من الحدیث قولهم، علیهم السلام،: «ان الله خلق ارواح شیعتنا ممّا خلق منه ابداننا، فابدانهم، علیهم السلام، لیست الا تلك الاجساد المثالیة، واما العنصریة فکأنّھا ابدان الأبدان، ویدل علی ذلك ایضاً فی حدیث المفضّل بن عمر، ان الله تعالی اوحی الی نوح - ع -، ان یتخرج من الماء تابوتاً فیہ عظام آدم، فیدفنه فی الغری، ففعل. واما ورد ان الله سبحانه اوحی الی موسی بن عمران - ع - ان اخرج عظام یوسف بن یعقوب من مصر، فاستخرجها من شاطئ النیل فی صندوق مرمر، فلو لا ان الاجسام العنصریة منهم تبقى فی الأرض، لما كان لإستخراج العظام ونقلها من موضع الی آخر بعد سنین مدیده معنی» انتهى کلامه - قدس سره -.

و صواب اینست که عالم ربانی فهمیده است چنانچه در حدیث است، قال، صلی الله علیه و آله،: «ان الأرواح جند من جنود الله لیسوا بملائکة، لهم رؤس وایدٍ وارجلٍ یأکلون الطعام...» و مجاهد گفته است: «ان فی جسد ابن آدم خلق من خلق الله کهیئة الناس، ولیس الناس...» و آنچه مذکور در حدیث است همین بدن مثالست که در حالت نوم با اینکس است، می بیند که می خورد و می رود و می آید. و نزد محققان نفس ناطقه بواسطه بدن مثالی تصرف در این بدن عنصری میکند، و این معنی با قاعده اهل الله درست می آید، و قاعده اینست که ارواح باذن الله تعالی از مرتبه خودشان نزول مینمایند و باین عالم می آیند، و از هر عالمی که مرور مینماید لباسی از آن عالم میگیرند تا بأسفل السّافلین که این عالم باشد، و لباس این عالم بدن عنصریست، و این لباسها برای روح آلتیست که باین آلت روح ملاحظه آن عوالم نماید، و در وقت رجوع آن

از هر عالمی آنچه برداشته است تسلیم آن عالم مینماید با فواید بی حد که برای روح در این سفر حاصل شده است. و مؤید این قاعده است دعائی که از حضرت سیدالشهداء - علیه السلام - مرویست: «الهی امرت بالرجوع الی الآثار ، فارجعنی الیک بکسوة الأنوار وهدایة الإستبصار ، حتی ارجع الیک منها کما دخلت الیک منها، مصون السر عن النظر الیها و مرفوع الهممة عن الاعتماد علیها، انک علی کل شیء قدير» .

و دعائی که از خضر - علیه السلام - مرویست: «رب اکرمنی بشهود انوار قدسک، و ایتدنی بظهور سطوة سلطان انک، حتی اتقلب فی سبجات معارف اسمائک ؛ تقلباً بطلعنی علی اسرار ذرات وجودی فی عوالم شهودی لا شاهد بها ما اودعته فی عوالم السک والملكوت، و اعین سریان سرّ قدسک فی عوالم شواهد اللاهوت والناسوت» و اخبار بسیار وارد شده است که ابدان انبیاء و اوصیاء ، علیهم السلام، در ارض است و ما اکتفا بذکر چند حدیث مینمائیم از حضرت مهدی - علیه السلام - سؤال نمود راوی، نماز گذاردن نزد قبور ائمه ، علیهم السلام، در جواب نوشته است: «ولا يجوز ان یصلی بین یدیه، لأن الامام لا یتقدم»، الحدیث .

و در حدیث است که رسول الله، صلی الله علیه و آله، فرموده است که، اول کسی که زمین شکافته میشود و بیرون می آید از قبر منم ، و ممکن است که بعضی معوج السلیقه بگویند که نزد قیامت کبری جسد مطهر را از آسمان می آرند ، و دوم مرتبه بزمین دفن مینمایند ، و صاحب این سلیقه قابل تخاطب نیست. و در حدیث است که ، شب نیمه شعبان ، ارواح جمیع انبیاء و ملائکه از خدایتعالی رخصت میطلبند و زیارت امام حسین - ع - می آیند در کربلا، و هر که خواهد که با او مصافحه نماید . روح صدویست و چهار هزار پیغمبر پس زیارت کند حضرت امام حسین، علیه السلام، را در شب نصف شعبان، و جسد مطهر امام در آسمان و روح مقدسش در آسمان با انبیاء ، و مع هذا، انبیاء از خدایتعالی مرخص شوند و بیایند در کربلا ی معلی زیارت کسی که

جسدش در آنجا نباشد، این آمدن و رفتن لغوی است^۱ که هیچ عاقل تجویز نمیکند مگر حمل نمایند این حدیث را بر اینکه يك وقتی جسد مطهر در آن ارض بوده است، و این معنی را صاحبان عقول سلیمه قبول نمی نمایند باعتبار آنکه بودن جسد مطهر در سه روز در زمین اینهمه فضل برای زمین حاصل میشود که محل آمد و شد انبیاء و ملائکه است، بودن جسد در مکانهایی که در حال حیات عبادت حق تعالی و مناجات مینمودند اولی است که زیارت بروند، خصوص مسجد کوفه که خون مبارک بآنجا رسیده، و مدتی مدید در آن مکان عبادت بسر برده اند. و در اخبار است که کسی سلام کند رسول الله، صلی الله علیه و آله، را نزد قبرش میشوند سلام را، و اگر دور سلام کند ملائکه باو میرسانند. و در حدیث است که پیغمبر، صلی الله علیه و آله، فرمودند که، لیلة المعراج از تپه ئی گذشتم موسی - علیه السلام - را دیدم در قبر ایستاده است و نماز میکند، و در آسمان سادس با او ملاقات نمود، و فی الحدیث قال الصادق - علیه السلام - : «ان الله عز وجل حترم عظامنا علی الأرض، و حترم لثومنا علی الثودان، تطعم منها شیئاً...» و جمهور علما و سایر خلق و عرفا همه فهمیده اند که اجساد انبیاء در زمین مدفون است. قال القرطبی - علیه الرحمة - : «من قال، رای النبی، صلی الله علیه و آله، علی صورته التی مات علیها، یلزم ان یرج من قبره، و یمشی فی الأسواق، و یلزم من ذلك ان یخلو قبره عن جسده، فلا یبقی فیہ منه شیء، و یزار مجرد القبر، و یسلم علی غائب، و هذه جهالات لا یلتزمها من له ادنی مسکة من عقل...» و قال المحقق

۱ - آیا هیچ عاقلی تجویز کند که روح انبیاء که بملك و ملکوت از جمله ارض مشاهد مشرفه احاطه دارند و همیشه در آنجا حضور دارند، از خدا اجازه بخواهند که با طی^۳ مکان بعد از مفارقت از زمان و مکان وقت معین بیایند کربلا، در حالتی که از زمان ترفع دارند، مگر آنکه بگوئیم بصورت زائر حسین، ارواحنا فداه، متجسد شوند کتجسّم بل تمثّل جبرئیل بصورت دحیة کلبی، وهو لا یقول به. مگر آنکه حدیث را تاویل بمعانی خلاف ظاهر نمائیم و حق هم همین است، یکی از وجوه همین است که محل^۳ بحث است.

الطوسی - قده - فی مدحه : «المدفون بالمدينة» این معنی ندارد که يك وقتی در مدینه مدفون شده است ، وبعد از آن در آسمان است جسد مطهر ، والا ، میبایست بفرماید : «المرفوع الى السماء» و این رساله^۱ جای تحقیق مسئله اصولیه نیست والا تحقیق میکردیم که بقاعده اصولیه هم درست نمی آید وقال المولوی - قدس سره :-

هست قرآن مرترا همچون عصا کفرها را درکشد چون ازدها
 تو اگر در زیر خاکی خفته ئی ، چون عصایش دان تو آنچه گفته ئی
 تن بخفته ، تور تو بر آسمان بهر پیکار تو زه کرده کمان

و معلوم بوده باشد که اولیاء و کُمَّل مؤمنان ابدان ملکوتیه ایشان هم میرود ، اما چون این جماعت بسبب حسن متابعت بانبیاء و اوصیاء بآن مقامات عالیه فایض میشوند و انبیاء و اوصیاء ، علیه السلام ، اصلند و سایر کُمَّل فرع ، لهذا در حدیث انبیاء و اوصیاء اختصاص بذکر شده اند ، چنانچه در اخبار است که ائمه معصومین فرمودند ، خطابات قرآنی در هر جا که بمؤمنان خطاب شده است ، مائیم ، و در ما نازل شده است ، و چون ایشان اصل و رئیس اند ، لهذا چنین فرمودند ، و علت اکثر از سه روز دیگر حدیث و اکثر از چهل روز . در حدیث دیگر مولانا محسن «قدس سره» فرمودند آن علت را «قال : ولعل ذلك اختلف باختلاف ازمنة زهولهم عن الجسد العنصری الذی هو الأرض باضافة اليهم» و حق اینست که جناب مولانا دور شده است در این حمل باعتبار اخباری که مذکور شد که نزد قبر ، سلام زائر را میشوند و در فیر نماز میگذرانند . و آنچه از واردات قلبیه این حقیر است که از حق تعالی وارد شده است بر قلبم نه از افکار دماغیه ، و آن وارد اینست که انبیاء و اوصیاء «علیهم السلام» مَثَبی

۱ - بهتر که بهمین اکتفا کردی ، چون در آنجا کار مشکل میشود ، مرد حسابی مگر کلام خواجه طوسی ، کلام معصوم است که بآن استدلال می کنی . اگر لحوم انبیا را دودان نخورد ، لابد باید پوسیده شود چون خود نقل کردی که عظام یوسف را حمل نمودند ، لابد گوشت آن پوسیده شده بود و گرنه باید جسد مبارکش را حمل می نمودند .

اهل ارضند باذنه تعالى، و بعضى نفوس نزيك شده اند كه بمقام خود برسند و موت مربي وقت در رسيدن آن مربي بعد از موت متوجه آن نفوس است در اين مدت، و منتهى مدت چهل يوم است، و مربي زنده را بآن نفوس رجوعى نيست، و هر چند آن نفوس در امور احكام ظاهريه رجوع بمربي زنده مينمايد، اما در تكميل باطن آن مربي كه بحسب ظاهر از اين عالم رفته است متوجه است باعتبار آنكه اين تمه كار خودش است، و بر سالك مخفى نماند كه ظهور نبى يا امام در حالت نوم و يا در حالت مراقبه و يا در حالت صحو، آن ظهور روح است در مظاليه، و اگر سالك نبى يا امام را در مظهرى مشاهده نمايد كه صورت آن مظهر را ميشناخته است، بداند كه صورت آن مظهر متصف است بصفات حنه و دليل است بر حسن عاقبت صاحب آن صورت، و در اخبار است كه جبرئيل - ع - بصورت دحيه كلبى بر رسول الله، صلى الله عليه وآله، نازل ميشود و دحيه بحسن صورت و سيرت متصف بوده است، و نبى و امام از داخل حجرة دل بعضى از اولياء برايشان ظاهر ميشود، يعنى روح نبى بدون مثال از داخل قلب عارف مائع ميشود، و قلب عارف مظهر روح ميشود، نه اينكه از راه حس مشترك و خيال صورت نبى و امام داخل قلب ايشان بشود، اين جماعت از اكابر اولياء اند، و در حديث است كه مرا راهى است در دل بعضى از امت خودم كه از آنراه من ايشان را مى بينم و ايشان مرا مى بينند. و مضمون اين حديث را مولوى «قدس سره» در مثنوى نقل نموده است^۱ و هر گاه نبى و امام از داخل قلب ظاهر شود مصور بصورتى نيست، مگر اينكه از قلب عكسى در خيال آيد، و آن عكس در خيال مصور بصورتى خواهد بود، و از لوازم اين عالمست تعدد، و صور و عالم قلب منزّه است از اين امور، و عالم قلب عالم وحدت است و در بيان^۲ در نمى آيد و آنچه در بيان مى آيد خالى از تعدد نيست.

مفتاح بيست و سوم :

در بيان تحقيق رؤياى حضرت فاطمه «صلوات الله عليها» .

۱ - مواوى منظوماً نقل کرده است . م . ۲ - و در بيان نمي آيد .

فی تفسیر علی بن ابراهیم فی قوله تعالى : «انما التَّجَوَّى من الشیطان فی الذین آمنوا:» حَدَّثَنِي أَبِي، عن محمد بن عمر، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله «عليهم السلام»، قال : كان سبب نزول هذه الآية ان فاطمة «عليها السلام» رأت فی منامها، ان رسول الله «صلى الله عليه وآله» همّ ان يخرج هو وفاطمة وعلى والحسن والحسين ، صلوات الله عليهم، من المدينة ، فخرجوا حتى جاوزوا من حيطان المدينة، فتعرّض لهم طريقان ، فاخذ لهم رسول الله ذات اليمين حتى انتهى بهم الى موضع فيه نخل وماء ، فاشترى رسول الله، صلى الله عليه وآله، شاةً كبراء ، وهى التى فى احد اذنيها فقط بيض ، فامر بذبحها ، فلمّا اكلوا ماتوا فى مكانهم^١ فاتبعت فاطمة باكية زعرة، فلم تخبر رسول الله، صلى الله عليه وآله، بذلك، فلما اصبحت جاء رسول - ص - بحمار فاركب عليه فاطمة «عليها السلام» وامر ان يخرج امير المؤمنين والحسن والحسين «عليهم السلام» من المدينة ، كما رأت فاطمة فى نومها، فلما خرجوا من حيطان المدينة عرض له طريقان ، فاخذهم رسول الله، صلى الله عليه وآله، ذات اليمين كما رأت فاطمة حتى انتهوا الى موضع فيه نخل وماء فاشترى رسول - ص - شاة كبراء كما رأت فاطمة - ع - فأمر بذبحها، فذبحت وشويت، فلما ارادوا اكلها، قامت فاطمة - ع - وتنحنت ناحية منهم، تبكى مخافة ان يموتوا ، فطلبها رسول الله، صلى الله عليه وآله، حتى وقع عليها وهى تبكى ، فقال ما شأنك يا بنية ؟ قالت يا رسول الله رأيت كذا وكذا فى نومي، وقد فعلت انت كما رأيت فتنحيت عنكم فلا اريكم تموتون، فقام رسول الله صلى الله عليه وآله، فصلّى ركعتين ثم ناجى ربّه، فنزل جبرئيل ، فقال : يا محمد ؟ هذا شيطان يقال له، الثّدها ، وهو الذى ارى فاطمة هذه الثّروبيا ، ويؤذى المؤمنين فى نومهم ما يغتمون به ، فامر جبرئيل، فجاء به الى رسول الله، صلى الله عليه وآله، فقال له : انت ارايت فاطمة هذه الرؤيا ؟ فقال : نعم يا محمد ، فبزق عليه ثلث بزقات فشجه فى ثلث مواضع ، ثم قال جبرئيل لمحمد، قل يا معبد، اذا رأيت فى منامك شيئاً تكرهه، او رأى احد من

المؤمنين، فليقل : اعوذ بما عاذت به ملائكتك الله المقربون وانبياؤه المرسلون وعباده الصالحون من شرِّ ما رأيت من رؤيائى، وتقرأ الحمد والمعوذتين وقل هو الله، وتقل عن يسارك ثلاث نقلات ، فانه لا يفسد ما رأى ، وانزل الله رسوله : «انما النجوى من الشيطان ...» .

قال صاحب كتاب البطار : والحديث متكرر فى الأصول . معلوم بوده باشد كه شيطان را تسلطى بر قلوب انبياء واولياء نيست و تسلطش بر ابدان ايشان است چنانچه در حديث است كه خداى تعالى شيطان را بر بدن ايوب - ع - تسلط داده است و بر قلبش تسلط نداده است . وفى الحديث : «قلب المؤمن حرم الله، حرام على حرم الله ان يلج فيه غيره» و خيال از جمله بدن است ، ولهذا وسوسه ميكند، كما قال الله تعالى . فى قصة آدم - عليه السلام - فوسوس لهما الشيطان .

و در اين حديث ، قلب مبارك سيدة النساء «عليها السلام» در حال نوم ، مطالعة لوح محفوظ مينموده است، و شيطان در اينوقت در خيال او حكايه كرد موت نبى و آتش را، صورت موت نبى و آل نبى در خيال شريفش قرار گرفت ، سبب حزن آن آيت رحمت شده است، مثل اينكه در بيدارى كسى خبر فوت صديق تورا بتو نقل ميكند، صورت موت آن صديق در خيال تو در مى آيد و محزون ميشوى . و قضيه احدث مشهور است كه شيطان در مدينه ارجوفه انداخت كه «قتل محمد» و فاطمه و ساير زنان مدينه گريه كنان از خانهها بيرون آمده اند . و معنى حديث اين نيست كه شيطان بصورت پيغمبر مرده متمثل شده است بر آنجناب ، و حل حديث بر علماء نشد و از مشكلات ميشمردند ، نهايت روح قدسى آن بضعة الرسول افاضه نمود بولد روحى اش «ارجوا من الله ان يقع ظلها علىّ» و على ذريّتى، انه جواد كريم» و اين امر ميبايست بشود تا ببركت او پيغمبر «صلى الله عليه و آله» آب دهن بيندازد بر سه جانب شيطان تا تصدّرف شيطان بر مؤمنان كم شود، و منحصر شود تصدّرف شيطان در جانب واحد، تا مؤمنان در نوم كمتر محزون شوند . اينچنين است احوال انبياء و اولياء و ملاحظه نما وسوسه شيطان را نسبت با آدم «عليه السلام» كه فوائد غير متناهيه بر اين مترتب شده است . قال

الله تعالی : «جعلت معصية آدم سبباً لعمارة العالم» و حال آنکه از فاطمه «علیها السلام» ترک اولی هم نبود .

مفتاح بیست و چهارم :

در بیان اختلاف مراتب نفوس .

بدان ای برادر که مسئله اختلاف مراتب نفوس از مسائل مفروغ منها است ، و در کتاب الهی وارد شده است اختلاف مراتب نفوس و در کافی بابی وضع شده است بر این مطالب معصوم «علیه السلام» فرموده آنکس که صاحب یک عشر است قادر نیست بر تحمل دو عشر ، و هکذا محققین از اهل حکمت و عرفان قائلند ، باختلاف مذکور . و بعضی از نفوس از عالم ملکوت است چنانچه جناب امیر مؤمنان ، علیه السلام ، فرموده اند در حدیث کمال : «والناطقة القدسية ، لها خمس قوى : ذکر و علم او حلم و نباهة ، و ليس لها انبعاث ، و هي اشد الاشياء بالنفوس الملكية و لها خاصيتان النزاهة و الحکمة» این نفوس طائفة اصحاب یسین اند . و بعضی نفوس از عالم فوق عالم ملکوتند که عالم جبروتش خوانند چنانچه جناب امیر المؤمنین - ع - در همان حدیث فرموده اند : «... و الکلیة الإلهیة ، لها خمس قوى : بقاء فی فناء ، و نعيم فی شقاء ، و عز فی ذل ، و فخر فی غناء ، و صبر فی بلاء و لها الرضا و التسليم و هذه التي مبدأها من الله و اليه تعود» . و قال الله تعالی : «... و نفخت فيه من روحي ...» و قال : «يا ايکها النفس المطمئنة ، ارجعي الى ربك راضية مرضية ، و العقل وسط الكل» این طایفه طایفه نفوس مقتربین اند ، و طایفه اصحاب شمال ، نفوس ایشان منبعث است از اواخر عالم ملکوت و اوایل عالم ملک که عالم جسمانی باشد ، و عالم ملک و جسمانی را شمال و یسار هم میگویند ، باعتبار آنکه اضعف جانب عالم است بجهت تغیر و زوال و عدم ثباتش ، و فانیست کما قال النبی ، صلی الله علیه و آله : «یا بن مسعود ، الدنيا ملعونة ، ملعون من طلبها و احبها و نصب لها ، و تصدیق ذلك فی کتاب الله تعالی : کل من علیها فان ، و یبقی وجه ربك ذو الجلال و الإکرام ...» الحدیث .

ضمير «عليها» راجع است بارض و باقى وجه ربّ است كه عالم ملكوت باشد ،
 و عالم ملكوت و مجردات را يمين ميگويند باعتبار اينكه اقوى جانب عالم است و تغير
 و زوال را به آن عالم راهى نيست ، چنانچه امير المؤمنين - ع - در خواب يهودى
 فرموده است كه در مفتاح پنجم مذكور شد ، و اصحاب شمال «انشاء الله» سفر ايشان
 به امر الله تعالى است باعتبار استعداد ايشان از اواخر عالم ملكوت و اوایل عالم ملك
 است ، مراجعت ايشان باز در همين جاست ، و در قيامت باطن ارض كه حجيم است ظاهر
 خواهد شد مسكن ايشان ميشود و در همين نشأه خواهند بود . و قال عيسى ، عليه السلام ،
 للحواريين : بحق اقول لكم ، انه لا يصعد فى السماء الا من نزل منها ...» و شيخ
 صدوق «عليه الرحمة» در اعتقادات بعد از نقل عيسى - ع - فرموده است قال الله تعالى :
 «ولو شئنا لرفعناه بها ، لكنه اخلد الى الأرض و اتبع هواه ، فما لم يرتفع منها الى
 الملكوت ، فهو فى الهاوية» ضمير منها راجع است بنفوس كه در كلام شيخ است ، و
 جناب ختم رسل «صلى الله عليه و آله» در وصايات ابن مسعود فرمودند : «فاما من طغى
 و آثار الحياة الدنيا فان الجحيم هى المأوى» .

يعنى : الدنيا الملعونة . و حجيم در نظر محجوبين غايب است نه در نظر عارفين و
 اصحاب يمين ابتداء سفر ايشان^۱ از ملكوت است «باذن الله تعالى» و مراجعت ايشان باز در
 ملكوت است باربع بيشمار ، و ملاحظه نور الانوار در آن عالم مينمايند ، و طايفه مقربين
 انشاء سفر ايشان از عالم جبروت است ، باذن الله تعالى ، اين طايفه ملاحظه نور الانوار
 مينمايند بى حجاب اسماء و صفات . مولوى - قدس سره - :

ماهى از دريا چو در صحرا فتد ميپيد تا باز در دريا فتد

قال الله تعالى : «كما بدأكم تعودون» قال الباقر ، عليه السلام ، فى هذه الآية :
 «خلقهم مؤمناً و كافراً و شقياً و سعيداً ، و كذلك يعودون يوم القيامة مهتدي و ضالّ» و از
 الوف كثيره يكي از مسافران عالم جبروت خواهد بود . و در سورة مباركه اذا وقعت ،

۱ - فى اكثر النسخ : انشاء سفر ايشان از ... م .

احوال طوایف ثلاثه در اول سوره مذکور است، و در آخر سوره هم مذکور است اشعار
 باینمعنی که گفتیم، و هریک از طوایف ثلاثه مظهر اسمی اند از اسماء الهیه، اصحاب
 شمال مظهر قهرند، و اصحاب یمین و مقتربین مظهر لطفند، و قهر در این دو طایفه مغلوب
 است، گاه مظهر قهر میشوند. و ظهور لطف در طایفه اصحاب شمال نادر است اما
 هست، خلاصه جمیع مخلوقات قائمند با و سبحانه، و ناطق تسبیح اند با اسماء او، و قال
 الله تعالی: «وان من شیء الا یسبح بحمده، ولكن لا تفقهون تسبیحهم» و از حضرت
 صادق - ع - مرویست: «سبحان ذی الملك والملكوت، یسبح الله با اسماء جمیع
 خلقه...» شیخ کامل شیخ محمود شبستری، قدس، فرموده:

معاد و مبدأ هریک زاسمیت	ز حق با هریکی حظّی و قسمی است
بدان اسمند در تسبیح دائم	از آن اسمند موجودات قائم
بوقت بازگشتن چون دری شد	بمبدأ هریکی ز آن، مصدري شد،
اگرچه در معاش از در بدر شد	از آن در کآمد اول هم بدر شد

و واسطه صدور نفوس از واجب تعالی عقل است چنانچه امیر المؤمنین علیه السلام،
 فرموده اند: «والعقل وسط الكل...» و در حدیث دیگر بعد از صدور عقل از واجب
 تعالی فرمودند: «خلق الانسان ذا نفس ناطقة، ان زكّتها بالعلم والعمل، فقد شابهت
 جواهر اوائل عللها...» و فقیر رساله علیجده در شرح این حدیث نوشته ام، کسی
 خواسته باشد رجوع بآن نماید که فوائد عظیمه در آنجا هست، و حدیث اول «ما خلق
 الله العقل» و حدیث «اول ما خلق الله نوری» مشهور است، و اینمعنی در احادیث اهل
 عصمت «سلام الله علیهم» تلویحاً و تصریحاً بسیار واقع است، و مذهب حکما و عرفا و
 محققین اهل کلام است.

مفتاح بیست و پنجم:

در بیان تطابق عوالم وجود.

بدانکه از جمله مسائل «مفروغ منها» مسئله تطابق و پیوستگی عوالم وجود است،

یعنی : فرجه و فاصله در عوالم وجود نیست. این سلسله چون موج بهم پیوسته است، در سیر صعودی، اول، عالم اجسام است که عالم ملکش گویند، و این عالم ظل ملکوت است که عالم نفوس باشد، و ملکوت ظل جبروت است که عالم عقول باشد، و جبروت ظل لاهوت است که «الله تعالی» باشد و در سیر نزولی بعکس سیر صعودیست، و در قرآن مجید چندجا این مطلب مبین است اما برای اهل اشارت، نه برای اهل ظاهر از علماء . قال الصادق - علیه السلام - : «كتاب الله على اربعة اشياء : العبارة والاشارة واللطائف والحقائق. فالعبارة للعوام، والاشارة للخواص، واللطائف للاولياء، والحقائق للانبياء» و حضرت فرمودند : عبارت برای عوام است، عوام در این مقام علماء ظاهرند که بهره ایشان از کتاب الله تبیین الفاظ و معانی الفاظ است. مولوی - قدس سره - :

ما زقرآن مغز را برداشتیم استخوان را پیش غیر انداختیم

و آیه شریفه که اشاره بعوالم مذکوره است اینست : «سبحان الذی بیده ملکوت کل شیء ، و الیه ترجعون». سبحان الذی الله تعالی است، و بیده عالم عقول است ، و ملکوت عالم نفوس است، و کل شیء عالم شهادت است که عالم اجسام باشد . و در این آیه شریفه صدور اشياء از حق و ترتب اشياء بعضی بر بعضی، و رجوع کل، بحق تعالی مذکور است، و باین سبب است که این سوره قلب قرآن است، و افراد موجودات هر یک از عوالم مذکوره غیرمتناهی است «وما یعلم جنود ربك الا هو» و قال امیرالمؤمنین علیه السلام، : «لکل شیء منها حافظ و رقیب، و کل شیء منها بشیء محیط، و المحيط بها احاط منها، الواحد الأحد الصمد ...» الحديث .

و این حدیث بیان اشاره آیه را نموده است، و حضرت امام رضا، علیه السلام، در جواب عمران فرموده اند: «فالله تبارک و تعالی فرد واحد لا ثانی معه یقیمه ولا یعضده ولا یمسکه و الخلق یمسک بعضه بعضاً باذن الله و مشیتة ...» الخبر .

مفتاح بیست و هشتم :

در تحقیق صادر اول .

جمیع اهل حکمت و عرفان از اهل یونان و مصر و بابل و فارس و هند متفقند در
 اینکه صادر اولی هست واجب را که واسطه صدور فیض است از واجب تعالی باشیاء،
 و قدماء حکماء هند آن صادر اول را به «نرسنک» تعبیر نموده اند «نر» آدمی را
 میگویند، و «سنک» شیر را. یعنی آن صادر اول مظهر جمال و جلال است، و بواسطه
 اوفیض بعالم رسیده است، و بعد از هرج و مرج در عالم «نرسنک» تطهیر عالم مینماید،
 و بعد از چهار «جک» که مدت عالم است، و هر جکی الوف کثیره، عالم را آب میگیرد،
 و بعد از مدتی «برلو» میشود که قیامت باشد، و بعد از فناء عالم و قیام قیامت، باز
 واجب تعالی بواسطه مظهر خاص که «نرسنک» است عالمی ایجاد میکند. و آنچه
 نوشته ایم خلاصه از جوک است که حکیم عارف میرابوالقاسم فندرسکی نوشته است
 عقاید قدماء حکماء و عرفاء هند را در جوک، و از احادیث اهل بیت «علیهم السلام» هم
 خلاصه آنچه از جوک نوشتیم مستفاد میشود، نه از یک حدیث، بلکه از چند حدیث
 متفرق، و چون غرض ما ایجاز و اختصار است، احادیث را نقل ننمودیم، و خلاصه
 مضمون اخبار اینست که وقتی که هرج و مرج شد، عالم را حضرت صاحب، علیه السلام،
 تطهیر مینماید، و بعد از این و پیش از قیامت کبری عالم را چهارصد سال آب میگیرد،
 و بعد از آن قیامت کبری میشود، و بعد از قیامت کبری که اهل بهشت به بهشت میروند
 و اهل جهنم به جهنم، این آسمان و زمین را حق تعالی تبدیل مینماید و خلقی بر روی
 زمین میفرستد که بندگی حق تعالی نمایند. و بعضی رؤسا و حکماء یونان تعبیر از صادر
 اول بنصر اول نموده اند و مراد ایشان از عنصر اول، اول الأوائل موجودات عالم
 روحانیست، چنانچه صاحب ملل و نحل گفته است، و اصل موجودات را گفته اند که
 آبست، و آن حکیم تالیس الملطی است که صادر اول را عنصر اول تعبیر کرده است،
 و اصل موجودات گفته است که آبست. قال: «الماء قابل كل صورة، ومنه ابتدعت
 الجواهر كلها من السماء والأرض وما بينهما» و در حدیث وارد شده است: «اول ما
 خلق الله الماء» مراد اینست که اول موجودات عالم جسمانی آب است، و صدر المحققین

.. قدس سره - تفسیر کرده است عنصر اول را بوجود منبعث از ذات باری تعالی که آن وجود منبعث از ذات باری تعالی متعین به تعینات عقلیه و نفسیه و طبیعیه است این مرتبه از وجود مسمّا بوجود مطلق و لا بشرط است که عموم و اشتراکش بوجه کلیه و ابهام نیست، بلکه بروجهی است که آن وجه را نمیداند مگر راسخین در علم، و وجود واجب مسمی بوجود بشرط لا وهویت غیبیه و مرتبه احدیت است، و وجود خاص برای هر ممکن مسمی بوجود مقید و بشرط شیء است، و وجود مطلق انبساطی که لا بشرط و واحدیت باشد مسماست نزد بعضی عرفا بنفس رحمانی، و اینست اول فیض صادر از باری تعالی، و متحد است در او جمیع صور عقلیه...» انتهی کلامه «قدس سره» .

و سایر حکماء تعبیر از صادر اول بعقل نموده اند چنانچه در حدیث است و نقل کردیم حدیث را . خلاصه کلام جمیع حکماء و ارباب ریاضت با اختلاف ملل و نحل اتفاق بوجود صادر اول نموده اند که بواسطه آنجناب احدیت، در فیض بر این عالم گشوده، و در ادعیه مرویه از اهل عصمت «علیهم السلام» وارد شده است: «اللهم انی أسألك باسمك الذی خلقت به الکرسی، اللهم انی أسألك باسمك الذی خلقت به السماء والأرض، وباسمك الذی خلقت به الأرواح...» الی غیر ذلك . معلوم است که اسم در اینجا مفهوم نیست بلکه موجودیست که سبب فیض از فیاض حقیقی شده است، و احدی از موجودات ادعا نکردند که آن صادر اول مائیم مگر محمد و آل او «علیه وعلیهم السلام» و احادیث بسیار از ایشان بما رسیده است که ایشان اند واسطه جود الهی، و در بعضی اخبار بر سبیل تفصیل وارد شده است مثل اینکه از نور بعضی از ایشان عرش خلق شده است، و از نور بعضی دیگر از ایشان کرسی، و از نور بعضی دیگر از ایشان سموات، چون غرض ما اختصار است خلاصه را نوشتیم، و این حدیث تفسیر اسمی است که در ادعیه وارد شده است، و مآل این حدیث با احادیث دیگر و ادعیه مآل قول حکماست که گفته اند، بواسطه عتول، نفوس و افلاک و اجسام از واجب تعالی صادر شده است، فافهم و اغتنم . و از جناب امیر المؤمنین وارد شده است: «انا اسم الله الأعظم» و جناب ائمه از ذریه طاهره او فرموده اند: «نحن والله اسماء الله الحسنی

التي لا يقبل الله من العباد عملاً الا بمعرفةتنا» وپیغمبر - ص - فرموده اند : «اول ما خلق الله العقل» همان نور محمد است، و فرموده اند : «كنت وعلیّ نوراً بین یدی الله قبل ان یخلق الخلق» .

هر دو یک لمعه فی نور حق اند اولین جلوه ظهور حقّند
 و در حدیث که فرموده اند : «انا من الله والکل منی» و در روایت دیگر «والجملة منی»، و در روایت دیگر «والخلق منی» وارد شده است .

عالم کامل ملا محمد باقر «رحمه الله» در بحار الأنوار و در جلاء العیون حدیث بسیار طولی از ابن عباس «رضی الله عنه» عن امیر المؤمنین - ع - نقل نموده، و مضمون آن حدیث اینست که، اول صادر واجب تعالی نور محمدیست و از آن نور دوازده حجاب خلق شده است. و مراد از دوازده حجاب ائمه اثنی عشرند. راز آن نور سایر اشیاء از بحار ملکوت که عبارت از ضروب مجردات باشند و ملائکه و بهشت و ارواح انبیاء و عرش و آب و کرسی و لوح و قلم و سموات و ارضین و مافیهما، خلق شده، خلاصه حدیث اینست که : کل اشیاء بعضی بلا واسطه و بعضی بواسطه از نور محمد خلق شده اند، و در اخبار وارد شده است که محمد و آل او تعلیم ملائکه نموده اند تسبیح و تهلیل را، و حضرت باقر - علیه السلام - فرموده اند که جبرئیل نازل شد بر محمد «صلی الله علیه و آله» پس گفت یا محمد - ص - : بخوان، پیغمبر فرمودند چه بخوانم ؟ جبرئیل عرض کرد : «اقرأ باسم ربك الذی خلق» یعنی : خالق نورك القدیم قبل الأشیاء .

و احادیث باین مضمون بسیار است و من حیث المعنی متواتر است و متألهین حکماء و محققین عرفاء این امت مرحومه بعد از ایمان بمضمون اخبار مذکوره و غیرها باعتبار حسن متابعت نبی مطلق و بنور ولایت ولی مطلق «صلی الله علیهما و علی الهما» مشاهده عیانی قلبی نموده اند و در رسائل و کتب خودشان مشاهدات اکابر اینست که جمیع موجودات مظاهر نبی و ولی اند، نبی و ولیّ مظهر جناب احدیت اند و مظهر کل اند، و گفته اند عرفا : «ظهر سبحانه فی الأنبياء صفاتاً و ظهر فی محمد و آله ذاتاً» معنی کلام

عرفا اینست که احدی مظهر اسم «ذات» که «الله» باشد نشد الا «محمد و آل او ، صلی الله علیه و آله» و دلیل بر این شهود حدیثی است در کمال زیارة از حضرت صادق علیه السلام - نزد حکایت موسی ، علیه السلام ، : «نودی من شاطئ الواد الايمن ، فی البقعة المباركة من الشجرة ، ان یا موسی ...» ، قال : شاطئ الواد الايمن ، هو الفرات ، و البقعة المباركة «کربلا» و الشجرة هی ، محمد ، صلی الله علیه و آله ، و سایر انبیاء ، سلام الله علیهم ، مظهر صفات حقیقت و فناء صفاتی برای ایشان است ، و سید ما فناء ذاتی مخصوص اوست ، باین جهت فرمودند : «الفقر فخری ، و به افتخر علی سایر الانبیاء و المرسلین» معلوم است که سایر انبیاء فقر داشتند که عبارت از فناء باشد ، و اینکه فرموده اند : «و به افتخر علی سایر الانبیاء و المرسلین» باید یک چیزی باشد که آنها نداشته باشند و آن جناب داشته باشد تا افتخار او بر سایر انبیاء صادق باشد ، و این فنائیت که بعد از آن بقاء ذاتی حاصل است ، و برای سایر انبیاء فناء صفاتی بوده است . و از شجرة محمدیه به موسی «انی انا الله رب العالمین» میرسد چنانچه در حدیث مذکور شده است ، و نظر بآنچه بیان کردیم فرموده اند : «خُصِّصَتْ بَفَاتِحَةِ الْكِتَابِ وَخَوَاتِمِ الْبَقَرَةِ» و فاتحة الكتاب مصدّر به «الحمد لله رب العالمین» است . پس جمیع عوالم از ارواح و اجسام مجموع اینها مربوب اینجنابند و جناب احدیت رب الأرباب ، و این ربوبیت از جهت حقیقت اوست نه از جهت بشریت . از جهت حقیقت اوست که فرموده اند : «لی مع الله حالة لا یسعها ملک مقرب ، ولا نبی مرسل ...» این حالت حالت فناء ذاتی است که از او بقاء ذاتی حاصل است که احدی گنجایش آن ندارد ، و از جهت بشریت عبد مربوب محتاج بر ربّ است ، چنانچه تنبیه باو نموده جناب احدیت «قل انما انا بشر مثلكم یوحی الی» ، و قال الله تعالی : «ولما قام عبدالله یدعوه عبدالله» فرمود ، تنبیه باینکه او مظهر این اسم است ، و فرمود : «وما رمیت اذ رمیت ، ولكن الله رمی» ، پس اسناد داد رمی او را بخودش و فرمود : «قل هذه سیلی ، ادعوا الی الله علی بصیرة انا و من اتبعنی» و اینها همه تنبیهاتند که اوست مظهر اسم الله ، و این مظهریت جهت

حقیقت اوست ، و سائر انبیاء دعوت ایشان بالله بوده است امّا بواسطه اسماء دیگر و «الله» امام ائمه است در اسماء ، و ائمه اسماء ، اسماء ذاتیه اند، که اسماء سبّه باشند ، و اسماء فعلیه مندرج در اسماء ذاتیه اند، و از مظهر الله فیض بسایر مظاهر میرسد از قهریه و لطفیه و جمالیه و جلالیه و مضلیه و هادیه .

او بحق زنده است و پاینده زندگانِ دگر باورنده

و شاهد اینمطلب حدیث «انا من الله والکل منّی» است با بعضی از اخبار مذکوره، و همین است شهود متألّهین از حکما و محققین از عرفاء و ما اکتفاء مینمائیم به بیان شهود یکی از آن اکابر «رضوان الله علیهم» ، شیخ کامل محمود شبستری - قدس سره - فرموده :

در این ره انبیاء چون ساربانند دلیل و رهنمای کاروانند
وزایشان سیّد ما گشته سالار همّو اول، همو آخر، در این کار
بر او ختم آمده پایان این راه بدو منزل شده «ادعوا الی الله»

احد در میم احمد گشته ظاهر درین دور آمد اول عین آخر

والله ذات مستجمع جمیع صفاتست ، و آنجناب - ص - مظهر اسم ذات ، و باعتبار جمعیّت مظهر درین نشأت ظاهر، صاحب احکام و تنفیذ است، یعنی رسالت با سیف است، و سائر انبیاء چنین نبودند، و اگر بعضی از انبیاء صاحب سیف بودند داود و سلیمان - علیهما السلام - اما صاحب احکام نبودند ، بلکه با احکام تورات عمل مینمودند، و حکیم قدوسی محقق طوسی «قدس سره» نظر بر جمعیّت مذکور فرموده اند که سیّد ما صاحب تشبیه و تنزیهست ، و موسی - علیه السلام - صاحب تشبیه و عیسی - علیه السلام - صاحب تنزیهست . و آنچه از ملهمات فقیر است ببرکت مرشدم و مرشد العالمین ابی عبدالله الحسین - علیه السلام - اینست که جناب محمد «صلی الله علیه و آله» را مه صورتست ، صورت بشری، مثل قوله تعالی : «قل انما انا بشر مثکم یوحی الی ...» ، و صورت ملکی، قوله علیه السلام : «لست کأحدکم ، انا ابیت عند ربی هو

بطعمنی ویسقینی» و صورت حقّی کقوله - ص - : «الی مع الله وقت لا یسعی فیها ملک مقرب ولا نبی مرسل» و درهریک از این عوالم ثلاث مقتضیات آنرا بعمل می آورد بدون غفلت از عالم دیگر باعتبار آنکه مظهر اسم «لا یسغله شأن عن شأن» است و از جهت حقیقتش^۱ که روح اعظم و عقل کلش گویند در وقت اضمحلالش در احدیت مرسل ملک است بر بشریتش، و آنچه از او صادر میشود در آنوقت کلام الله میگویند، و در بشریت بواسطه ملک، اخذ اتم میکند، باذنه تعالی، تا آنکه بشریتش مشابه حقّیت او بشود چنانچه امیر المؤمنین - علیه السلام - فرمودند : «ان زکیّها بالعلم والعمل، فقد شابهت جواهر او اقل عللها...» و علت بشریت عقل است باذنه تعالی چنانچه در جای خود مبرهن است و ما در این رساله اشاره بآن نموده ایم. حکیم سنائی - قده - :

نیست از بهر آسمانِ ازل نردبان پایه، به زعلم و عمل

واز حیثیّت بشریت آنجناب عروج بافلاک نمود و بمقام قاب و قوسین او ادنی رسید والا از حیثیت حقّیت و ملکیت عوالم پراز اوست و خالی از او نیست. و فی دعاء کمیل «وباسمائک التی ملأت ارکان کل شیء...».

مفتاح بیست و هفتم :

در بیان آنکه خلیفه تابع مستخلف عنه است و بیان حقیقت کامل. باید دانست که آنچه مذکور شد از مقامات آنجناب برای خلفای او باید باشد باعتبار آنکه خلیفه تابع مستخلف عنه است و متّصف بصفات او، و اگر چنین نباشد خلیفه تام نخواهد بود، و انسان کامل باعتبار جامعیت کمال خلیفه خداست، و خلفاء حضرت محمدی - ص - باعتبار شدت قرب روحی و اتصال معنوی و صوری و ببرکت حسن متابعت ظاهری و باطنی بنحوی که قدم بر قدم او رفته اند بمقام آنجناب رسیده اند

۱ - در نسخ موجوده، حقیقتش و نیز در موارد دیگر حقیقت ذکر شده است ولی باید توجه داشت که هنگام مقابله با بشریت یا خلقت، باید حقیقت اطلاق شود.

و بقاء ذاتی فایض شده اند^۱ و بقاء ذاتی باقی مانده اند. قال الله تعالی: «قل هذه سبیلی ادعوا الى الله على بصيرة انا ومن اتبعنى» ، قال الله تعالی: «واوحى الى: هذا القرآن لا نذركم به ومن بلغ...» اهل ظاهر چنین فهمیده اند که وحی شده است بمن این قرآن برای آنکه انذار کنم شمارا بقرآن و انذار کنم کسی را که برسد قرآن اورا، و بنا براین «ومن بلغ» عطف است بضمیر مخاطبین موجودین در عصر پیغمبر - ص - و اگر از ایشان پرسیم که: بعد از فوت آنجناب باید کسی باشد که انذار بکند الی یوم القیامه، آنکس که خواهد بود؟ جواب خواهند گفت علماء اند؟. این جوابیست خالی از مغز و عاری از حقیقت، باعتبار آنکه این قرآن ظاهری دارد و باطنی دارد، و باطن او غیر متناهیست. قال رسول الله - صلی الله علیه و آله - : «ظاهره انیق و باطنه عمیق له تخوم و علی تخومه تخوم لا تحصی عجائبه ولا تبلی غرائبه...». و آنچه از علوم و اسرار که در مجموع کتب منزله است بر انبیاء سابقه، در این قرآن ما هست، مع اشیاء زاید، باعتبار آنکه نبی ما اتم^۲ و اجمع و اکمل و افضل است بر همه، و کتاب نازل براو هم چنین است باعتبار آنکه کتاب هر نبی بقدر مقام آن نبی است، نبی^۳ ما محیط بر کل است، کتاب او هم محیط بر کل کتب است. مولوی - قدس - .

نام احمد نام جمله انبیاست چونکه صد آمد، نود هم پیش ماست و این چنین است انسان کامل «ظاهره انیق و باطنه عمیق، له تخوم و علی تخومه تخوم لا تحصی عجائبه ولا تبلی غرائبه...» بلکه انسان کامل اکبر و اتم و اجمع از قرآن است. و فی المعانی عن الباقر عن ایه عن جده «صلوات الله علیهم» قال: «لما نزلت هذه الآية علی رسول الله - ص - : «كل شيء احصیناه فی امام مبین، قاما ابو بکر

۱ - جمیع مقامات خاتم الانبیاء برای خاتم الاولیاء علی بن ابیطالب و مهدی موعود حاصل است ولی بالوراثه و برای حضرت ختمی مقام بالاصانه ثابت است و لذا قال سید الاساطین و رئیس الملک و الدین و خاتم العرفاء الشامخین الساکن فی الاعقاب المقدسة، علیه منی السلام و ادیمت ظلال وجوده الشریف علی رؤس مریده بادامه عزه الجلیل و اوکان علی^۴ علیه السلام، مقدماً علی الرسول الخاتم بالزمان لکان ختماً للانبیاء كما یكون ختماً للاولیاء .

وعمر عنهما من مجلسهما، وقال: يا رسول الله، والتوریه، قال: لا، قال: فهو الانجیل؛ قال: لا، قال: فهو القرآن، قال: لا، فاقبل امیر المؤمنین -ع- فقال: رسول الله -ص-: هو هذا، انه الامام الذی احصى الله فیہ علم کل شیء... معلوم شد کہ آنچه در انسان کامل است در قرآن نیست یا سایر کتب. وقال الصادق -ع-: «ان الصورة الانسانية هي اكبر حجة الله على خلقه، وهي الكتاب الذی کتبہ بیدہ، وهي الهيكل الذی بناه بحکمته، وهي مجموع صور العالمین». قال امیر المؤمنین -عليه السلام-:

وانت، الكتاب المبين الذی باحرفه يظهر المضر
وتزعم انك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

ومظهر تجلی ذاتیه واجبیہ انسان کامل است نه قرآن ونه موجودات دیگر. قال الله تعالى: «لا یسعی ارضی ولا سمائی، ولكن یسعی قلب عبدی المؤمن...» وبعد از این تحقیقات عرفانیہ عرشیه کہ برای شما بیان کردیم معلوم میشود کہ علماء نمیتوانند انذار بقرآن نمایند خالق را، بسبب اینکه خلق منحصر در عوام نیست کہ انذار بظاهر قرآن برای ایشان است تا علماء توانند از عہدہ این امر بر آیند، بلکه خلاصہ خلق خواصند، وخواص منذری میخواهند در مرتبہ شریعت و طریقت و حقیقت کہ مندر مرتبہ ظاہر و مرتبہ نفس و مرتبہ قلب و مرتبہ سر و مرتبہ خفی بوده باشد، و شخص کذائی کہ منذر جمیع مراتب بوده باشد باید محیط بر همه اسرار و بطون قرآنی بوده باشد، و نفس محیط بر همه نفوس بوده باشد تا هر کس را کہ مرضی بوده باشد دواء مناسب آن مرض باو برسانند، وبعد از ازالہ مرض فیضی کہ قدر حوصلہ اوست باو برسانند، و این شخص بمقام نبی برسد تا انذار بقرآن تواند کرد، چنانکہ نبی میکرد، و لهذا بحر محیط عرفان جعفر بن محمد الصادق الامین -ع- در تفسیر آیہ مذکورہ فرموده اند:

«ومن بلغ ان یكون اماماً من آل محمد، فهو ینذر بالقرآن، كما انذر به رسول الله علیه السلام» عطف فرمودند «ومن بلغ» را بر ضمیر مرفوع مستتر «لا نذركم...» ومعنی اینست: امام از آل محمد بالغ مقام نبی است و کار او را میکند. و حدیث مشهور

«انی تاریک فیکم الثقلین، کتاب الله وعترتی، ان یفترقا حتی یردا علی الحوض...»
 افتراق معنیش اینست که تمام علم کتاب الله نزد عترت طاهره است نه بعض علم کتاب
 الله، باعتبار آنکه علم ببعض کتاب الله نزد اکثر علماء امت مرحومه است، ونظربقاعده
 مذکوره باید در هیچ عصری خالی از شخص مذکور نباشد چنانچه حدیث مشهوریست
 از امیرالمؤمنین - علیه السلام - مضمونش اینست، لابد است در ارض از حجت خدای
 تعالی، یا ظاهر مشهور یا باطن مغمور» و آنچه بیان کردیم موافق است بقواعد حکمای
 اشراق ومثاء. افلاطون «قدس سره» شخص کذائی را مدبّر عالم میگوید، و
 ارسطاطالیس حکیم، قدس سره، انسان مدینه میگوید، و بعضی از حکمای یونان ملک
 میگویند، و میگویند: مراد ما از این شخص این نیست که خدّم وحشم و ملک ظاهری
 داشته باشد، بلکه ممکن است کسی او را نشناسد، نهایت لابد است از چنین انسانی
 تا متحمل اسرار باشد، وبمستعدان آن اسرار را برساند باعتبار آنکه خلق مستعدان
 نیستند که وحی والهامات واسرار بایشان بلا واسطه برسد مگر انسان کامل لایق این
 مرتبه علیّه است، وقدماء حکماء هند هم بر این روش اند و شخص کذا را «نرسنگ»
 میگویند.

«سنّة الله التي قدخلت من قبل، ولن تجد لسنة الله تبديلاً»، ولن تجد لسنة الله
 تحويلاً» و این بزرگان صاحبان مکاشفات عالیّه اند ومتألّهین حکماء ومتحقّقین عرفاء
 این امت مرحومه هم بنحوی که بیان کردیم رفته اند؛ بعضی باشاره و بعضی برمز، و
 بعضی صریح گفته اند، از آنجمله عارف صمدانی رئیس المکاشفین شیخ محیی الدین
 - قدس سره - در چند موضع از فتوحات احوال قطب حقیقی را بیان میفرماید، در
 یك موضع، این کلام ایشان است: «ان الامام الى الوزير فقير، وعليهما فلك الجود يدور،
 والملك ان لم يستقم احواله بوجود هذين، فسوف يدور الا له الحق فهو منزه ماعنده
 فما يريد وزبر، جلّ اله الحق في ملكوته عن ان يراه الخلق وهو فقير...» بعد از این
 میفرماید، پس بدان خدایتعالی ترا تأیید کند بدرستی که برای خدای خلیفه هست که

بیرون می‌آید در حالتی که زمین پراز جور و ظلم شده باشد، زمین را پراز قسط و عدل میکند، این خلیفه از عترت رسول «صلی الله علیه و آله» است از ولد فاطمه علیها السلام است، اسمش اسم رسول است، و جدش حسین بن علی بن ابی طالب است، شیه رسول الله است در خلق - بفتح خاء - و نازل از اوست در خلق - بضم خاء - برای اینکه احدی مثل رسول الله در خلق نیست بعد از آن بیا نشمائل آنجناب را ذکر میکند بنحوی که شمایل پیغمبر است و میگوید که اسعد ناس با او اهل کوفه اند و بیعت میکنند با او عارفان بالله از اهل حقایق از روی شهود و کشف بتعریف الهی . و بعد از بیان احوال وزراء او میفرماید :

الا ان ختم الأولياء شهيد وعين امام العالمين فقيد
هو السيد المهدي من آل احمد هو الصّارم الهندي حين يبيد
هو الشمس يجلو كل غيم وظلمة هو الوابل الومسي حين يجود

و بعد از آن میفرماید که او را انسان و خلیفه مینامند، اما انسانیت او پس باعتبار فرو گرفتن او حضرات حقایق، کل حضرات را، و او امر حق را بمنزله عین است آنچنان عینی که باوست نظر، و او معبر بنظرست پس از اینجهت مسمی بانسان است، بدرستی که بسبب او نظر کرده است حق بسوی خلش، پس رحم کرد خلق را، پس اوست انسان صاحب ازلی و نشأت دایمه ازلیه و کلمه فاصله جامعه .

و مؤید^۱ شهود شیخ - قدس - در اخبار وارد است مثل «نحن عين الله الناطرة، ونحن وجه الله الذي يؤتي منه، ونحن حجاب الله، وبنا احتجب الله عن خلقه...» و بعد از کلام مذکور بیان فضایل و مقامات مریدی را میکند و در مجلد اول فتوحات فرمودند که ؛ خدایتعالی امر کرده که والی بر عالم دوازده باشند و مقرّ این والیان در فلک اقصی است، و فلک اقصی را منقسم به دوازده برج نموده، و در هر برجی بر مستکن یکی از والیان

۱ - شیخ نیز در این باخبار نبوی - ص - تمسّك جسته است و گفته او عین حدیث است و علم حاصل از این احادیث در عالم مکاشفه برای عرفا تبدیل بعین و کشف میشود، لذا عارف مکاشف قبل از حصول کشف یا باید حکیم متألّه باشد و یا متکلم اهل تحقیق.

نشوده و هر والی دو حجاب و بَنَوَاب دارند^۱ فیوضات از آن والیان بواسطه حجاب و بَنَوَاب باین عالم میرسد. و این مطالب را بسط عظیمی داده است، و در اواخر این مطلب فرموده است: پس عامه مشاهده نمیکنند مگر منازل ایشان را، و خاصه مشاهده میکنند ایشانرا در منازل خودشان، همچنانکه مشاهده میکنند عامه اجرام کواکب را و عامه مشاهده اعیان حجب و نقباء نمی نمایند، و در عالم بشری بصور بشریه ظاهر شده اند. و بعضی محققین از - اهل الله - در این مقام کلامی دارند، خلاصه آن اینست که، جمیع ملائکه و افلاک و کواکب مظاهر ارواح ائمه اثنا عشرند و ایشان موجود بودند و آدم میا ن آب و گل بود، نور ایشان واحد است و انوار ایشان واحد است، و ایشان مثل خاتم الانبیاء اند. مؤید شهود این اکابر بعضی احادیث سابقه است.

و در زیارت جامعه وارد شده است که: «اشهد ان ارواحکم و نورکم و طینتکم واحدة، طابت و طهرت بعضها من بعض» و در حدیث است که آفتاب عصاره از نور علی است - علیه السلام - و این حدیث در کتاب مشارق الأنوار است. و فی کتاب الاختصاص عن ابن عباس «رضی الله عنهما»، قال: قال رسول الله - صلی الله علیه و آله - : «والسَّماء ذات البروج ...»، ثم قال: یا بن عباس، اتقدر ان الله یقسم بالسَّماء ذات البروج، و یعنی به، السَّماء و بروجها؟ قلت فماذا یا رسول الله؟ قال: اما السَّماء، فانا، و اما البروج، فالائمة بعدی، اولهم علی، و آخرهم المهدي».

و از جمله الهامات که باین عاجز شده است بمرتکب مرشدم حسین بن علی علیه السلام، در حین تلاوت قرآن مجید اینست که، روزی مشغول تلاوت بودم با حضور قلب، چون باین آیه کریمه رسیدم «تبارک الذی جعل فی السَّماء بروجاً، و جعل فیها سراجاً و قمرأ منیراً» تجلی بر من شد، و در آن تجلی جناب احدیت در دلم انداخت که باطن سماء حقیقت محمدیه است، و بروج اثنا عشریه، اولیاء اویند که در او مندرج و مندمج اند،

۱ - در برخی از نسخ بجای «بَنَوَاب»، «نَوَاب» ضبط شده است و هو کما تری، والله

وسراج ارواح انبياء ورسلا اند، وقر ارواح اوصياء واولياء اند که باذن تعالی از حقیقت محمدیه که سماء نبوت مطلقه است در آن نشأت ظاهر میشوند، و بر برج اثناعشر دور می زنند، و هر يك بقدر مرتبه خود از روح محمد و ارواح ائمه اثناعشر باذن تعالی قبول فیض میکند، و باین نشأت ظاهر میشود بصورت بشر، و بعد از خفاء تجلی، تأمل نمودم، دیدم که موافق است این الهام با حدیث ابن عباس «رضی الله عنه» که از حضرت امیر المؤمنین -ع- روایت کرده است، و پیش مذکور شد، و موافق است با بسیاری از اشارات کتاب و احادیث، الحمد لله کما هو اهل و مستحقه. و قلیلی از حدیث مذکور که موافق با الهام است بیان مینمائیم، در آن حدیث است که اول صادر که حقیقت محمدیه است از جناب احدیت صادر شد، و دوازده حجاب در آن حقیقت از جناب احدیت صادر شد. و مراد از اثنی عشر حجاب حقایق ائمه اثنی عشر است، و در هر يك از حجب، سنین ربوبیت آن حقیقت مکث نمودند، و بعد از آن ضروب مجرّدات و بحار ملکوت که لا یعلمها الا هو، از جناب احدیت بواسطه نور محمدی حاصل شده، و بعد از آن، آن نور بسجده رفته، و چون سر برداشت، صد و بیست و چهار هزار ۱۲۴۰۰۰ قطره از او ریخت، پس خدا از هر قطره ئی از نور آن حضرت پیغمبری از پیغمبران را آفرید، پس آن نورها، بر دور نور محمد -ص- طواف می کردند، و میگفتند: «سبحان من هو عالم لا یجهل، سبحان من هو حایم لا یعجل، سبحان من هو غنی لا یفتقر» .

باز رفتیم بر مطلب، قال الشیخ -قدم- فی الفتوحات، فی الفصل الثالث، فی جواب محمد بن علی الترمذی: «و اما خاتم الولاية الحممدية، فهي الرجل من العرب من اکرها اصلاً و بدءاً، و هو زماننا اليوم موجود، عرفت به فی سنة، خمس و تسعين و خمسمائة» و عارف شدم. نمیگویند این طائفة علیه تا مشاهده قلبیه نمایند، نظر ظاهر غلط میکنند، و نظر دل محال است که غلط بکند .

قال النبی - صلی الله علیه و آله - : «ما من عبد الا و لقلبه عینان: وهما، غیب یدرک بهما الغیب. فاذا اراد الله بعد خیراً، فتح عینی قلبه، فیری ما غاب عن بصره» و فی روایة

آخری : «لیری بهما ملکوت السموات والأرض» چون مطلب باینجا رسید ، لازم شد که تحقیق عرفانی نمائیم .

مفتاح بیست و هشتم :

در بیان تحقیق وجود مهدی که الآن موجود است یا نه ؟ بدانکه اتفاق علمای امت مرحومه است که باعتبار اخباری که بایشان رسیده است که، مهدی - علیه السلام - در آخر زمان ظاهر میشود و زمین را پراز عدل میکند، بعد ما ملئت ظلماً وجوراً . و این مهدی از عترت رسول الله - ص - و اولاد علی و فاطمه و حسین - ع - است و خلاف در این دارند که موجود است الیوم؟ یا بعد از این موجود خواهد شد . بعضی میگویند که موجود است الیوم، و بعضی میگویند که بعد از این موجود خواهد شد، و ادله و ردّ ادله طرفین در کتب مبسوطه مستور است ، و این میدان، میدان این قیل و قال نیست، بلکه این مقام، مقام جانبازی است ، تا سالک بارشاد مرشد کامل آنچه حقیقت امر است مشاهده نمایند، و ما آنچه طریقه محققین از عرفاء و متألّهین از حکما «رضوان الله علیهم» که صاحب کشف و شهودندیان مینمائیم، که سالک صادق را محض رسیدن بمغز کلام این اکابر، یقین حاصل میشود . شیخ نجم الدین کبری - قده - ، فرمودند که رسیدن و فهمیدن يك کلمه از کلمات این بزرگان بسا باشد بمقامی برساند که اگر کسی سی سال ریاضت میکشد بآن مقام میرسد .

بدان ای طالب حق ، که این اکابر دو ولایت دارند ، ولایت شمسیه که مخصوص خاتم الاولیاء است ، و ولایت قمریه برای سایر اولیاست که کسب ولایت قمریه از ولایت شمسیه میشود ، علی قدر الاستعداد ، بعضی هیلاند و بعضی بکدرند ، علی هذا القیاس، و این جماعت مقرّرند بوجود خاتم الاولیاء که صاحب ولایت شمسیه است و نمیتواند که مقرر نباشد، باعتبار آنکه نور قمر از شمس حاصل میشود، و بعضی از کلمات شیخ محیی الدین - قدس سره - را پیش نقل نمودیم که تصریح فرموده بوجود خاتم الاولیاء ، و او از عترت رسول الله و جگدش حسین بن

علی بن ابی طالب «علیه السلام»، و بعضی از کلمات اکابر را نقل مینمائیم که تمام نقل- نمودن در کار نیست باعتبار آنکه شیخ فریدالدین عطار-قدم در مظهر العجائب، يك يك از اولیاء را باسمه ذکر نموده و در آخر فرموده اند که این اکابر همه بهمین طریقه اند و بعضی از کلمات شیخ عطار-قدس سرم- را نقل مینمائیم، آن بزرگ مکرر فرمود:

جمله فرزندان حیدر ز اولیاء	جمله يك نورند، حق کرد این ندا
پاك و معصوم و مطهر، چون نبی	این سخن را کس نداند، جز ولی
و هريك از ائمه اثنا عشر را نام میبرد با صفات و حالات ایشان، و در آخر فرموده:	
یا الهی مهدی ئی از غیب آر	تا جهان عدل گردد آشکار
مهدی هادی تاج اولیاء	بوده در عهدش رواج اولیاء
ای ولای تو معین آمده	بر دل و جان های روشن آمده
ای تو ختم اولیائی این زمان	در همه جاها نھان چون جان جان

این شهود آن بزرگ، مضمون حدیث جابر انصاریست از پیغمبر، صلی الله علیه و آله، که فیض حضرت صاحب الزمان «علیه السلام» مثل نور شمس در زیر ابر بخلق میرسد:

ای تو هم پیدا و پنهان آمده	بنده عطارت ثنا خوان آمده
آنچه من دیدم همه دیش تو بود	آنچه من کردم همه کرد تو بود
ای بهر قرنی تو پیدا آمده	در میان جان مصفی آمده
عارفان را جام عرفان ده بدست	عاشقان را عشق تو کرده است مست
ای تو هم معشوق هم عشق الست	عشق تو پرده است مارا خود زشت
دست ما و دامن تو ای امیر	این فقیر بینوا را دست گیر
من پناه خود بتو آورده ام	حُب تو من اصل ایمان کرده ام

و بعد از این سخن بسیار دارد و باین قدر اکتفا میشود، و مولانا جلال الدین -قدم- در مثنوی بیان نموده است که مهدی -علیه السلام- اليوم موجود است، و بعد از این ظاهر میشود، و خلق را بريك طریقه و امیدارد، بر طریق حق، و جمعی اولیاء هستند که

از او منتفع میشوند و فیض از او بظالمان میرسانند. و بیاید دانست که قاعده‌ایست میان عرفاء و آن قاعده را شارح گلشن - قدس سرم - در شرح گلشن نقل نموده، و آن قاعده را وقتی فهمیدی، میفهمی کلام مولوی را. و آن قاعده اینست که خاتم‌الرسال، صلی‌الله علیه و آله، جامع طریق نبّوات بوده است، و خاتم‌الاولیاء - علیه‌السلام - جامع طرق ولایات خواهد شدن، یعنی بعضی انبیاء بر تشبیه بوده‌اند مثل موسی - ع - و بعضی بر تنزیه بوده‌اند مثل عیسی - ع - و پیغمبر ما جامع هردو. نماز یکی از آن دو نبی بلامرکز و دیگری بلاسجود، و نماز نبی جامع بینهما، و علی هذا القیاس در بسیاری از احکام، و خاتم‌الاولیاء جامع سلاسل متعدده خواهد شدن، همچنانکه خاتم‌الترسل جمع نموده‌اند طرق متعدده متکثره را بطریق اجمع و اسهل و اقرب‌الحق همچنین خاتم‌الاولیاء جمع خواهند نمود سلاسل متعدده متکثر را را به طریق اجمع و اسهل و اقرب‌الی‌الله، و نزاع هست میان اولیاء امت مرحومه و بالکلیه صاف از غش و غل نیستند و دوئی بر طرف نشده است میان اولیاء، و ردّ بر یکدیگر میکنند، و سلیمان هست که خاتم‌الاولیاء است و تا سلیمان بیرون نیاید صفا و صلح نمیشود، نزاع و دوئی بر طرف نمیشود، و بعد از بیان قاعده مذکوره، کلام مولوی را کسی که ملاحظه مینماید «تطلب براو صریح میشود.

تو چو موری بهر دانه میدوی	هین سلیمان جو، چه میبای غوی
دانه جورا دانه‌اش دا می‌شود	وان سلیمان جوی را هردو بود
مرغ جان‌ها را در این آخر زمان	نیستشان را همدگر یکدم امان
هم سلیمان هست اندر دور ما	کو دهد صلح و نماند جور ما

یعنی نه اینکه حالا موجود نیست و بعد از این موجود خواهد شد :

قول «ان من امة» را یاد گیر، تا،	بالأخلاء فیها نذیر
گفت خود خالی نبود است امتی	از خلیفه حق صاحب هستی
مرغ جانها را چنان یکدل کند	کز صفایشان بیغش و بیغل کند

باز بعد از چند سطری فرموده :

هم سلیمان هست اکنون ، لیك ما از نشاطِ دوربینی در عمی
دوربینی ، کور دارد مرد را همچو خفته در سرا کور از سرا
این معلوم است که مولوی - قدمه - مرشد خود را می شناسد ، این سلیمان که میفرماید
خاتم الولايت است . باز بعد از چند سطری فرموده :

از نزع ترك و رومی و عرب حل نشد اشكال انگور عنب
تا سلیمان لسن معنوی ، در نیاید ، بر نخیزد این دوئی
باز بعد از قلیلی از کلام که بیان وجه الله است در آن فرموده که به چه کیفیت سالک
باید متوجه مهدی - ع - بشود ، فرموده :

حيث ما كنتم فولثوا وجهكم نحوه ، هذا الذی لم ینهمك
کور مرغانیم وبس ناساختیم کان سلیمانرا دمی نشناختیم
باز بعد از قلیلی از کلام احوال اقطاب که بر دور قطب الاقطاب که مهدی - ع - است
میگردند ، فرموده :

جمع مرغان کز سلیمان روشنند پرء و بال بیکنه کی پر کنند
بلکه سوی عاجزان چینه کشند بیخلاف و کینه آن مرغان خوشند
لك لك ایشان که لك لك میزند آتش توحید در شك میزند

و بعد از این بیان حالات سنیّه ایشانرا مینماید ، و شیخ محمود - قدس سره - در
گلشن راز بیان حال مهدی «علیه السلام» را میفرماید ، خلاصه اش اینکه آمد و مرا
بیدار کرد از غفلت ، و بمن گفت ای سالوس و من بسیار منفعل شدم و شرابی بمن داد
و من نوشیدم تا آخر آنچه فرمود . و بر همین طریق که مذکور شد کلمات سایر محققین
از عرفاست «قدست اسرارهم» و چون اولیاء قمریّه مظاهر ولیّ شمس اند شیخ عطار
- قده - فرموده :

ای بهر قرنی تو پیدا آمده در میان جان مصفّی آمده

و این ولی قمری باعتبار استعداد و متابعت تمام وقتی که مقابله تامه حاصل شد بدر شد و مثل حدیده مُحَمَّات که در آتش محق هویت آن شده و آتش صرف گردیده، بسا باشد که اظهار مهدویت نماید مرید خالص قبول مینماید و بمطلب میرسد. نظر باین مرید پالکین است که مولوی فرموده :

دیده‌ئی باید که باشد شه^۱ شناس تا شناسد، شاه را درهر لباس
وسایر مریدان و علماء ظاهر افکار مینمایند. و نظر باین ضابطه است که مولوی در مثنوی فرموده :

پس امامِ حی^۲ قیثوم، آن ولیست خواه از نسل عمر، خواه از علیست
باعتبار اتفاق علماء امت و عرفاء که مهدی که در آخر زمان ظاهر خواهد شد و
زمین را پر از عدل مینماید، بعد ما ملئت ظلماً وجوراً، از عترت رسول الله، و از اولادِ
علی و فاطمه و حسین، علیهم السلام است، و از این خاندان است، و مولوی - قدس - از جمله
علماء و عرفا است، بلی ولایت قمریه سایر است در سایر خاندان.

و آنچه بیان کردیم، گاهی تعبیر به بروز کامل مینمایند، و بروز کامل عبارت از
سریان ولی^۳ مطلق است در مظاهر. و ممکن است که کوتاه نظران از این تناسخ بفهمند،
فرق است میان تناسخ و بروز، و اهل تناسخ قایلند بهمین نشأت ظاهر محسوس، و نفوس
را مجرّد نمی‌دانند، بلکه جسمانی میدانند لهذا میگویند که نفوس بعد از خراب بدن
باید قایم باشند بدن دیگر مثل ابدان این عالم، و عود نفوس را بنشأت دیگر غیر این
نشأت قائل نیستند، و عود نفوس را در همین نشأت میدانند. شیخ محمود فرماید که :

تناسخ زین سبب شد کفر و باطل که او از تنگ چشمی گشت حاصل
خلاصه کلام اینست که آنچه حکمت و ملت ابطال نموده‌اند همین تناسخ مذکور

است .

و فرق دیگر اینکه در تناسخ لابد است که نفس بعد از خراب این بدن بیدن دیگر تعلق بگیرد تا از این بدن فارغ نشود بیدن دیگر تعاقب نمیتوان گرفت، و در بروز نه چنین است، بلکه ولی مطلق در همان بدن که هست در مظاهر متعدده ظاهر میشود، مثل ظهور شخصی در آئینه خانه، که آئینه های متعدده نصب کرده باشد. عطار فرماید:

گر بروز است و گر تناسخ صرف آنچه حق بود با شما گفتیم

نظر به بروز کامل است که بعضی اظهار مهدویت نموده اند، و بعضی فرموده اند مثل شیخ محیی الدین - قده - : که ختم ولایت خاصه محمدیه نمودم، و حال اینکه خودش تصریح نموده که خانم ولایت محمدیه حضرت صاحب الزمان است، و ما کلامش را ذکر نمودیم. و حکیم سنائی - قدم فرموده است :

بخدا، گر بزیر چرخ کبود چو منی هست و بود و خواهد بود

۱ - حکیم سنائی خود از اکابر علمای امامیه کثر هم الله است و از ائسان کامل در این مقام سخن گوید نه از خود و شیخ اکبر نیز خود را خاتم ولایت مقیّد محمدیه میداند، نه آنکه از باب بروز و ظهور کامل در آن به مقال مذکور مدعی ختمیت شود. اصولاً قول به بروز که شیخ عزیز نفسی بر آن رفته است خداوند برای تکمیل نفس کمالی، نفوس جزویه را هلاک نماید تا از تجمع و بروز نفوس آنان کاملی موجود شود و مؤلف نیز بآن گرویده است از اغلاط است و خزائن غیبی حق تناهی ندارد. عطار نیز در دیوان شعر خود این مسلك را مورد توجه قرار داده است و گفته است :

«صد هزاران طفل سربریده شد تا کایم الله صاحب دیده شد»

شیخ عزیز تصریح کرده است که نفوس جزئیه منشأ ظهور نفس کامل میشوند یعنی از امتزاج نفوس جزویّه نفسی کامل متحقق میشود. و حکیم سبزواری در ابطال این قول در شرح منظومه خود گفته است : امتزاج در مجردات محال است و ممکن نیست نفوس جزئیه از ناحیه اجتماع منجر به ترکیب حقیقی نفسی کلی حاصل شود .

استاد محقق و حکیم متبحر و عارف بارع متأه آقامیرزا مهدی آشتیانی - قدس

شارح گلشن راز - قدم - بنحوی که ما بیان کردیم بیان نموده نه باین وضوح و فرموده، والا باوجود حضرت ختم محمدی «صلی الله علیه و آله» و حضرت خاتم الولاية، چون تواند فرمود که مثل من نبود و نخواهد بود. و همچنین از سید ابن طاوس «علیه الرحمه» نقل شده با کمال علمش که اگر توفیق فلان نماز بیابم، مهدی خواهم بود، توفیق یافتم و اگر توفیق روزه فلان روز بیابم مهدی خواهم بود و توفیق یافتم و ممکن نیست که سید با کمال علم، عارف به خاتم الولاية نباشد و حال آنکه خود میگوید که در سرداب مبارک در سحر شب کذا میشنیدم که قائم آل محمد دعا میکرد دوستان خود را. بلی سید در علم تمام بود و شك در این داشت که عکس خاتم الولاية بر او ناپیده است از این حیثیت که دستگیری نماید احدی را و یقین تواند رسانید یا نه؟ و شخصی عالم عارف تمام شیخ حسین نام از اهل قطیف باین ارض اقدس مشرف شده بود، روزی در بین صحبت نقلی نمود از استاد خودش که نامش ملا محمد علی بوده و این فقیر با آن عزیز آشنا بودم و آن عزیز از تلامذه استادی ام رئیس الحکماء المتألهین ملا محمد صادق اردستانی، - قدم، - بوده، و ملا محمد علی مرحوم به هند تشریف برده بودند، شیخ حسین نقل نمود که استادم فرمود که از هند بمکه معظمه مشرف شدم،

→

الله تعالی سهره - در مقام توجیه قول عطار و شیخ عزیز و دیگران میفرمودند، نفوس جزئیة علل اعدادی اند جهت جلب فیوضات حق از برای ظهور کاملی. فرموده آن استاد قابل ایراد مناقشه است، چون ظهور نفس کامل مبتنی است بر حدوث آن در ماده بدنی و ثم وقوع در صراط تکامل تا نیل بمقام ولایت و نبوت و چون نفوس کمال مستغنی بالذاتند بمعده و علل اعدادیه خارج از عرصه وجود خودشان احتیاج ندارند.

سؤال میشود، آیا این امتزاج در بدن نبی حاصل میشود و یا در ابدان هالکة بآئده و یا در عالم برزخ، جمیع این شقوق مستلزم تعلق نفوس متباینه است بر بدن واحد. و این از ممتنعات است. و کنگا نورد علی الاستاد المبرور المفقور نه وهو «علیه منی السلام» یقول بما ذکرنا. و شاید مرحوم میرزا در حواشی شرح منظومه مفصل تر از این در مسأله بحث نموده باشند - جلال آشتیانی - .

روزی در حرم مرد عالمی را که در اصفهان با او آشنا بودم ملاقات نمودم، و سخنانی از عالم دیگر از او میشنوم، تعجب نمودم گفتم ای عزیز ترا در اصفهان در مرحله علم میدانستم، این چه حالتست، و کی شده است؟ و کرا خدا سبب کرده است؟ گفت اینجا شده است آنچه شده است، گفتم: نقل کن، گفت: کفش داری هست از آنجا که من کفش میکنم هروقت که بیرون می آمدم از حرم به دلم می افتاد که باو وجهی بدهم زیاده از متعارف و میدادم، مدتی بر این گذشت روزی بمن گفت که پول زیادی چرا بسن میدهی؟ گفتم بدلم می افتد که بده، میدهم، گفت: بنشین، نشستم، گفت خدا ترا شناختی، آنچه از علم داشتم در معرفت خدا بدایره ریختم، گفت: همین اکتفا نمودی، من متأمل شدم، گفتم: چه میفرمائی، فرمود: من مهدیم، و آنچه فرمود قبول نمودم، و عمل کردم. ملا محمد علی از آن عزیز پرسید، گفت یقین نرسیدی از دو چشمش اشک جاری شد، گفت: بلی، و ملا محمد علی خواست وداع کند و برود بجده که کشتی روانه هند میشد، آن عزیز از ملا محمد علی التماس نمود که چند روزی اینجا بمان که فلان روز من فوت میشوم بعد از نماز و کفن و دفن برو، ملا محمد علی قبول نمود روزی که وعده بود از دنیا رحلت نمود.

و بدانکه خاتم ولایت مطلقه مولانا امیر المؤمنین - ع - است باتفاق کل، و خاتم خاصه محمدیه حضرت صاحب الزمان، علیه السلام، است چنانکه بیان کردیم. قال المعارف الکامل ملا عبدالرزاق - قدس سره - فی الاصطلاحات: «الخاتم هو الذی ختم المقامات بأسرها وبلغ نهاية الکمال، و بهذا المعنى يتعدد ويتکثر، خاتم النبوة هو الذی ختم الله به النبوة ولا یکون الا واحد، و کذا خاتم الولاية، وهو الذی يبلغ به صلاح الدنيا والآخرة و نهاية الکمال، و يختل بموته نظام العالم، وهو المهدي الموعود

۱ - حضرت مهدی نیز خاتم ولایت مطلقه است و کذا هریک از ائمه اثنا عشر خاتم ولایت مطاقه اند باعتباری و خاتم ولایت خاصه اند باعتباری کما فصلنا الکلام فی بعض مسغوراتنا.

فی آخر الزمان» انتهى کلامه قدس سره .

واز کلام این بزرگ معلوم شد که هر کسی که ختم جمیع مقامات نموده و بنهایت کمال رسیده آنکس را خاتم میگویند در عرف عرفاء، اما خاتم مطلق نمیگویند، خاتم مطلق آنست که خدا او را ختم فرموده است بلا واسطه، و غیر مطلق را خدا ختم فرموده بواسطه مطلق . و کلام بعضی اکابر را نقل مینمائیم که خاتم الولايت مطلقه حضرت امیر المؤمنین است، علیه السلام، و اگر عرفاء بگویند که خاتم مطلقاً صاحب الزمان است غرض ایشان اینست که مظهر تمام امیر المؤمنین است که اتم از آن متصور نیست، حضرت صاحب است علیه السلام، باعتبار نسبت تام بشری و تام قلبی و تام روحی، روحی «فداهما» . عارف صمدانی رئیس المکاشفین شیخ محیی الدین - قدس - قال فی الفص الشیخی: «ولیس هذا العلم الا لخاتم الرسل وخاتم الأولیاء، ولا یراه بهذا احد من الانبیاء والرسل الا من مشکوة الرسول الختم، ولا یراه احد من الأولیاء الا من مشکوة الولی الختم، حتی ان الرسول لا یرونه متی رآوه الا من مشکوة خاتم الأولیاء . فان الرسالة والنبوۃ تنقطعان، والولاية لا یقطع ابدأ، فالمرسلون من حیث کونهم اولیاء، لا یرون ما ذکرناه الا من مشکوة خاتم الاولیاء، فکیف من دونهم من الأولیاء، وان کان خاتم الأولیاء تابعاً فی الحکم لما جاء به خاتم الرسل، وذلك لا یقدح فی مقامه، ولا یناقض ما ذهبنا الیه، فانه من وجه یکون انزل، كما انه من وجه یکون اعلى...» وبعد از کلام که طولی دارد فرمودند: «فکل نبی من لدن آدم - علیه السلام - الی آخر نبی، ما منهم احد یأخذ الا من مشکوة خاتم النبیین، وان تأخر وجود طینته، فانه بحقیقه موجود لقوله صلی الله علیه وآله: «كنت نبیاً و آدم بین الماء والطين . و غیره من الانبیاء ما کان نبیاً الا حین بعث، وكذلك خاتم الاولیاء کان ولیاً و آدم بین الماء والطين، و غیره من الاولیاء ما کان ولیاً الا بعد تحصیل شرایط الولاية من الأخلاق الالهیة والاتصاف بها من کون الله یمسّی بالولی الحمید، فخاتم الرسل من حیث ولايته نسبتہ مع الختم للولاية نسبة الانبیاء معه، فانه الولی الرسول النبى، وخاتم الاولیاء الوارث الأخذ من الأصل المشاهد للمراتب، وهو حسنة من حسنات خاتم الرسل محمد «صلی الله علیه وآله» .

و نظیر این سخن شیخ عطار - قدم - در مظهر العجائب در شرح حدیث الولاية افضل من الثبوت فرموده اند ، از آنجمله این بیت بخاطرم است :

انبیا جانند ، شاهر جانِ جان تو اگر هوشی بیا این را بدان

وسایر اکابر این طایفه علیه این مقوله سخن دارند، نهایت شیخ - قدم - بی پرده سخن فرموده اند، و بزرگان دیگر قدری پرده پوشی نموده اند، لهذا علماء ظاهر انکار و تکفیر شیخ نموده اند ، و بعضی از علماء که بوئی از عرفان بمشام جانشان رسیده، اما مست از شراب ولایت نشده اند خواسته اند که کلام شیخ را توجیه نمایند تا ردّ انکار و تکفیر شیخ بشود، از عهده این امر بر نیامده اند ، و توجیه بی مزه کرده اند، و این فقیر را بخاطر رسید که بیرکت مرشدم امام حسین - ع - کلام شیخ را بیان نمایم به بیان عرفانیه و حکمة رحمانیه ، تا نفعش اتم باشد ، و معلوم بوده باشد که شیخ در اول فصوص فرموده اند که رسول الله «صلی الله علیه وآله» در نوم خوش امر فرموده اند بنوشتن این کتاب، و اسم فصوص از رسول «صلی الله علیه وآله» متلقى شد، باوجود این کی میتوان سخن این بزرگ را انکار و تکفیر او نمود، و منصب علماء ظاهر و اهل کلام اینست که اگر متدین باشند ، کلمات عرفاء را که اهل شهود و کشفند ملاحظه نمایند ، و اگر ملاحظه نمایند آنچه بفهم ایشان نمیرسد انکار نمایند به اعتبار آنکه همه بتوحید و نبوت و ولایت قایلند، و لوازم مراتب مذکوره را که عبادات فروغیه است بعمل می آورند ، نهایت عرفا را باعتبار عنایت ازلیه و ریاضات نفسیه و قلبیه ، بامور غیبیه فایض میشوند که اهل ظاهر از آنها محرومند «ذلك فضل الله يؤتیه من یشاء» . بدان ای طالب حق که ارشاد و هدایت و نبوت و ولایت متعلق باین عالم است که عالم خلقش میگویند ، و هر اسمی را خاصیتی و تأثیری است و مظهری دارد که خاصیت و تأثیر آن اسم در آن مظهر ظاهر میشود ، و افعال واجب تعالی در خارج جز بواسطه مظاهر بظهور نمیرسد و از قوه بفعل نمی آید ، و امتیاز مظاهر از یکدیگر باعتبار خاصیت و تأثیر اسماء است، و خاتم الرسل از حیثیت حقیقت و روحش که عقل کل است

و ام‌الکتابش هم میگویند و نفس کل که حقیقت خاتم الأولیاست و لوح محفوظ و امام مبینش میگویند در باطن آنحقیقت است، و سایر مراتب وجود در باطن نفس کل، و فیض از واجب تعالی بواسطه عقل بذفس کل، و از نفس کل باذن تعالی بسایر اشیاء میرسد، و این حیثیت مذکوره جهت ربوبیتش است و ذات احدیت رب الأرباب است، و خاتم الرسل مظهر ذات احدیت است، کما قال خاتم الأولیاء فی حقیقته: «روحه نسخة الأحدية فی اللاهوت...»، وقال، صلى الله عليه وآله: «انا من الله، والکل منی» و از حیثیت بشریت مربوب است «قل انما بشر مثلکم...» از این حیثیت بواسطه ملک از واجب تعالی اخذ میکند. قال الله تعالی: «علیکم شدید القوی...»، و فی بعض الأدعية: «اللهم انی أسألك من جمالك بأجمله، وکل جمالك جمیل، اللهم انی أسألك بجمالك کلّه». معلوم است که اختلاف اجمل و جمیل نظر بمظاهر است نه نظر بذات احدیت، از ذات یک پرتو یک جلوه است، و تیکه عارف متوجه بحق میشود، و اجمل را طلب میکند، و چون ملاحظه مینماید، همه را ظهور دوست می بیند، میگوید: «اللهم انی أسألك بجمالك کلّه».

در میان بحر اگر بنشسته‌ام طمع در آب سبوهم بسته‌ام

و از این حیثیت خاتم الرسل از باطن خود که مظهرش خاتم الأولیاست قبول فیض باذن تعالی مینماید، و چون خاتم الأولیاء از حیثیت روحش باطن خاتم الرسل است فرموده اند «انا النقطة تحت الباء» وقال - ص - : «ظهرت الموجودات من باء بسم الله الرحمن الرحیم».

قال صدر المحققین - قدس سره - فی تفسیره المسمی باسرار آیات: «اعلم ان الأنبياء وضعوا بامر الله حروف التهجی بازاء مراتب الموجودات، وقد وجد فی کلام امیر المؤمنین - علیه السلام - ما يدل علی ذلك».

و آنچه از کلام حضرت دلالت میکند ذکر کردیم. و در مقام دیگر فرموده اند: «الألف یشار بها الى الذات الأحدية» و حضرت رضا - علیه السلام - فرموده اند: شش

صفت خدا در الف است . و ظهور ولایت مطلقه مخصوص مظهر ولی مطلق است و
 بغیر، بواسطه این مظهر خاص فیض میرسد باذنہ تعالی . و مؤید آنچه بیان کردیم
 مذکور است در خطبه مشهوره بافتخاریه ، روایت کرده است آن خطبه را اصبع بن
 بنته، و خطبه قدری طول دارد، و در آنجا بیان ظهور خودش را در مظاهر ملکوت که
 عالم ارواح باشد، و ملک که عالم خلق باشد مینماید، از آنجمله فرموده اند : «انا منزل
 الملائكة منازلها، انا آخذ العهد على الأرواح في الأزل بامر قيثوم لم يزل ...» و بعد از
 این ظهور خودش را در مظاهر لطیفه و قهریه فرموده اند ، و فرموده اند : «... انا
 المتكلم بالوحي ، انا صاحب النجوم، انا مدبرها بامر ربّي، و علم الله الذي خصني
 به ...» .

معلوم شد که این مراتب خاصه مظهر خاص است . شیخ عطار - قده - ظهور
 حقیقت علیه را در مظهر فرموده اند :

جمله عالم ، همه ، غوغای اوست در همه جا، منزل و مأوای اوست
 گاه عیسی، گاه موسی، گاه طور، گاه کرده در درختی او ظهور
 گاه آدم، گاه نوح، و گاه دم ، گاه بر لوح محمد چون قلم

و خاتم الأولیاء از حیثیت بشریت باعتبار حسن متابعت خاتم الرسل و باعتبار مناسبت
 تامه باو، قبول فیض نبوت و فیض ولایت خاصه از خاتم الرسل مینماید ، و خاصه مظهر
 خانم اثر رسل است شراب عین کافوریه ، و خاتم الأولیاء ببرکت حسن متابعت، و باعتبار
 مناسبت تامه ، بواسطه آنجناب شرب تام تمام مینماید ، و سایر اولیاء علی قدر
 انسداد اتمهم، بواسطه خاتم الأولیاء از آن شراب مینوشند «ان الأبرار یشربون من كأس
 کان مزاجها کافوراً، عیناً یشرّب بها عباد الله، یفجّرونها تفجیراً» و شراب از عین کافوریه
 حاصل نمیشود مگر بمتابعت تمام در شریعت و اخلاص کامل در نبوت که در نظر عامل
 جزائی و ثوابی نبوده باشد، بلکه محض اطاعت امر و اخلاص صرف بوده باشد .

در راه دوست، ما و غم او ، روان شدیم دنیا و آخرت ، بیمین و یسار ماند

وخاصه مظهر خاتم الاولیاء است شراب زنجبیل که مسمی بسلسبیل است «و یسقون فیها کأساً کان مزاجها زنجبیلاً» عیناً فیها تسمی سلسبیلاً» و خاتم الرسل بواسطه باطن خود که مظهرش خاتم الاولیاء است، از این شراب مینوشند، و اولیاء امت مرحومه علی قدر الاستعداد، بواسطه خاتم الاولیاء از این شراب مینوشند و مستی مینمایند، و بعضی به صحو می آیند وقتی باین شراب فایض میشوند که شریعت را بنحوی که بیان کردیم بعمل بیاورند، و سالک مسالک طریقه بنحوی که معهود قوم است بشوند، و از خدا غیر از خدا تمنا ننمایند.

«خلاف طریقت بود که اولیا تمنا کنند از خدا چیزی خدا»

این راه، راه پر خطری است، و طی نمیشود مگر بتوجه خاتم الانبیاء و بتوجه تائید بآنحضرت و نایبان آنحضرت که تمام مقام آنحضرت رسیدند باعتبار مناسبت ذاتیه و بحسن متابعت تامه بآنحضرت، و باعتبار صعوبت این راه مزاج این شراب زنجبیل است.

دو خطوه بیش نبود راه سالک اگر چه دارد این چندین مهالک

و در ظاهر مرشد کامل باید دستگیری نماید تا راه بعون الهی طی شود و بحقیقت برسد، و قرار بگیرد. سالک را در اینوقت عارف میگویند، باطن شریعت طریقت است، و باطن طریقت حقیقت. و ما بیان نمودیم که عین کافوریه از خاتم الرسل است، و مؤیدش کما فی المجالس، عن الباقر -ع- : قال : «هی عین فی دار النبی -ص- یفجر الی دور الأنبیاء و المؤمنین...» دار نبی قلب مظهر اوست که این عین کافوریه از آن میجوشد، و جمیع انبیاء و مؤمنین از آن نوشیده اند و مینوشند، و جماعتی که از عرفا باشند در این نشاء مینوشند، چنانچه بعد از این هم خواهند نوشید، و عین سلسبیل از خاتم الاولیاء است.

فی الخصال عن النبی -صلی الله علیه و آله- : «اعطانی الله خمساً، و اعطانی خمساً، و اعطانی الکوثر، و اعطاه السلسبیل...» و بدانکه خاتم الاولیاء از عین کافوریه آشامیدند : و خاتم الرسل از عین زنجبیل که مسمی بسلسبیل است آشامیدند، آن از

این، و این از آن فیض بردند باذنہ تعالیٰ. نظر باینکه بیان کردیم در خطبہ مشہورہ بہ طنجیہ کہ در آن خطبہ خاتم الاولیاء بیان ظہور عجایب خودش را فرمودہ اند از آنجملہ فرمودہ اند: «ولقد ستر علمہ عن جمیع النبیین الا صاحب شریعتکم ہذہ، صلی اللہ علیہ وآلہ، فعلمنی علمہ، وعلمتہ علمی...» آنچه خاتم الاولیاء از خاتم الرسل گرفته است علم شریعت و اسرار شریعت است باذنہ تعالیٰ، و آنچه خاتم الرسل از حیثیت بشریت از باطن خود کہ مظهر خاتم الاولیاء است گرفته است باذنہ تعالیٰ ولایت و اسرار ولایت است، ہر یک مجمع البحرین شدند، و باتفاق اکثر علماء امت، انبیاء افضل از ملائکہ اند، خصوصاً خاتم الرسل، و ہر گاہ خاتم الرسل بواسطہ ملک از خدایتعالی قبول فیض نماید قدحی در شان آن جناب نمیکند چہ مانع است دراینکہ بواسطہ باطن خود کہ خاتم الاولیاء است قبول فیض نماید.

قال النبی - صلی اللہ علیہ وآلہ -: «انا و علیؑ من نور واحد بعینہ» همچو یک نور کہ دیدہ، کہ اورا چشم کوتہ بین دودیدہ. و بنحوی کہ بیان کردیم از اول مطلب تا باینجا ہر گاہ از روی بصیرت کسی ملاحظہ نماید، یقین حاصل میشود کہ کلام شیخ محیی الدین و سایر کبراء عرفا لبّ لبّ است:

آن شناسد بوی می، کو می خورد چون نخورد او می، چگونہ بو برد
و جمعی کہ چشم دل ایشان کور و قریحہ ایشان مأوف باشد بعد از بیان ما حرفی
نزد این جماعت قابل تخاطب نیستند. شیخ محمود - قدس سرہ - فرمودہ اند:
سفید و سبز و سرخ و زرد و گاہی نباشد پیش اکمہ، جز سیاہی
بین تا کور مادر زاد بد حال کجا روشن شود از کحل کحل
ورای عقل طوری دارد انسان کہ بشناسد بدان اسرار پنهان

و آنچه بر این فقیر کشف شدہ بیان مینمایم روزی بحضور قلب قرآن تلاوت میکردم، خدای تعالیٰ الہام نمود بقلبم معنی آیہئی کہ بیان نمیتوانم نمود، و بعد از آن در واقعہ می بینم کہ داخل مسجد کوفہ می شوم از راہ باب الفیل، و در محراب مبارک

ولیّ کل - علیه السلام - در برابر من پیدا شده است، وجبرئیل -ع- از طرف مشرف بمغرب می‌رود، و در مابین سماء و ارض و محاذی سمت الرأس من رسید، روی بمن کرد و قال: «قبلتک هذا، یعنی امیر المؤمنین قبله موسی و عیسی و یونس و یوسف و ایوب و...» می‌شمارد اسامی سایر انبیاء را و بطرف مغرب غروب فرمود. و مراد از قبله در این مقام قبله قلوب است، و محققین عرفا می‌گویند که ولایت افضل از نبوت است، و حدیث باین مضمون وارد شده است و حدیث را نقل نمودیم، و می‌گویند که غرض اینست که نبی نبوت فایض نمی‌شود تا بولایت فایض نشود، و ولاء نبی مبدأ نبوتش است و مقدم و سابق بر نبوت و علت حصول نبوت، پس ولایتش اعلی و اشرف و اجل از نبوتش است. و جهت دیگر اینکه مبدأ ولایتش وحدت مطلقه است که روی بحق است که مقام «لا یسعی ملک مقرب ولا نبی مرسل» است، و کمال نبوتش از جهت کثرت و روی بخلق است، کما اشار الی هذه الجهة بقوله: «انی ابا هی بکم الأمم یوم القيامة ولو بالسقط...» پس مقصود این است که ولایت نبی افضل از نبوتش است بجهات مذکوره نه ولایت ولیّ افضل از نبوتست تا لازم آید که ولیّ افضل از نبی است، و می‌گویند: که ولی تابع نبی است همیشه، و در ظاهر متابعت تام و تمام می‌کند، و در باطن کسب نور ولایت از قلب نبی می‌کند، مثل کسب نور قمر از شمس، و عرفاء ولایت مطلقه هم دارند که خاتمش علی الاطلاق امیر المؤمنین علی بن ابی طالب است، علیه السلام، چنانکه بیان کردیم، و ولایت خاصه محمدیه را مهدی موعود، ارواحنا فداء، نمود، چنانچه بیان شد، و بسیاری از فقها کلام این اکابر را درست تفهمیده‌اند و تمیز مراتب نکرده‌اند طعن براولیای کبار زده‌اند، الجاهل معذور.

مفتاح بیستونهم:

در تمیز مراتب خواتم الولاية.

بدان ای سالک حقیقی که کلام رئیس المکاشفین شیخ محیی الدین - قدس سره - که در فصوص فرموده‌اند و در مفتاح پیش از این بیان نمودیم و کلامی که در فصل

سيزدهم از فتوحات در جواب امام محمد بن علی الترمذی - قدم - فرموده اند که :
 « الختم ختمان ، ختم یختم الله الولاية المطلقة ، وختم یختم به الولاية المحمدية ، فاما
 ختم الولاية على الاطلاق ، فهو عيسى ، عليه السلام ، فهو الولی النبی بالنبوة المطلقة فی
 زمان هذه الأمة ، حیل بینہ وبين النبوة التشريعية والرسالة ، فينزل فی آخر الزمان
 وارثاً خاتماً لا ولی بعده ، فكان اول هذا الأمر نبی هو آدم ، وآخره نبی هو عيسى ،
 اعنى نبوة الاختصاص ، فيكون له حشران ، حشر معنا ، وحشر مع الانبياء والرسل . واما
 ختم الولاية المحمدية ، فهي لرجل من العرب ، من اكرمها اصلاً وبدءاً ، وهو فی زماننا
 اليوم موجود ، عرفت به فی سنة خمسة وتسعين وخمسة مائة ... » الى آخر كلامه رضی الله
 عنه .

جمعی بگمان خودشان اختلاف یافته اند ، بجهت آنکه کلامی که در فصوص
 فرموده اند خاتم الولايت مولانا امير المؤمنين علی بن ابی طالب - علیه السلام - را
 گرفته اند ، و از کلامی که در فتوحات ذکر کرده اند مفهوم میشود که خاتم الولايت
 حضرت عيسى علی نبينا وعلیه السلام است ، و در مواضع متعدده خاتم الولايت حضرت
 مهدی را علیه السلام تصریح فرموده اند ، و اختلاف در کلمات اکابر نیست ، و اطلاع بر
 موزات ایشان شأن هر کس نیست . بدانکه خاتم الولايت سه کس اند ، یکی حضرت
 عيسى علی نبينا وعلیه السلام است ، از جهت آنکه ختم ولایت انبياء و رسل پیش از خود
 را کرده ، و یکی دیگر حضرت امير المؤمنين است ، علیه السلام ، که خاتم ولایت مطلقه
 است که ختم ولایت انبياء و رسل نمود ، حتی سيّد ما محمد ، صلی الله علیه و آله ، که
 همه انبياء ولایت خودشان را از امير المؤمنين - ع - گرفته اند ، چنانچه صریح فصوص
 است . و یکی دیگر حضرت مهدی ، علیه السلام ، است که ولایت خاصّة محمدیه را ختم
 فرموده ، که در وقت ظهور این خاتم ، حضرت عيسى ، علیه السلام ، نازل میشود ، در
 آنوقت حضرت عيسى - ع - ولی است نه نبی و رسول ، بسبب آنکه حاکم است به
 شریعت سيّد ما ، صلی الله علیه و آله ، نه بشریعت خودش ، در اینوقت از جمله اولیاست ،

و خاتم‌الولایت اولیاء مهدی - علیه‌السلام - است، و ختم ولایت عیسی، علیه‌السلام، را مهدی علیه‌السلام است، و ختم ولایت عیسی، علیه‌السلام، را مهدی خواهد نمود، چنانچه شیخ، قدس سره، در باب نود و یکم، از رساله‌ئی که در معرفت اقطاب نوشته‌اند فرموده‌اند که: «اعلم ان من کرامة محمد، صلی الله علیه و آله، علی ربّه، ان جعل من امته رسلاً، ثم انه اختص من الرسل من نعوت نسبتة من البشر، فكان نصفه بشراً ونصف الآخر روحاً، مظهره ملکاً، لان جبرئیل علیه‌السلام، وهبه لمريم بشراً سوياً، رفعه الله الیه، ثم ينزله ولیّاً، خاتم الاولیاء فی آخر الزمان، يحکم بشرع محمد، صلی الله علیه و آله، فی امته و لیس یختم الا ولایة الرسل و الانبیاء، ختم الولایة المحمدیة یختم ولایة اولیاء، لیتتمیز المراتب^۱ بین الولایة الولی و ولایة الرسل، فاذا نزل ولیّاً، فان ختم الاولیاء، یکون ختماً لولایة عیسی من حیث ما هو من هذه الأمة حاکماً بشرع غیره، كما ان محمداً خاتم الانبیاء، وان نزل بعده عیسی كذلك، حکم عیسی فی ولایتہ، بتقدمه بالزمان خاتم ولایة الاولیاء و عیسی منهم، صلی الله علیهم ...» انتهى کلامه.

بلی، یکفرق دیگر هست و آن اینست که ولایت مطلقه مولانا امیرالمؤمنین - ع - مطلق است از ولایت مطلقه^۲ عیسی و از ولایت مطلقه مهدی، علیهم‌السلام، یعنی ولایت آنجناب از قید اطلاقین مطلق است، یعنی مطلق از مطلق است، و لهذا کل انبیاء و اولیاء از آنجناب بولایت فایض میشوند، کما^۳ هو صریح الفصوص، و اکابر اولیاء هم بدین

۱ - لیتتمیز المراتب من الولایة الولی، و ولایة الرسل - م.

۲ - باید توجه داشت که اکثر عرفای عامه مهدی موعود، ارواح‌العالمین له‌الفداء، را بعد از حضرت ختمی‌مقام افضل اولیاء میدانند و آنرا خلیفه‌الله میدانند باعتبار آنکه در روایات بآن تصریح شده است و خلافت او مطلق است و کثرت عبادتہ موجب زیادة فی مقامه مع کمال استعداد و نیا له مقام الولایة المطلقه قبل باوغه - روحی له‌الفداء -.

۳ - و لیس فی الفصوص ما یدعیه و لیس بظاهر فی فصوص الشیخ فضلاً عن ان یکون صریحاً. در جمیع موارد فصوص، مراد از ختم مهدی موعود است و در فتوحات علی را بعد از ختم انبیاء افضل عالمیان دانسته.

معترف . وپوشیده نما ناد که حکم ولایتِ انبیاء و رسل، علیهم السلام، ظاهر نشد مگر در اولیاء این امت مرحومه باینجهت است که کُمّل اولیاء فرمودند که فلان ولیّ در قلب آدم است ، و فلان ولی در قلب ابراهیم است ، و فلان ولی در قلب موسی است، و فلان ولی در قلبِ قلب عیسی است ... الخ .

و اشار الى هذا المطلب العارف المحقق الشيخ داود القيصرى ، قدس سره ، فى مقدمة شرح القصيدة للعاشق الواله الحقيقى ابن فارض عليه الرضوان حيث قال : « وكل امر من الكلية والجزئية يطلب ظهورها، والأنبياء صلوات الله عليهم اجمعين لم يظهروا بالولاية بل بالنبوة على ما اعطاهم الاسم الظاهر ، ظهر فى هذه الأمة السجدة جميع ولاياتهم على سبيل الارث منهم، واليه الاشارة فى قول الكمل : فلان على قلب موسى - عليه السلام - و فلان على قلب عيسى - ع - ، اى هو الظاهر بولاية على سبيل الارث ... الخ ما قال رضى الله عنه .

ومؤيد شهود اين اكابر است بعضى خطب امير المؤمنين ، عليه السلام، حيث قال: « الحمد لله الذى هو فى الأولين باطن ، وفى الآخرين^۱ ظاهر ... » ومعلوم^۲ سالکين بوده باشد از اينجا و در سورة مبارکه « هل اتى » سه نوع شراب است، دو نوعش را در مفتاح بيست و هشتم بيان نموديم، نوع سيم اينست: « وسقيهم ربهم شراباً طهوراً » و شراب نوع اول را كسى كه نوشيد بشهود توحيد افعال فايز ميشود، و آن را محاضره ميگويند، در حديث است كه عيسى ، عليه السلام، مگس از خود نميرانيد، و ينى را از بوى بد نيمگرفت . قال خاتم الاولياء فى مناجاته فى الشعبان : « الهى والهمنى ولهاً بذكرك الى ذكرك واجعل همتى الى روح نجاح اسمائك » و نوع دوم را كسى كه

۱ - و فرموده اند: نحن الظاهرون - م .

۲ - از عبارت : و معاوم سالکين بوده باشد ... تا اول مفتاح سى ام ، در بر خى از نسخ موجود نمى باشد . گویا مؤلف حدود يك صفحه باخر مفتاح بيست و نهم اضافه نموده است - آشتياني - .

نوشید بشهود توحید صفات فایض میشود و آن را مکاشفه میگویند. قال، علیه السلام،
 فی تلك المناجاة: «الهی، هَبْ لی کمال الإِنْقِطاع الیک وانِر ابصار قلوبنا بضیاء نظرها
 الیک، حتی تحرق ابصار القلوب حجب النور، فتصل الی معدن العظمة، وتصیر ارواحنا
 معلقه بعزّ قدسک». .

و نوع سوم را کسی که نوشید بشهود توحید ذات فایض میشود و آن را مشاهده
 میگویند. قال، علیه السلام، فی تلك المناجاة: «الهی والحقنی بنور عَزَّكَ الأَبْهَج
 فَاکون لك عارفاً وعن سواک منحرفاً» و در این مقام، مقام نسیانِ نسیان است که خودی
 سالت در نظرش مضمحل میشود باعتبار آنکه وجود سالت از جمله ماسوی است و
 شایه اثنیست در این مقام بر طرف است باین سبب آن شراب موصوف بطهور است و
 این شراب را اکابر عرفا در این نشأت مینوشند و سایر مؤمنین در نشأت آخرت خواهند
 نوشید، و آنها که در این نشأت نوشیدند در آن نشأت شراب دیگر و خمر دیگر مینوشند
 و می بینند که سایر خلق از آن بهره‌ئی ندارند. در حدیث معراج است که جناب احدیت
 خطاب فرمودند به خاتم الرسل «صلی الله علیه وآله» باین مضمون که: یا احمد، جمعی
 از مؤمنان متنعم اند در بهشت بنعمتهای بهشت، و طایفه دیگر هستند که ایشان بملاحظه
 جمال منند. .

نمیشد زنده بهر خلد و کوثر بعاشق وعده دیدار دادند

مفتاح سیام:

در ذکر حدیثی که در این نشأت اولیاء، شراب محبت و وحدت مینوشند.
 قال خاتم الولاية المطلقة مولانا امیر المؤمنین، صلوات الله علیه: «ان لله شراباً
 لا ولیاءه، اذا شربوا سکروا، و اذا سکروا طابوا، و اذا طابوا ذابوا، و اذا ذابوا خلصوا،
 و اذا تصلوا طلبوا، و اذا طلبوا وجدوا، و اذا وجدوا – وصلوا، و اذا وصلوا، تصلوا،
 و اذا خلصوا لا فرق بینهم و بین حبیبهم». .

قال سیّد الساجدین «صلوات الله علیه» فی مناجاته المعروفة بمناجات العارفين :
 «وفی ریاض القرب والمکاشفة یرتعون ، ومن حیاض المحبّة بکأس الملاطفة
 یرکعون ...» و ممکن است که کوته نظران و احولان، از آخر حدیث حضرت امیر ،
 حلول یا اتحاد بفهمند ، برای دفع توهّم مثلی میزنیم : آهن آخر وقتی که در آتش
 گذاخته شد^۱ و محو آهنیت از او شده آتش است ، و متّصف شد بصفات آتش، و نظر
 بذات خود آهن است . و برای تشویق طالبان و اظهار شکر نعمت «و اما بنعمة ربّک
 فحدث» مناسب دانستم قلبی از آنچه باین مقیم عبّۀ علیّه مرشدم حسین بن علی
 «صلوات الله علیه» وارد شده است^۲ بیان نمایم :

ما خاک باز سران کوئیم ، بر در گه آن شاه ، یکی چون موئیم
 خاک بازان^۳ سر کوی تو پیدا کردند، نقد جان و دل و ایمان بتو افشا کردند
 من که باشم که بر آن خاطر عاطر گذرم لطفها میکنی ای خاک درت تاج سرم

در سال هزار و صد و پنجاه و چهار - ۱۱۵۴ ه. ق. - در مقام عطش بودم و عطش
 سالک عبارت از شدت شوق اوست بمأمول حقیقی، و در عالم افلاک و املاک هر موجودی
 که در او زیادتى بهائی و نوری و کمالی می بیند، میگوید که این اوست، همین که در او
 فی الجمله تغییری می بیند، نفی میکند تا آنکه بمأمول حقیقی برخورد . سیر حضرت
 ابراهیم - علیه السلام - بر این نهج بود که فرمودند : «هذا ربّی، هذا اکبر» تا آنکه
 رسیدند آنچه رسیدند، و این سیر را سیر صعودی هم میگویند . و این سیر نه بر نهج
 دلیل است، بلکه بر نهج مشاهدۀ باطن است که در باطن حقیقت اشیاء و تغیر آنها را

۱ - در آتش گذازند ... و محو صورت آهنی از او شد، صورت آتشی و صفات او در
 وی ظاهر شود .

۲ - اظهار و بیان نمایم .

۳ - در برخی از نسخ :

نقد جان جنس دل از هر که بهر جا گم شد خاک بازان سر کوی تو پیدا کردند

سالك الى الله سير میکنند، وعطش، منزلی از منازل احوال است، واحوال قِسم سابع از اقسام عشره مقامات عارفین است. و فقیر را درسنه مذکورہ توفیق عروج روحانی نداده است تا با آسمان چهارم و بر سطح آسمان چهارم عروج نمود و دیوانه وار طالب مطلوبی هستم، و مطلوب را بر نمیخوردم و رجوع نمودم بیدن، و چندی بر این شدت شوق گذشت، تا شب^۱ نیمه شعبان المعظم که شب ولادت با سعادت خاتم الاولیاء مهدی - علیه السلام - است، و در خدمت مرشدم - ع - بودم بعد از فراغ از زیارت و ادعیه آمدم بمنزل خود، و حال خوشی داشتم و شب از نصف قدری تجاوز نموده، بخاطرم رسید که قدری بخوابم و برخیزم و نافله شب را بگذارم، وقتی که خوابیدم می بینم که خاتم الاولیاء مهدی - ع - تشریف آوردند و جام شراب باین تشنه محبت دادند، فقیر بعد از آنکه نوشیدم بیدار شدم، و رطوبت شراب را بر لب بالای خود احساس میکنم، و بعد از این فتوحات عظیمه باین عاجز بیرکت آن جناب شده، و دل را آرامی روی نموده، نه آنچه میخواهم، و بر این حال خوش بودم تا یکشبی در بطن نالهائی کردم تا بکی مردم بس است.

بچه کار آمده ام، آمدنم بهر چه بود بکجا میری، آخر نمائی وطنم

در خواب خوش در ماه رمضان می بینم که برابر مرشدم ایستاده ام و مشغول زیارتم و ضریح مبارک نصف تختانی آن برقرار و ثابت است، و نصف فوقانی آن مرتعش و مضطرب است، و مرشدم در دلم میگوید که حالا آنچه تو میخواهی زود است، و بمن میفهماند که مثل این ضریح هر چند نصفش ثابت است اما نصف آن مضطرب است تا بنداری و باین سبب قدری آرام گرفتم.

نه بخود آمده ام، تا که بخود بازروم آنکه آورد مرا، باز برد در وطنم
تا سنه هزار و صد و پنجاه و پنج، شب دوشنبه، پنجم شهر شوال، نزد بالای سر

مبارك خامس آل عبا - علیه السلام - میخوامم مشغول تلاوت قرآن بشوم، مرد صالحی آمد پیش شمع نشست و میخواست دعائی بخواند، فقیر از او پرسیدم که چه دعا میخواستی بخوانی؟ گفت: که دعای سهام اللیل از حضرت مهدی، علیه السلام، است میخوامم بخوانم، بخاطرم رسید که آن دعا را بخوانم، خواندم، و تلاوت قرآن کردم، و آمدم بمنزل خود، و خوابیدم و سحر خدای تعالی بیدارم کرد، نافله شب را گذاردم و دو رکعت نماز نافله صبح را بگذاردم، هنوز صبح نشده بود زمستان است و هوا بسیار سرد است، عبا را بسر کشیدم و بمراقبه رفتم، بخاطرم آمد که فقره اول آن دعا را مشاهده نمایم و آن فقره اینست: «اللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْأَلُكَ بِعَزِیزِ عِزِّزِ اَعْتَزَّازِ عِزَّتِكَ» مشاهده مینمایم که عزت بسیطه ذاتیه و اجبیه سایه انداخت عالم امکان را عزیز کرد، و ممکن قبول عزت نمود و عزت عاریت بواجب تعالی برگشت. منه والیه، ان الله یا مرمک ان ترد الی امانات الی اهلها. سبحانی، قده، فرماید:

هستی همه را حکیم ذوالمن دارد هر سو خلقی اگرچه من من دارد
جز صاحب کالا نبرد کالا را هرچند که حمال به گردن دارد

و در این مشاهده ام، فیضی از عالم قدس برفقیر وارد شد، و مرا از من گرفت، و در این حال باز سامعه می شنود صدای نفس طفلی که در گاهواره است، و چشم ظاهرم پوشیده است، می بینم که برابر قبله ابر رقیقی ظاهر شده است، و جناب مهدی خاتم الاولیاء، علیه السلام، آن ابر را از هم دریده است، و برابر این بنده عاجز نشسته است و بنحوی روشن شده است که گلهای قالیچه جانماز را می بینم، زانوی مبارک چپش بر زمین است، و زانوی مبارک راستش را برداشته است و در دست راست مبارکش جامی یراز شراب، و شراب بیرنگ است، و جام رنگش رنگ آبی شبیه رنگ آسمان است، این تشنه محبت از دست مبارک ساقی جام را برداشتم و نوشیدم، و جام را بآنجناب رد کردم، آنجناب تشریف بردند.

صبحدم لعبت پری پیکر آمدو حلقه کوفت بر در دل

در گشود و نشست مستانه روی خود داشت در برابر دل
و این عاجز از مقام خود برخاستم مست لایعقل، و این رباعی مولوی، قده، را خواندم:
دیر آمده میروی شتابان ای رفتن تو چه رفتن جان
دیر آمدن و شتاب رفتن آئین گل است در گلستان
و این بیت را میخوانم:

کرد از یکجرحه ام مست و خراب ساقی امشب طرفه مگری زد بر آب
جامی بکف نگار مستی دیدم چون پنجه آفتاب دستی دیدم
واز های وهوی این مستی اهل بیتم بیدار شدند، و چراغی روشن نمودند، و
شمایل آنجناب مثل شمایل خاتم الرسل، صلی الله علیه و آله، بنحوی که در اخبار و آثار
است، و در آنحال که صبح طالع شد بهمان وضو که داشتم نافله صبح را بجای آوردم،
دیدم که در این عالم نیستم، بخاطرم رسید که آب سردی بر رو بزنم، و تجدید وضوء
نمایم، بلکه بخود بیایم چنان کردم و فریضه صبح را گذاردم، و در رکعت اول فریضه
صبح سوره مبارکه «هل اتی» را خواندم، و نیم جرحه بتجلی آن ساقی حق، علیه السلام،
در آیه شریفه: «و سقا هم ربهم شراباً طهوراً» تجرّع نمودم و بر حال مستی بودم تا
هفته دیگر، چون شب قدر عارف شبی است که آنجناب تجلّی نماید بر بندگان
خودش، شب دوشنبه هفته دیگر، خودی ساختم، و بخواب رفتم تا آنکه سحر برخیزم
و مشغول شوم، بلکه باز، از کرم تجلّی نماید:

به گدائی رویم بر در دوست که مراد همه جهان آنجاست
در سحر آن شب وقتی که میخوام بیدار شوم و دلم بیدار است، جناب احدیت
تعالی در دلم مژده وصال مهدی - ع - را دادند، و بعد از آن در دلم این آیه شریفه را
خواندند: «وانه لعلم الساعة...» بفتح عین علم، و فقیر بیدار شدم در کمال خوشوقتی
بسبب مژده وصال. و دیگر آنکه جناب احدیت تصحیح نمودند شهود و کشف هفته
پیش را با آیه مناسبه کذا، و دو معنی بخاطرم بود، وقتی بیدار شدم برای مرجع ضمیر

«انه» یکی آنکه ضمیر امیر المؤمنین است «علیه السلام» که در آیه پیش مذکور است باعتبار اخباری که از رسول الله - ص - مرویست، و معنی دوم آنکه مرجع ضمیر عیسی - علیه السلام - است و آنچه جناب حق تعالی فرمودند در قلبم ضمیر «انه» راجع است بمهدی «علیه السلام» یعنی ظهور عام آنجناب نشانه قیامت است، و نمیدانستم که این آیه شریفه در کدام سوره است بعد از آنکه رجوع به قرآن مجید نمودم این آیه شریفه در سوره زخرف است بکسر «عین علم» خلاصه معنی نظر باین قرائت این است که، باو دانسته میشود قرب قیامت، و رجوع بتفسیر نمودیم، علماء تفسیر نقل نموده اند قراء العلم «بفتح عین»، ای: علامت، بنحوی که در قلبم جناب احدیت خوانده اند، و بنابراین قراءت معنی آیه ظاهرتر و سلیس تر است، و از آنوقت تا حال این فقیر «لعلم» بفتح عین تلاوت مینمایم، و معنی ثی که جناب احدیت در قلبم اضافه نموده اند بعد از مراجعت بکتاب تفاسیر دیدم که مقاتل بن سلیمان و غیر او از علماء تفسیر باین معنی تفسیر نموده اند، قال سلیمان فی قوله، تعالی: «وانه لعلم للساعة، هو المهدی یکون فی آخر الزمان، و بعد خروجه یکون الساعة...» و آنچه بعد از این شراب فایض شده و خواهم شدن انشاء الله ببرکت آنجناب بتحریر و تقریر نمی آید، از آنجمله بعد از آشامیدن این شراب دو دفعه دیگر عروج اتفاق افتاد، تا باسمان هفتم یک دفعه روحم ارواح انبیاء «علیهم السلام» را ملاقات نمود، مجتمع ولا تفرق بین احد من رسله، را مشاهده نمودم و دفعه دیگر باز باسمان هفتم روحم عروج نمود، و بروح حضرت موسی و عیسی و سایر انبیاء بنی اسرائیل، ملاقات نمود، مجملی آنچه در وصف آن شراب که در حدیث مذکور جناب خاتم الولاية المطلقة علیه السلام، فرمودند بر این بنده ضعیفش وارد و واقع شده است، بهمین آیه شریفه اکتفا مینمایم حال خود را «لو کان البحر مدداً لکلمات ربی لنفد البحر، قبل ان تنفذ کلمات ربی، ولو جئنا بمثله مدداً» و در سنه هزار و صد و پنجاه و نه - ۱۱۵۹ - در آواخر شهر صفر یا اوایل ربیع الاول درست

بخطرم نیست، نماز صبح را گذاردم و مشغول تعقیبم، و دعائی از خاتم المرسلین، صلی الله علیه و آله، مرویست که بعد از فریضه صبح میخوانده اند، و فقیر آنها را میخوانم در مراقبه، و می بینم در آن حال که طرف راست من خاتم الاولیاء - علیه السلام - حاضر شدند، و دو نفر از اولاد آنجناب که آنها از این عالم نیستند، بلکه از آنهایی اند که در آن مدینه که خودشان تشریف دارند، که این خلق بآن مدینه نمیتوانند رسید، این دو کس از اولاد اویند، اشاره فرمودند باین دو نفر، یکی آمد بازوی راست مرا گرفت، و دیگری آمد و بازوی چپ مرا گرفت، و آنجناب بسمت قبله تشریف بردند و غایب شدند، بلا فصل از سمت قبله خاتم الرسل «صلی الله علیه و آله» طالع شدند و تشریف آوردند نزد بنده ضعیف خودش، و آب دهن مبارکش را بقدر بند انگشت سبابه از برف سفیدتر بدهن این عاجز ریختند و تشریف بردند، و فقیر همان دعا را میخواندم در این احوال، و امید از جناب حق تعالی دارم که باز از، جود ذاتی خودش و ببرکت خاتم الرسل و خاتم الولاية المطلقة «صلی الله علیهما و آلهما» از آن شراب باز کرامت فرماید، ان شاء جواد کریم:

شربت الحبّ کأساً بعد کأس فما نقد الشراب، وما وريت
این تشنگی بجام و قدح کم نمیشود با ساقیان بگویی که فکر سبو کنند
مفتاح سی و یکم:

در بیان مجملی از ریاضات ارباب حقایق از عرفاء .
بدانکه طرق ریاضات در کتب قوم مسطور است، لیکن عمده ریاضات این طایفه علیّه را بیان مینمائیم، و آن چند قسم است: یکی آنست که در طاعت و بندگی غیر حق در نظر ایشان نیست، نه دنیا میخواهند نه آخرت .

در راه دوست ما و غم او روان شدیم دنیا و آخرت بیمین و یسار ماند
و بر این طایفه دنیا و آخرت حرام است، چنانچه پیغمبر «صلی الله علیه و آله» فرموده اند: «الذین حرام علی اهل الآخرة، و الآخرة حرام علی اهل الدنيا، و هما

حرامان علی اهل الله» .

ممکن است که کسی بگوید این مرتبه رسول الله و آل اطهار اوست، صلی الله علیه و آله، چنانچه امیر المؤمنین، علیه السلام، فرموده اند: «ما عبدتك خوفاً من النار وطمعاً للجنة» ، بل وجدتك اهلاً للعبادة» ، جواب میگوئیم که نه چنان است ، چون اهل ظاهر بمقام اکابر نمی توانند رسید این سخنان را میگویند ، و مردم را بمقام خود میکشاند ، تو نداری همت بلند را، ضرور نیست که دیگری هم نداشته باشد :

نیستی زان نازنینان عزیز که توانی ماند بی جوز و مویز

محققین از فقهاء «رحمهم الله» عبادتی که برای خوف یا برای طمع کرده شود باطل میدانند، بلی، حق است که این تکلیف، تکلیف عام نیست، در حدیث عبادت عبید و عبادت اجیر و عبادت احرار وارد شده است و عبادت احرار افضل وارد شده است، و احرارند که غیر حق تعالی در نظرایشان نیست، و زهد حقیقی در عرف عرفا، عبارت از ترك غیر حق است. حدیث است که لیلۃ المعراج جناب احدیت احوال زهاد را برای حبیب خود بیان فرمودند ، از آنجمله این را فرموده اند : «قد اعطوا المجهود من انفسهم ، لا من خوف نار، ولا من شوق الى الجنة، ولكن ينظرون في ملكوت السموات والأرض، كما ينظرون الى من فوقها، فيعلمون الله سبحانه اهل للعبادة» قال النبی، صلی الله علیه و آله : «هل يعطى في امتی مثل هذا» قال : «یا احمد، هذه درجة الأنبياء والصدیقین من امتك وامة غیرك، واقوام من الشهداء، قال: یا ربّ، ای الزهاد؟ اکثر از هاد امتی، ام زهاد بنی اسرائیل، قال : ان زهاد بنی اسرائیل فی زهاد امتك كشعة سوداء فی بقرة بیضاء ...» الحدیث .

و باز در این حدیث در شأن صاحب مقام رضا فرموده اند : «فاذا احببتى احبته وحبته الى خلقی، وافتح عين قلبه الى جلالی وعظمتی، فلا اخفى عليه علم خاصّة خلقی، فاناجیه فی ظلم اللیل و نور النهار حتى ينقطع حديثه مع المخلوقین و مجالسته معهم و اسمعه كلامی و كلام ملائكتی، و اعرفه سرّی الذی سترته عن خلقی ...» الحدیث .

این حدیث شریف بسیار طویل است و اسرار بیشمار در او مندرج . و در کتاب روضه وافی مسطور است خلاصه اینکه امام، علیه السلام، بعضی رعایای خود را باین مقام عالی باذن الله میرساند و ملحق بخود میکند «اللهم الحقنی به بحقّه علیک انه جواد کریم» و جو انمردی که خواسته باشد خواستگاری معشوق ازلی نماید اول نقده و جهازش جان است باید بفرستد، چنانکه بزرگی فرموده : «فالروح اول نقدة تأتي بها فی وصلنا ان كنت من خطابنا» .

هر که را با عشق دمسازی بود کمترین چیزیش جانبازی بود
 و از جمله ریاضات عمده که عرفا دارند، بعمل آوردن جمیع فرایض و سنن و اعمالی که از پیغمبر و خلفای او «صلی الله علیهم اجمعین» بما رسیده است، با تفکر و تذکر در آنها و اجتناب از نواهی و مکروهات . و اینکه گفتیم جمیع را باید بعمل آورد برای آنست که بسا باشد که رضای خدای تعالی در یکی از آن مذکورات باشد و ما آنرا بعینه نمیدانیم، و همچنین است سخط خدای تعالی در مناهی و مکروهات . و آنچه گفتیم مضمون حدیث است مجملی، در جلبندی سالک از هر نوع متاع باید باشد تا وقتی که سالک بمقام حق الیقین برسد در آنوقت اقتضای بر فرایض و نوافل مرتبه مینماید، همچنانکه پیغمبر «صلی الله علیه و آله» در آواخر عمر شریف اقتضای بر فرایض و نوافل مرتبه مینمود، چنانچه از احادیث کیفیت صوم و صلاة آنجناب اشعار باینمعنی دارد، در حدیث است از پیغمبر، صلی الله علیه و آله وسلم : «من اقل ما اوتیت به الیقین من اوبی حظه منه، لم یبال بما انتقض من صلاته و صومه» انتقاض صلاة و صوم معلوم است که فریضه نیست، و آنچه کم شود باکی نیست نافله خواهد بود .

و حکای آن داود -ع- قال: یا ربّ ما یحلّ لمن عرفک ان یقطع رجائه منك؟ وقال له: یا داود انما یکفی الأولیاء الیسیر من العمل مثل کفاية الملح للطعام» و عارف در باب نوافل کمال اهتمام دارد، شیخ ابوسعید ابوالخیر، رحمه الله، میفرماید: ادای فرایض بندگی است، و ادای نوافل دوستی است. شیخ محمود میفرماید:

کسی کو از نوافل گشت محبوب بلای نفی کرد او خانه جاروب
 عبد محبوب میشود بتقرب بنوافل كما فی الحدیث القدسی: «ولا یزال العبد یتقرب الی» بالنوافل، حتی احبّه...» الحدیث. و عارف صمدانی شیخ محیی الدین قدس سره - در فتوحات میفرماید، که نماز تهجد از نوافل است، وقتی آن تهجد واقع میشود که متعبد ادای فرایض بوجه کمال کرده باشد، والا ان تهجد متمم و مکمل فرایض او خواهد بود، پس فی الحقیقه آن از فرایض واقع شده باشد نه از نوافل، و تهجد از نوافل است فافهم. و از اهل بیت عصمت «صلوات الله علیهم» روایات وارد شده است که نوافل جبر نقصان فرایض میکند، حتی سجده شکر و تعقیبات هم برای جبر نقصان فرایض است. عرفا میفرمایند رسیدن بشهود بعد از ادای فرایض و نوافل و تخلیه و تجلیه منحصر به سه طریقه است، یکی مرشد کامل است، یکی ذکر تهلیل است بطریق خاص، و یکی مراقبه است. خلاصه بعد از اعمال مذکوره ذکر جزء اخیر علت تامه شهود است، معلوم بوده باشد که فرایض را کسی بوجه کمال ادا نکرده مگر جناب محمد «صلی الله علیه و آله» و این سخن منافات ندارد به آنکه آنجناب فرموده اند: «ما عبدناک حق عبادتک» باعتبار آنکه حق عبادت لایقه مرذات واجیبه را ممکن باعتبار تنزلش از مرتبه واجیبه نمیتواند بعمل آورد، نهایت آنچه در قوه مسکن بود و میبایست کرد، آنجناب کرد، و احدی از ممکن را آنچه آن دره یتیمه کرد و صاحب شد نکرد و صاحب نشد. مولوی میفرماید:

گفت حق لا تقربوا مال الیتیم کی رسد کس را مقام آن کریم
 و از جمله مقامات کریمه آنجناب مقام محمود است که آن مقام اذن شفاعت است بانبیاء «سلام الله علیهم» که جمیع رسل و ملائکه در تحت لواء اویند. حضرت کاظم علیه السلام - میفرماید که نیست نبی مرسل و ملک مقرب در آن روز مگر که محتاج اند به محمد و علی «صلی الله علیهما و آلهما» و صاحب شدن این مقام فرع آنست که ادای فرایض کما هو حقّه بعمل آمده باشد، و بعد از آن نافله کما هی بعمل بیاید، و چون

احدی باین کیفیت از عهدۀ این تکلیف نتوانست برآید غیر آنحضرت، جناب احدیت فرمودند: «ومن اللّٰئیل فتهجّد به نافله لک، عسی ان یبعثک ربّک مقاماً محموداً» یعنی: تهجّد به قرآن نافله است مخصوص برای تو، لام، لام اختصاص است، وکاف، کاف خطاب. یعنی، برای دیگران تهجّد متمّم و مکملّ فرایض است، و غیر جناب ختمی - صلی الله علیه وآله وسلم - بعد از اداء فرائض تسمیم و تکمیلش بنوافل لایق آن میشود که هر کس بقدر استعداد خودش، و ببرکت آنجناب، فیضی از مقام محمود باو برسد. و دیگر در ریاضات این طایفه تسلطیف سرّ است بعلم خصوص علم متعلق بسرّ معرفت جناب احدیت و مقربین آنحضرت از انبیاء و اوصیاء و ملائکه مقربین و از ایشان خصوص علم متعلق بمعرفت، پیغمبر ما و اوصیاء او «صلی الله علیهم» و آنچه گفتیم مستغنی از دلیل است باعتبار آنکه در کتاب وحی مشحون است از دلیل، نهایت ما برای تیمّن به دو حدیث اکثفا مینمائیم. فی کتاب منهاج العابدین للعارف التمام والبحر التمام شیخ الغزالی، لقد روی: «ان الله تعالی اوحی الی داود، علیه السلام، قال: یا داود، تعلم علم النافع؟ قال: یا الهی، وما العلم النافع؟ قال: ان تعرف جلالی وعظمتی و کبریائی و کمال قدرتی علی کل شیء، فان هذا الذی یقربک الیَّ» و فی الکافی باسناده عن عبدالأعلی قال: سمعت ابا عبد الله - ع - یقول: «ما من نبیّ جاء قطّ الا بمعرفة حقّنا، و تفضیلنا علی من سوانا» اکابر عرفا متفقند در اینکه سالک بی علم و معرفت بجائی نمیرسد، و بسیار میشود که راه را گم میکنند، مگر اینکه مرشد آن سالک در علم و عرفان تمام باشد.

قال النبی، صلی الله علیه وآله: «والمعرفة رأس مالی، والعلم صلاحی...» الحدیث. باز در حدیث است که: «ما اتّخذ الله جاهلاً ولیّاً» وقال - ص - : «من عمل علی غیر علم، کان ما یفسد اکثر مما یصلح» احادیث باین مضمون بسیار است، شیخ سعدی، علیه الرحمة، فرموده اند که: سالک بی علم و معرفت مانند مرغ بی پروا است. و حکیم سنائی «قدس سره» فرموده اند:

نیست از بهر آسمان ازل نردبان پایه به زعلم و عمل
 بلی اگر تلطیف سرّ بعلم بشود بشرط تخلیه نفس از رذائل و تحلیه اش بفضائل و
 سالک شود، شکّی نیست که بسیار زود بمنزل میرسد. حضرت کاظم «علیه السلام»
 فرموده اند: «قلیل العمل من العالم مقبول مضاعف» جهتش اینست که عالم باعتبار
 ممارست بعلم دلش را جلا داده است، وقلیل عمل ازعالم کذا قلبش مستعدّ مرافاضه
 نور وجود براو میشود و زود بمنزل میرسد، بخلاف جاهل چنانچه در آن حدیث است
 که کثیرالعمل برای او فایده نمی بخشد، بلکه مردود است، و سیر عارف کذا و
 شهودش اعتبار دارد، و کشف خاص الخاص که کشف انبیاء است که عبارت از کشف
 حقایق و معارف و اسرار بوده باشد برای این عارف بقدر استعدادش حاصل میشود.
 بدان ای سالک راه حق که این همه تحرّیص بر طلب علم در کتب منوّله واقع شده است،
 انبیاء و اوصیاء «صلوات الله علیهم» بامر الهی فرموده اند، غرض اینست که هر کسی
 بقدر حال خود معشوق حقیقی را بشناسد، ارواح جمان آنجمال مطلق را مشاهده
 اجمالی نموده اند، و بعد از آن باین عالم محتجب شده اند از جمال مطلق، بلا تشبیه شخصی
 مقبول را دیده است و بیک نگاه دلش را باخته است:

حسن و عشق از یک نگاه گرم یار هم شوند

چون دو همسیری که در غربت دوچار هم شوند
 و بعد از آن معشوق در نظرش غایب شده است و بعضی که خصوصیتی بآن محبوب
 دارند جهات حسن او را برخورده اند باین عاشق بر میخورند، و جهات حسن معشوقش
 را بیان میفرمایند، یکی تعریف چشم مستش را میکند، یکی دیگر تعریف سر و قدش
 را میکند، یکی بیان توجّهش را بمعشوقش می نماید و می گوید: بعاشق بینماید:

وفا دارد وفا چندانکه خواهی جفا دارد ندانم یا ندارد

این عاشق محبتش بمعشوق زیاد میشود و بمخصوصان معشوق علاقه بهم میرساند،
 اینچنین است حال ارواح نظر بمعشوق حقیقی و مخصوصان آنجناب و وقتی که ارواح

در طلب علم افتادند هر يك از مخصوصان آن حضرت جهات حسن آنحضرت را بیان مینمایند، هر قدر که جهات حسن بیشتر معلوم میشود، معرفتش بیشتر میشود. عرفا - رضوان الله علیهم - میفرمایند: «المعرفة بذرا المشاهدة...» جماعتی را این علم در باطن ایشان باعتبار استعداد احداث محبت و شوق مینماید، بر مرکب شوق سوار و روانه میشوند. قال النبی «صلی الله علیه وآله»: والشوق مركبی. قال الله تعالى: من كان يرجوا لقاء الله، فان اجل الله لآتٍ رجاء لقاء الله. شوق لقاء الله است، اجل الله جذبه فناست.

عشق آتشیت پیر و جوان را خبر کنید من ییخبر شدم دگران را خبر کنید
و لقاء در این نشأت برای ایشان حاصل میشود و در آن نشأت فوق آنچه در این نشأت مشاهده نموده اند، مشاهده مینمایند. و جماعتی که در باطن ایشان این علم احداث محبت کرده نه شوق، از جمله مؤمنین بالغیب اند در این نشأت، هر قدر که در این نشأت علم و معرفت حاصل نموده اند، لقاء برای ایشان خواهد بود.

عاشقی گرزین سرو، گر زان سر است عاقبت ما را بدانو رهبر است
این جماعت اند عالمان بالله و عالمان بامر الله، و بعضی از این جماعت باعتبار علم بالله چشم دل ایشان آگاهی مجملی بجناب احدیت بهمرسانیده است محب شده اند به خدای تعالی، ایشان بزبان حال میگویند:

آنقدر دانم که با نظاره چشم آشناست آنکه حیران رخ اویم نمیدانم کجاست
و این جماعت عارف بالله اند، اما عارف بعلم، و بوحدت موجودات قابل شده اند نه بشهود، بلکه بعلم. و بعضی از این جماعت بسبب علم بالله در باطن ایشان شوقی بهم میرسد، سالک الی الله میشوند، چنانچه گفتیم. و می بینند که هستی خودشان مانع است و آنقدر که طایفه اولی اکتفا کرده این جماعت اکتفا مینمایند. متوسل بجناب مرشد النکل فی الكل ساقی می وحدت امیر المؤمنین، علیه السلام، میشوند و شرابی که آن جناب فرموده اند: «الله شراباً لا ولیاءه، اذا شربوا سکروا...» تا آخر حدیث، که با

شرحش بیان نمودیم، این شراب را از آنجناب تمنا مینمایند و میگویند :

ساقیا باده شباه کجاست	می بیاور که دور ساغر ماست
جام گیتی نمای پیش آور	که در او جرعه خدای نماست
بیخبر کن مرا زهستی خویش	تا خبر آرمت که یار کجاست
بگدائی رویم بر در دوست	که مراد همه جهان آنجاست
پیر پیمانه نوش پیمان ده	گفت روزی که بزم می آراست
گفت با دوست هر که بنشیند	باید اول گناه خود درخواست
بعد اذانش بگوش جان آید	در جهان هرچه مخفی و پیداست
که سراسر جهان و هرچه در اوست	عکس يك پرتوی است از رخ دوست

این جماعتند عالم بامر الله و عالم بالله هردو، واسرار تجلیات را مشاهده مینمایند، و در آنحال مستی باز بهوشند و می بینند آنچه می بینند، حال اینجماعت است که شیخ عطار، قدس سره، در وادی معرفت فرموده :

صد هزاران مرد گم گردد مدام	تا یکی اسرارین گردد مدام
کاملی باید در آن جانی شگرف	تا کند غواصی این بحر ژرف

و این جماعت عارف به وحدت شده اند از راه علم و شهود و صاحبان کشف حقیقی اند، و جماعتی هستند که عالم بامر الله اند و بس، و جماعتی هستند که عالم بالله اند و بس، این جماعت بمطلب رسیده اند، و بیهوش شده اند، روح ایشان قوت روح جماعت اول را ندارد و تفصیل احوال هر سه طایفه را صدر المحققین، قدس سره، در تفسیر سورة مبارکه «حدید» از فقیه کامل شیخ زین العابدین، علیه الرحمة، نقل کرده است که شیخ در بعضی از تألیفات خود از بعضی محققین نقل کرده است، قال: «قال بعض المحققين: العلماء ثلاثة، عالم بالله غیر عالم بامر الله، فهو عبد استولت المعرفة الالهية على قلبه، فصار مستغرقاً بمشاهدة نور الجلال والكبرياء، فلا يتفكر في تعلم علم الأحكام الا ما لا بد منه، وعالم بامر الله، غیر عالم بالله، وهو الذي يعرف الحلال والحرام ودقائق الأحكام،

بکنش لا يعرف اسرار جلال الله ، وعالم بالله وبأمر الله ، فهو جالس على الحد المشترك بين عالم المعقولات وعالم المحسوسات ، فهو تارة مع الله في الحب له ، وتارة مع الخلق بالشفقة والرحمة ، فاذا رجع من ربّه الى الخلق ، صار معهم كواحد منهم كأنه لا يعرف الله ، واذا خلا بربّه مشغلاً بذكره وخدمته ، فكأنه لا يعرف الخلق ، فهذا سبيل المرسلين والصّادقين ، وهو المراد بقوله ، صلى الله عليه وآله ، : سائل العلماء وخالط الحكماء وجالس الكبراء . والمراد بقوله : سائل العلماء ، العلماء بامر الله غير العالمين بالله ، فأمر بمسألته عند الحاجة الى الاستفتاء . واما الحكماء فهم العالمون بالله الذين لا يعلمون أو امر الله ، فأمر بمخالطتهم . واما الكبراء فهم العالمون بهما ، فأمر بمجالستهم ، لأن في مجالستهم خير الدنيا والآخرة . ثم قال : ولكل واحد من الثلاثة ثلاث علامات : فللعالم بامر الله ، الذكر باللسان دون القلب ، والخوف من الخلق دون الرب ، والإستحياء من الناس في الظاهر ، ولا يستحي من الله في السرّ ، والعالم بالله ذاكر خائف مستحي ، اما الذكر فذكر القلب لا اللسان ، والخوف خوف الرجاء لا خوف المعصية ، والحياء - حياء ما يخطر على القلب ، لا حياء الظاهر . واما العالم بالله وامره له ستّة اشياء : الثلاثة المذكورة للعالم بالله فقط مع ثلاثة اخرى كونه جالساً على الحد المشترك بين العالم الغيب وعالم الشهادة ، وكونه معلماً للمسلمين ، وكونه بحيث يحتاج الفريقان الأولان اليه ، وهو مستغن عنهما ، فمثل العالم بالله وبامر الله كمثل الشمس لا تزيد ولا تنقص ، ومثل العالم بالله كمثل القمر يكمل تارة وينقص اخرى ، ومثل العالم بامر الله كمثل السراج يحرق نفسه ويضيء غيره ...» انتهى .

اگر کسی بگویند عرفا میگویند ، العلم حجاب ، منافست آنچه شما در این باب بیان کردید که بی علم نمیتوان بجائی رسید بلکه گمراه میشوند ، جوابش اینست که عرفاء گفته اند در معنی العلم حجاب آن علمی است که اکثر ناس فرا گرفته اند بتعلیم وتقلید . مولوی :

علم تقلیدی وبال جان ماست عاریه است وما نشسته کان ماست

ويا علمي که بمجرد کلمات جدليّه کلاميّه تحصيل نموده باشند که اهل کلام نوشته اند، عارف رباني مولانا محسن - قده - از علوم کلاميه مي فرمايد :

برمن اين فضل و هنر، درهاي رحمت را بيست

ديده ئي هرگز که قفل در کليلد در شود

اين دو قسم را اهل بيت رسالت، منع و ذمّ نموده اند در کمال منع و ذمّ، نه علم حقيقي که عبارت از کشف و مشاهده مراسرار حقايق الهيّه معلومه بيصيرتست، و آنچه براي عاجز ظاهر شد که در اين مراحل اقتادم، آنست که آنچه عرفا فرموده اند بيان واقع است، و علمي که متعلق بعمل است هم حجاب است که عالم بآن علم که عمل بآن نکند، و علم متعلق باخلاق که عمل نکند، اما قسم اول در اصول کافي باين وضع شده است در مذهبش، و ما اکتفا بنقل يك حديث مينمائيم با بياني که عارف رباني مولانا محسن - قده - براي آن حديث نموده است. علي بن هاشم بن البريد عن ابيه، قال : « جاء رجل الي علي بن الحسين «صلوات الله عليهما» فسأله عن مسائل، فاجاب، ثم عاد ليسأل عن مثلها، فقال علي بن الحسين «صلوات الله عليهما» : مكتوب في الأنجيل لا يطلبوا علم ما لا تعلمون، ولما تعلموا بما علمتم، فان العلم اذا لم يعمل به لم يزد صاحبه الا كفراً، ولم يزد من الله الا بعداً. قال مولانا محسن - رحمه الله - : « وانما لم يزد صاحبه الا كفراً وبعداً، لان العلم المتعلق بالعمل حجاب عن الحق واشتغال بما سواه، وصدّ عن التّرجوع الى جانب القدس ونيان للآخرة، وانما الضرورة دعت اليه، فلما لم يستعمل في الضرورة واهتم به لا يقصد العمل، بقي وباله عليه اذ ينشعب منه آثار رديّة وينبعث منه عادة ممرضة للنفس مميّنة للقلب ويصير حجة عليه ... » واما قسم اخلاق باز در اصول کافيست عن معلّى بن خنيس عن ابي عبد الله، عليه السلام، قال : قلت : ما حق المسلم على المسلم ؟ قال : له سبع حقوق واجبات ما منهن حق الا وهو عليه واجب ان ينبّع منها شيئاً خرج من ولاية الله وطاقته ولم يكن الله فيه من نصيب. قلت له : جعلت عدالك، وما هي ؟ قال : يا معلّى، اني عليك شفيق، أخاف ان يضيع ولا تحفظ وتعلم

ولا تعمل ...» الحديث .

خلاصه کلام اینست که علم متعلق بعمل و خودِ عمل مقصود بالذات نیستند، هر دو مقصود بالعرض اند، بلکه مقصود بالذات حالیست که از آن عمل بعمل بیاید و از لوازم آنحال مشاهده و مکاشفه و عرفان است، و کسب را فی الجمله مدخلیستی هست در تحصیل نلم و عمل، و حصول حال موهبتی است .

«تا یار کرا خواهد، و میلش بکه باشد»

و کسب را در حصول حال دخلی نیست و اگر نه میبایست که هر که این علم و عمل را بعمل بیاورد عارف ربانی شود . قال، علیه السلام، : «... العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء» این نور، نور علم عرفانی و کشفی است که در قلب وارد شد اسرار الهیه که در قلب مستودع است مشاهده میشود . برای شما بیان کردیم که در رؤیت ظاهره بعد از صحت شرایط رؤیت موقوف است بنور یا نور شمس یا نور کواکب یا نور سراج ، همچنین است در رؤیت باطن که بعد از صحت شرایط موقوف است بانکشاف نور ربانی . وقال، علیه السلام، : «من عمل بما علم، ورثه الله علم مالا یعلم...» این آن علم است که خدای تعالی در قلب آدم، علیه السلام، ودیعه گذاشته است، هر که از اولاد آدم است از آن بهره خواهد داشت، معلوم است که کسب اینکس از ارث محسوب نمیشود، بعضی ثلث میبرند بعضی تمام، بعضی ربع، و بعضی نصف، و آنکه بهره از این ندارد فرزند آدم نخواهد بود نهایت اگر کسی بنحوی که ائمه دین «علیهم السلام» فرموده اند در باب علم و عمل بعمل بیاورد نفع عظیمی خواهد بخشید :

اندرین ره میتراش و میخراش تا دم آخر دمی غافل مباش

لنک ولوک و خفته شکل و بی ادب سوی او می غنچ و او را می طلب

علم بمنزله سراج است و عمل بمنزله مشی تا برسد سالك بمقام قلب ، و جواهر نفیسه اسرار و معارف که در قلب انسان خدای تعالی ودیعه گذاشته است مشاهده نماید، و از مشاهده آن اسرار و معارف شمس وجود مطلق در افق بشریه طالع خواهد شد .

در بشر روپوش آمد آفتاب فهم کن والله اعلم بالصواب
 وسراج را تحصیل کردی و همیشه پای چراغ نشسته و اصلاح چراغ مینمائی، کی
 مشاهده اسرار قنیه خواهی نمود؟
 علمت نشد ز تیره دلی رهبر صواب داری چراغ در کف و کوری چه فایده
 و اینست معنی «العلم حجاب، والعلم حجاب نورانی» .

مفتاح سی و دوم :

در بیان تحقیق عشق و انواع فواید آن .
 بدانکه آنچه تلطیف سر میکند عشق عقیف است باتفاق محققین از اهل حکمت
 و عرفان ، چنانچه در کتابهای خودشان نوشته اند، و در کتاب الهی با حسن القصص تعبیر
 شده است عشق یعقوب به یوسف «علیهما السلام» و عشق زلیخا و زنان مصر به یوسف
 «علیه السلام» :

نهال آفرینش بی ثمر بود محبت را بدلهای بار دادند
 تحقیق انواع عشق را بوجه احسن و اجمل بیان مینمائیم ، بدان ای سالک عاشق
 که عشق بر پنج نوع است نوعی الهی است و این منتهای مقامات است، و آن از مشاهده
 جلالی و جمالی برخیزد، جز اهل توحید و حقیقت را نباشد . قد روی عن النبی «صلی
 الله علیه و آله وسلم» انه قال يقول الله تعالى : اذا علمت ان الغالب علی قلب عبدی
 الاشتغال بی، جعلت شهوة عبدی فی مسئلتی و مناجاتی، فاذا كان عبدی كذلك، فاراد
 عبدی ان یسهو عنی، حلت بینة و بین السهو عنی، اولئك اولیائی حقاً، اولئك الابدال،
 اولئك الابدال الذین اذا اردت اهل الأرض بعقوبة درأتها عنهم من اجلهم .
 و روی ان داود «علیه السلام» کان یسمی عشیق الله، وقال قریش : ان محمداً قد
 عشق ربّه .

و نوعی عقلیست و آن از عالم مکاشفات ملکوت باشد، و این اهل معرفت را باشد.

قال النبی، صلی الله علیه وآله، : «ما من قلب الا وله عینان، فاذا اراد الله بعد خیراً، فتح عینیه اللّٰتین هما للقلب، لیشاهد بهما ملکوت». و نوعی طبیعی است و آن عامه خلق را باشد از حیوان و انسان، و از جمله طبیعی مجبّت فیما بین والدین و اولاد است، و آنچه از افراد طبیعی که از لطافت عناصر اربعه است و مهیج آن میلان نفس ناطقه با میلان نفس امّاره است، و اگر غلبه عقلیات و روحانیات را باشد محمود است، و الا مذموم است. و نوعی بهیمی است و آن ارادل ناس را باشد، و شیمه اهل خمر و اهل فسوق است و آن از تأثیر هوا و میلان نفس امّاره است تا بحدی برسد که بعد از وصال مثل حیوان شهوتی براند این نوع در حکمت و ملت مذموم است مگر قسمتی که موافق احکام و اوامر الهی باشد مثل نکاح زنان و ملک یمین کنیزان. و نوع طبیعی که میلان نفس ناطقه یا نفس امّاره است در محفل عشاق مذموم است، زیرا که در مآل بمرتبه ارادل پیوند میشود و جای این دو طایفه در هاویه دوزخ است.

اینجا غم مجبّت آنجا سرای عصیان آسایش دو گیتی بر ما حرام کردند
از خیل کامجویان، قدسی کناره بهتر کاین قوم عاشقان را بی ننگ و نام کردند
و نوعی روحانی که آن برای خواصّ ناس است چون بغایت لطافت رسند جواهر
صورت و معانی ایشان صفا از روح مقدس و تهذیب از جهان عقل یافته دیده ظاهرا ایشان
همرنگ دیده دل شده هر چه از مستحسّنات بینند خواه انسان و خواه غیر انسان، مثل
سبزه و گل و آب و غیر آن، در عشق آن تعمّق مینمایند، تا بغایت استغراق برسند،
وقتی که با آتش مشاهده رین و چرک طبع انسانی محترق شده باشد این عشق به عشق اهل
معرفت پیوند یابد، چون این عشق نردبان پایه عالم ملکوت باشد، لاجرم مستحسن
باشد نزد اهل عشق «المجاز قنطرة الحقيقة...» و الفتی که از آفت طبیعت بیرون است
و محض محبت باشد میان آدمیان معهود است، که آنرا عشق انسانی گویند، معروف نزد
عاماء معرفت است آن عشق جز فعل الهی نباشد و اختیاری نیست. قال الله تعالی: «لو
أنفقت ما فی الأرض جمیعاً، ما کفّت بین قلوبهم، ولكن الله الکف ینهم» و چون خواهند

کسی را بجهان غیب راه نمایند در بدایع فطرت و صنایع قدرتش افکنند، واجل آن صنایع و ابداع آن بدایع وجه انسان ملیح است :

آن خیالاتی که دام اولیاست عکس مهرویان بستان خداست

تا حقایق^۱ صنع الهی را بچشم جان به بینند و خوش دل و خوش وقت شود، ولیکن از حق بجمال فعلش مرهون شود، که برپام خانه غیب، جزء به نردبان پایه افعال برتوان آمد.

ملای زاهدی بسالك سوخته‌ئی اعتراض کرد، که شما چرا اینقدر نگاه بوجه حسن میکنید، که چرا شتر را نگاه نمیکنید که خدای تعالی فرموده: «والی الابل کیف خلقت» سالك گفت که آنرا تو ببین، حقش این است که جواب متینی گفت، باعتبار آنکه جناب احدیت بهیچ فعلی از افعال خود ناز نکرد مگر بخلق انسان که فرموده اند: «ثم انشأناه خلقاً آخر، فتبارك الله احسن الخالقين». خلاصه کلام سوخته این است که انسان، انسان می بیند. حدیث است که پیغمبر «صلی الله علیه وآله» فرموده اند: «من عشق وعفّ وکتم ومات، مات شهیداً»، این عشق از نوع^۲ عشق انسانی است که برای خواص تاس است، و این عشق ناشی از هیجان وصف خاص الهی است که آنرا عشق کل گویند.

اگر نه عشق بودی دل نبودى بعالم نقش آب و گِل نبودى

حدیث «كنت كنزاً مخفياً، فاحببت ان اعرف، فخلقت الخلق لکی اعرف» این عشق کل است که سریان از واجب بممکن نموده، همه طالب کمالند «لو لا العشق ما تكون

۱ - آن حقایق صنع الهی را - م.

۲ - ظاهراً توجه بصورت زیبا و محو آن شدن و در جواب زاهد گفتن که، تو شتر را به بین، از خواص خواص نیست بل که شأن عامه قبل از طی^۳ طرق سلوک است و چون به خواص پیوندد و از صورت بمعنی ترقی نماید، همان بیند، اندر ابل - که در خوب رویان چین و چگل. والله اعلم و نعوذ بالله من شرور انفسنا و نعوذ به من تسویلات الشیطان.

متکئون» :

پیغمبر عشق و دین عشق و خدا عشق ز تحت الأرض تا فوق السّماء عشق
 عشق است که مایه حیات است اکسیر وجود کاینات است
 و عشق انسانی ناشی از هیجان وصف خاصّ الهی است تا نشأت متقاربه متشاکله
 متکثر نما روی در وحدت اصلی کند، و ظاهر است که این حالت منزّه است از شهوت، و
 این تکلیف تعفّف در اینجا برای آنست که چون مرکب این راه جز طبیعت جامعه
 انسانیت نیست لازم شد عنان عفت نگاه دارند، تا آن مرکب بمقتضیات خاصه خود از راه
 نگردد، و باز بمنزل رسانند، و بآتش عفت چرک طبیعت را بسوزاند .

قال النبی، صلی الله علیه وآله، : «من احرق بالنار فهو شهید» این نار عشق است
 و در کتمان هم نوع گدازی برای طبیعت میشود . و وجه دیگر برای کتمان آنست که
 این عشق مخصوص خواص است، و در اکثر ناس عشق بهیمی و یا طبیعی که منجر
 میشود به بهیمی هست، و چون از خواص سخن عشق بشنوند جری در کار خود میشوند،
 و در ظاهر، عشقِ عفیف میگویند، و در باطن کار خود میسازند، و پرده برداشته میشود.
 قال : ذوالنون رحمه الله علیه : من استأنس بالله، استأنس بكل شیء ملیح و وجه
 صبیح» و حکما گفته اند که عشق عفیف تألف ارواح است و تجانس اشباح . بعضی
 عرفاء هستند که از طریق زهد به عرفان میرسند، ولیکن ایشان را بهره‌ئی از مقام دلال
 و انبساط نیست .

خوشا بحال تو زاهد فراغتی داری نه داغ عشق و، نه درد محبتی داری
 و کسی که طریق عشق عفیف را طی نکرده باشد از بسیاری از رموز کتاب و سنت
 و ادعیه محروم است، و از سرّ انبساط بی بهره. خلاصه تحقیق اینست که آنچه از اخبار
 و اقوال دالّۀ بر مدح عشق نظر بعشق عفیف است، که آنرا عشق انسانی گویند، و آنچه
 از اخبار و اقوال دالّۀ بر ذمّ عشق، نظر بعشق بهیمی و عشق طبیعی منجر به بهیمی است،
 که برای ارادل ناس باشد . سئل امیر المؤمنین «علیه السلام» عن العشق، و ما یقول

الناس عشق فلان وعشق فلانه؟ فقال، عليه السلام، : «تلك قلوب خلت عن ذكر الله تعالى، فابتلاها بمحبة الأغيار...» الحديث .

العلم عند الله وعند وليه، نظر بعشق طبیعی است که از لطافت عناصر اربعه است که مهیج آن میلان نفس ناطقه است با میلان نفس امّاره، والا عشق بهیمی وعشق طبیعی که منجر به بهیمی بشود نزدیک بحد کفر است، واین دو قسم را نمیگویند دلها نیست که خالی از یاد الهی شده است، پس خدای تعالی مبتلا کرد آن دلها را بمحبت اغیار . و توهم نرود که این حدیث شامل عشق غفیف است باعتبار آنکه در عشق غفیف دل خالی از یاد الهی نیست چنانچه بیان کردیم که چشم ظاهر عاشق غفیف همرنگ چشم دل است، و از حق مرهون بجمال فعلش گشته است، و وجه جمال مطلق را در فعلش ملاحظه مینماید :

بت پرستان را توئی مطلوب جان هست اندر زیر بت محبوب جان
این سوخته است که آن حسن معشوق حقیقی را در مظاهر حسیّه مشاهده مینماید:
بنام آنکه معشوق جهان است جوان حسن پیدا او نهان است
وبعد از آن ملاحظه مینماید که فعل وجود بین العدمین است، دایم در تغییر و تبدل است، و حکم عدم دارد، شوق زیاد میشود در ملاحظه نمودن معشوق ازلی و حسن حقیقی غیر متغیّر بیواسطه فعل .

چون تو نمودی جمال عشق بتان شد هوس

رو که ازین دلبران، کار تو داری و بس
و ازین باده خاك آلوده میگذرد، و خود را بیاده صاف میرساند بسبب متابعت در طاعت و بندگی عاشق حقیقی - صلی الله علیه و آله وسلم - :

هر کسی پیش کلوخی سینه چاک کان کلوخ از حسن گشته جرعه ناک
باده خاك آلودتان مجنون کند صاف آن باشد ندانم چون کند

خلاصه : عاشق عقیف دلش از ذکر الهی خالی نیست، بیانی که کردیم بزرگان فرموده اند هر که او عاشق تر، عارف تر، و هر که او عارف تر، پرهیزگار تر. و مؤید آنچه گفتیم برای شما نقل حدیثش مینمائیم که در آن حدیث اشاره لطیفی است که عشق تلطیف سرّ میکند، اما آن اشاره کسی را میرسد که از غم درد عشق خون خورده باشد. «تا خون نخوری، چاشنی درد ندانی» آنکس داند حال دل مسکینم، که او را هم از این نمد کلاهی باشد، و آن حدیث اینست، در علل از حضرت صادق - علیه السلام - مرویست که اذن خواست زلیخا که بر حضرت یوسف، علیه السلام، داخل شود، متعلقان یوسف - ع - گفتند بر زلیخا، که ما ناخوش داریم ترا نزد یوسف ببریم، برای آنچه از تو به او رسیده است، زلیخا گفت نمیرسم از کسی که او از خدا میترسد. پس چون داخل شد یوسف - ع - فرمودند یا زلیخا چیست می بینم مر ترا بتحقیق که تغییر یافت رنگ تو؟ زلیخا گفت : «الحمد لله الذی جعل الملوك بمعصيتهم عبيدا، وجعل العبيد بطاعتهم ملوكا» یوسف - ع - فرمودند به زلیخا، چه داعی شد ترا با آنچه از تو واقع شده است، گفت زلیخا : «حسن وجهك یا یوسف» پس یوسف گفت چونست اگر میدیدی نبی پی را که محمدش میگویند، میباشد او در آخر الزمان، احسن است از من بحسب وجه، و احسن است از من بحسب خلق، و سخی تر است از من بحسب بخشندگی. زلیخا گفت راست گفتی یوسف، گفت چه دانستی که من راست گفتم، گفت زلیخا، برای آنکه بدرستی که وقتی یاد کردی او را واقع شد حبّ او در دل من، پس وحی کرد خدای عزوجل به یوسف بدرستی که زلیخا راست گفته است بدرستی که من دوست داشتم زلیخا را برای دوست داشتن او محمد «صلی الله علیه و آله» را، پس امر کرد یوسف را خدای تبارک و تعالی اینکه زلیخا را بعقد خود در آورد، معلوم است از ظاهر قرآن که عشق زلیخا به یوسف در اول عشق عقیف نبود، اما بیرکت ابا و امتناع یوسف، رلیخا توفیق جبری یافته و قلبش در آتش عشق یوسف گداخته شده است.

ما شیشه شکسته دل را گداختیم از بهر دیدن رخس آئینه ساختیم

که بمحض شنیدن نام محمد، دلش ادراک حسن محمدی را کرده است، واگر یوسف بحوی که به زلیخا ذکر محمد را کرده است بعلماء و زهاد آن عصر، ذکر آنجناب را میکرد، آنجماعت اگر قبول میکردند قبول قولی میکردند که چون یوسف نبی صادق است، کجا وجدان قلبی برای آنجماعت بوده است. «شنیدن کی بود مانند دیدن» این یک فایده تلطیف سر^۱ است از عشق غفیف، معلوم طالبان حق و اهل ذوق بوده باشد که محبت یعقوب به یوسف، علیهما السلام، نه طبیعی بود، محبت طبعی باین حد که در قرآن مجید مذکور و در اخبار و آثار مسطور است لایق شأن اکابر سیما انبیاء «علیهم السلام» نیست، واگر محبت یعقوب به یوسف باعتبار آن بود که یوسف نبی بود، معلوم است که نبوت در اولاد یوسف قطع شد، و نبوت جمیع انبیاء بنی اسرائیل در سایر اولاد اسرائیل که یعقوب است نثر نمود، و در حدیث است که یعقوب ع- از ملک الموت سؤال نمود که، قبض روح یوسف نمودی؟ گفت نه، باین سبب دانست که یوسف زنده است، و از آن خوابی که یوسف دید برای غیر نبی هم معلوم میشود که میباید زنده بماند تا تأویل آن بعمل آید، و آنچه از اخبار و آثار معلوم میشود، محبت پیغمبر ما «صلی الله علیه و آله» نسبت به سید الشهداء، علیه السلام، بیشتر از محبت به امیر المؤمنین و سید النساء العالمین و حسن مجتبی «صلوات الله علیهم» بوده است و همچنین جناب امیر المؤمنین و فاطمه زهرا و حسن مجتبی «صلوات الله علیهم» عشق داشته اند نسبت به سید الشهداء. پس عشق یعقوب به یوسف و عشق پیغمبر و امیر و فاطمه و حسن و حسین «صلوات الله علیهم» بناش بر سر رست، و آن اینست^۱ که حسن عبارت از تعادل و تناسب اجزاء و اعضاست، و ملاحظت عبارت از لمعه نور وحدت حقیقی که از مرتبه اطلاق و بیرنگی تنزیل نموده، در بعضی از مظاهر جلوه نموده، در بعضی حسن هست و ملاحظت نیست و در بعضی ملاحظت هست و حسن نیست، ربایندگی که ملاحظت را هست حسن را نیست.

«تو آن داری که یوسف آن ندارد»

پیغمبر ما «صلی الله علیه و آله» فرمودند: «یوسف احسن منی، وانا املح منه» و در بعضی از مظاهر باعتبار خصوصیت آن مظهر، جلوه تام تمام آن لمعه نور وحدت را هست که بآن تمامی ظهور در مظهر دیگر نیست، و این سبب امتیاز مظاهر است، از دیگر. یعنی هر مظهری را خصوصیتی هست که منشأ امتیاز مظاهر است، از یکدیگر، هر چند در اتمت بصفات کمال متساوی باشند، هر کمالی که نبی راست آل او را هست الا نبوت مطلقه، نهایت آنچه غرض ماست اینست که ظهور تمام لمعه وحدت باعتبار خصوصیت مظهر است، باین سبب سیّد الشهداء معشوق پیغمبر و امیر المؤمنین و فاطمه و حسن «صلی الله علیهم» بوده است، و یوسف معشوق یعقوب بوده است.

قال النبی «صلی الله علیه و آله»: انّی لأجد نفس الرحمن من قبل الیمن. از حضرت پرسیدند، آن کیست؟ فرمودند: «رجل یقال له اویس» پیغمبر استنشاق میکردند حسنین را، بوی رحمان از او می یافتند، فی الحقیقه آن بزرگواران ملاحظه جمال مطلق مینمودند که ملاحظه ذات احدیت محال است مگر در واحدیت و ظهور احدیت در اسماء و صفات، خصوص مظهری که متصف بجمیع کمالات بوده باشد با ظهور تمام ملاحظه و آن حسن. و فی الحدیث: قال النبی، صلی الله علیه و آله: «ایاکم والنظر الی الأُمّار، فان لهم لو تأکلون الله تعالی». شیخ محمود - قده - فرموده:

ملاحظه از جهان بی مثالی	در آمد همچو، رند لا ابالی
بشهرستان نیکوئی عَلم زد	همه ترتیب عالم را بهم زد
ولی و شاه، و درویش و پیمبر	همه در تحت حکم او مسخر
درون حسن روی نیکوان چیست	نه آن حسن است تنها، گوی آن چیست
جز از حق می نباید دلربائی	که شرکت نیست در کار خدائی

مفتاح سی و سوم:

در بیان محاسبه با نفس می باشد.

بدانکه از جمله رياضات اين طایفه علیّه ، محاسبه با نفس است، محاسبه با نفس را در جميع منازل دارند. و بعضی از منازل هست که از آن منزل چون عبور نمودند رجوع بآن منزل مینمایند، اما محاسبه نه چنان است در فرق بعد از جمع، و صحو بعد از سکر محاسبه را دارند، و باین فقیر بیرکت ائمه دین «صلوات الله علیهم» فواید عظیمه از جهت محاسبه رسیده است و میرسد ان شاء الله ، و آنچه عمل این فقیر است در این باب مجملش را بیان مینمائیم :

اول بیان دلیل را مینمائیم هم از کتاب الله، و هم از احادیث . اما دلیل محاسبه از کتاب الله ، قال الله تعالى : «ولتنظر نفس ما قدمت لغد» و اما دلیل از احادیث در کافی بابی برای محاسبه وضع شده است، و در مصباح الشریعه هم بابی عقد شده است ، و ما یک حدیث اکثفا مینمائیم . عن ابی الحسن الماضی، علیه السلام، قال : «لیس منّا من لم یحاسب نفسه کل یوم، فان عمل حسنة، استزاد الله تعالى، وان عمل سيئة، استغفر الله منها، و تاب اليه» نفس طومار دخل و خرج باشد ، زندگانی را بغفلت مگذران ، که خود حسابی عمر قانی را. و آنچه عمل این فقیر است از روی خدمت مرشدی و مرشد الیکل فی الکل علی التحقیق امیر المؤمنین «علیه السلام» و این حدیث در تفسیر مولانا حسن بن العسکری صاحب التنزیل و التأویل است -ع- و حدیث قدری طولانیست، و جناب حضرت امیر المؤمنین -علیه السلام- حال «کیس» را میفرماید، مجملش اینست که کیس چون روز را شب برساند، خطاب بنفس خود نماید و بگوید : «یا نفس، هذا یوم مضی علیک لا یعود الیک ابدًا، و الله تعالى یسألک عنه بما افניתه، و ما الذی عملت فیه، اذکرت الله و حمدته، اقضیت حقّ اخ مؤمن، انقست عنه کرته، اخفظته بظهر الغیب فی اهلہ، اخفظته بعد الموت فی مخلفیه، اکففت عن غیبة المؤمن بفضل جاهک ، اعنت مسلماً ما الذی صنعت فیه ...» بعد از آن حضرت میفرماید که ملاحظه کند در آن روز که چه کرده است اگر طاعتی و خیری از او صادر شده است حمد و شکر خدا را بجا بیاورد و اگر معصیتی و شرّی از او صادر شده است توبه و انابه نماید و صلوات بر محمد و آل

بفرستد که صلوات محو ذنوب مینماید، وبعد از آن ولایت مرا بر نفس خود عرض نماید و تَبَرّی از اعدای من نماید، وبعد از آن که از این محاسبه فارغ شود جناب احدیت میفرماید، که ای بنده در قیامت با تو محاسبه نمینمائیم باعتبار آنکه تو در دنیا محاسبه خود نمودی .

مفتاح سی و چهارم :

در بیان سیر سالک و بیان مقامات و واقعات و مراقبه .
بدانکه عرفا میگویند که غایت وجود انسان سیر و سلوک است بسوی خدای تعالی، و مراتب سیر سالک چهار است :
اول ، سیر من الخلق الی الحق، بنفی ماسوی از خود، بلکه بنفی خود نیز از خود، مشاهده ذات احدیت بی ملاحظه تعینات و شؤونات و اعتبارات .
دوم ، سیر فی الله ، بمشاهده ذات احدیت باعتبار تعینی از تعینات صفات، و تطور از تعین صفتی بتعین صفتی دیگر، الی آخر التعینات الصفاتیه .
سوم ، سیر مع الله بمشاهده مرتبه مطلقه با تعینی از تعینات کونیة خلقیه حتی لایبقی تعین امکانیه و ماهیه اعتباریه الا وقد شاهد فی الهویه المطلقه، حقیقه متأصله، و الماهیه الامکانیه الاعتباریه .

چهارم ، سیر من الحق الی الخلق ، و آن بازگشتن است بعالم وجود امکانی، بعد از تحقق بحقیقت وجودیه، بحمل اوامر و نواهی الهیه و قوانین و سنن ناسوتیه، بجهت هدایت لب تشنگان بادیة امکانی بسرچشمه حیات جاودانی ، که غایت اصلی و غرض حقیقی از بعثت انبیاء و رسل بغیر از این نیست .

و پیغمبر و خلفاء «صلی الله علیه و آله» از جانب حق جمیع طرق ظاهره و باطنه را طی نموده اند ، چنانچه جناب امیر المؤمنین -ع- فرموده اند : «ما رأیت شیئاً الا وقد رأیت الله قبله ...» و فرموده : «ما رأیت شیئاً الا وقد رأیت الله بعده» این راه یعنی بعد راه ظاهر است که استدلال بوده باشد و فرموده اند «ما رأیت الا هو» و حضرت سید

الشهداء - عليه السلام - فرموده اند : « الهی علمت باختلاف الآثار وتنقلات الأطوار ، ان مرادك مني ان يتعرف اليّ في كل شيء حتى لا اجهلك في شيء » و باید سالك بدانده كه هرچه در اظوار نفس بر او ظاهر شود چنانچه مجملش را بیان مینمائیم از عالم مثال خواهد بود، خواه الوان و خواه حیوان و خواه انسان و خواه نار و خواه بهشت و كواكب و خواه انوار و جواهر و خواه غیر اینها كه مذكور میشود، و چون سخن اینجا انجامید تحقیق مینمائیم بعون الله برای سالك تا آنچه می بیند صدق از كذب جدا شود. بدان ای سالك سائر، كه عالم مثال عالمی است غیر متناهی و هرچه در این عالم است مثال او در عالم مثال هست كه برزخش هم میگویند و هرچه در عالم نفوس و عقولست باز مثال او در عالم مثال هست، و حكما اشراق و عرفا كلّمهم قایلند بوجود این عالم، و بنای این اكابر بر شهود و رؤیت است كه از جلاباب بدن فارغ شده اند و سیر این عالم را بقدر استعداد خودشان نموده اند . و احادیث اهل بیت «صلوات الله عليهم» نیز وارد شده است بوجود این عالم، و از آن جمله بلفظ «جابلقا» و «جابلسا» نشان این عالم را داده اند، و رسیدن باین عالم نزد محققان تفصیلی است و بعضی از آن آنست كه قوای دماغی را در ادراك آن شرط است، و این را خیال متصل میخوانند، و منامات و وواقعات و عجایب آن در این عالم است، و ادراك لوا مع نیز مشروط است بقوای دماغی .

قال الشيخ الكامل عبد الرزاق الكاشاني رحمه الله في الإصطلاحات: «اللتوامع انوار ساطعه تلمع لأهل البدايات من ارباب النفوس الضعيفة الظاهرة، فينعكس من الخيال الى الحس المشترك، فتصير مشاهدة بالحواس الظاهرة، فيتراءى لهم انوار كأنوار الشهب والقمر والشمس، فيضيء ما حولهم، وهي اما من غلبة انوار القمر والوعيد على النفس، فتضرب الى الحمرة، واما من غلبة انوار اللطف والوعد، فتضرب الى الخضرة والفقوع». و بعضی را قوای دماغی در ادراك آن شرط نیست و آنرا خیال منفصل میخوانند، و تجسّد ارواح و تروح اجساد و تشخص اخلاق و اعمال و ظهور معانی بصور مناسب و مشاهده ذوات مجرّده در صور اشباح جسمانی هم در این عالم است،

و پیغمبر جبرئیل را بصورت «دحیة کلبی» در این عالم دیدی، و ارواح گذشتگان از انبیاء و اولیاء که مشایخ در صور اشباح مشاهده میکنند در این عالم است، و صوری که در آنها و جرمهای صافی مینماید هم از صور این عالم است، و هر موجودی را کائناً ما کان، صورتی در این عالم مناسب این عالم هست، و حکم او شامل است جمله مراتب و افلاك و غیرها را، و النفوس الکاملة ایضاً یتشکلون فی هذا العالم باشکال غیر اشکالهم المحسوسة، و هی فی دارالشدنیا و یظهرون بها علی من یریدون الظهور علیه، لقوة انسلاخهم من ابدانهم، و بعد انتقالهم الی الآخرة ایضاً لا رد بما تلك القوة، لارتفاع المانع البدنی حال تقیثدشان، انموزج عالم مثال مطلق است، و این هراحدی را حاصل است، پس هر کس بملاحظه این مقید، راه بمطلق تواند برد، و از ادراک کیفیات فرع، اطلاع بر اصل حاصل تواند نمود، و اهل خلوت را گاه گاه در اثنای ذکر و استغراق در آن حال افتد که از محسوسات غایب شوند و بعضی از حقایق امور غیبی برایشان کشف شود، چنانکه نائم در حالت نوم، و عرفا آنرا واقعه خوانند، و مراقبه هم مینامند، و مراقبه را مراتب میباشد بعضی از مراقبه نزدیک بکشف است، و بعضی از مراقبه نزدیک بنوم است، یعنی میانه نوم و یقظه است. و فرق میان نوم و مراقبه آنست که نوم بسبب صعود بخار معده است بدماغ، باین سبب رکود و تعطیل حواس میشود، و گاه بسبب نوم باعتبار حرکتی که بدن کرده است میشود و این منشأ تعطیل حواس میشود، و آنچه نفس در این احوال مشاهده نماید آنرا نوم میگویند، و آنچه پیش از نصف شب مشاهده نفس میشود اکثرش اعتبار ندارد، بسبب اینکه اینوقت، وقت تردد شیاطین و جن است در جو، و آنچه بعد از نصف شب دیده میشود اغلبش صحیح است باعتبار آنکه وقت نزول ملائکه و ارواح است، این مضمون حدیث است، و انسان چون در روز مشغول بامور دنیا است، وقتی که شب بخواب میرود تا نصف شب امور سفلیه دنیویه در مخیله و متفکرة او حاضر است، و نفس را فراغ تمام از آن امور حاصل نیست، آنچه در اینوقت مرئی نفس میشود غالبش بی اصل است باعتبار عدم فراغ نفس و برخوردن

او بشیاطین و جنّ در جوّ، و چون نصف از شب گذشت، نفس را قدری فراغ حاصل میشود از آن امور، بجهت آنکه جهت سفلیه ضعیف میشود و جهت علویه قوی میشود، در اینوقت، وقت عروج نفس است به سماوات، و وقت ملاقات اوست با ارواح و ملائکه، در این حال آنچه مشاهده نماید صحیح خواهد بود. و این مشاهده دو نوع است: نوعی که نفس میرسد بلوح محفوظ، و آنچه در آنجاست می بیند، این نوع خواب احتیاج به تعبیر ندارد، و نوع دیگر آنکه مثال آنچه در لوح است می نماید، مثل آنکه می بیند که آب صافی با شیر می آشامد در این نوع محتاج بتعبیر است. اما مراقبه آنست که هرگاه قلب سالک متوجّه جناب احدیت بشود، در این حین گاهی فیض از آنجناب نازل میشود بر قلب، و این نزول فیض منشأ رکود حواس میشود، و حالتی رومینماید شبیه بحالت نوم، آنچه در اینحال قلب مشاهده نماید آنرا «مراقبه» میگویند. گاهی در حال مراقبه همه حواس را کد میشود، گاهی بعضی حواس دون بعضی مثل باصره را کد است دون سامعه، این قسم آخر مراقبه شبیه است بکشف، بلکه اول مرتبه کشف است، و جناب سید الساجدین، علیه السلام، در دعاء سحر ماه مبارک رمضان «انا یا ربّ الذی لم استحیک فی الخلاء، ولم اراقبک فی الملاء» جهت اینکه فرموده اند حیا نکردم از تو در خلوت، و مراقب تو نشدم در کثرت، اینست که در خلوت جمیع ظاهر و باطن عارف باید متوجّه جناب احدیت باشد تا رؤیت حاصل شود، و معنی رؤیت را بیان نمودیم، و در کثرت باید قلب که باطن است، متوجه جناب قدوسی باشد، و ظاهر با خلق، و مراقبه عبارت از توجه قلب است بجناب احدیت. بعضی از محققین عرفا چنین فرموده اند که هر یک از واقعه و منام منقسم میشود به سه قسم:

اول، کشف مجرّد، و آن چنان بود که بدیده روح مجرد از خیال خالی که هنوز در حجاب غیب بود، در خواب یا در واقعه مطالعه نماید، و بعد از آن همچنانکه دیده باشد، بعینها در عالم شهادت واقع شود. مثلاً کسی خواب بیند که در فلان جای دفینه است بدین صفت، چون باز جوید بهمان صفت یابد. و ایتمنی اگر بطریق مشاهده ادراک افتد، مدرک آن بصیرت روح بود، و اگر ناستماع هوائف و القاء سمع معلوم

شود، واسطه ادراک آن سمع روح بود، در این قسم کذب صورت نه بندد اصلاً؛ چه روح در آن کشف متفرد بود و کذب از او منفی.

قسم دوم از اقسام نوم یا واقعه، کشف مخیِّل است، و آن چنان بود که روح انسانی در خواب یا واقعه بعضی از مغیبات دریابد، و نفس باعتبار تعلق بدو، با وی در آن مشارکت نماید، و بقوت متخیله آنرا از خزانه کسوت صورتی مناسب از محسوسات در او پوشاند و در آن کسوتش مشاهده کند، پس معبّر یا شیخ در تعبیر آن بوجه مناسب از صورت خیالی عبور کند و حقیقت آنرا که مدرک روح بود دریابد و بیان کند و در این قسم امکان مداخلت کذب باشد، ولیکن کذب محض در آن صورت نبندد، بسبب اینکه از ادراک روح خالی نباشد، پس در حال ادراک روح خواطر نفسانی با مدرکات روحانی منضم نشود و متخیِّل جز حقایق مدرکات روح را لباس خالی نپوشاند، آن واقعه یا خواب صادق باشد، و اگر بعضی از خاطر نفسانی با مدرکات روحانی منضم شود متخیله جمله را کسوتهای خیالی پوشاند، بعضی از آن صادق و بعضی کاذب بود، پس شیخ بقوت علم تعبیر حقایق روحانی را از شوایب خواطر نفسانی خالص گرداند و تعبیر نماید.

قسم سیّم، خیال مجرد بود، و آنچنان بود که خاطر نفسانی بردل غلبه کند، و بغلبه از روح از مطالعه عالم غیب محجوب ماند، پس در حالت نوم یا واقعه آن خواطر قوی گردد و متخیله هریکی را کسوت خیالی در پوشاند و مشاهده افتد، یا صور آن خواطر بعینها بی تصرف متخیِّله مرئی و مشاهده شود، و اینمعنی اگر در خواب افتد، اضغاث و احلامش میگویند، و اگر در واقعه، واقعه کاذبه مینامند، و در این صورت صدق اصلاً صورت نبندد، چه نفس باستقلال منشأ آن خاطر بود، و صدق و صفاء آن دور.

وللصدق والاصابة اسباب: بعضها، راجع الى النفس، وبعضها الى البدن، وبعضها اليهما جميعاً. اما الاسباب الراجعة الى النفس كالوجه التام الى الحق سبحانه والأعتقاد

بالصدق وميل النفس الى العالم الروحاني العلى وطهارتها عن النقايس واعراضها عن
 الشواغل البدنية واتصافها بالمحامد، لأن هذه المعاني يوجب تشورها وتقويها، وبقدر
 ما قويت النفس وتنورت، تقدر على خرق العالم الحسى ورفع ظلمة الموجبة لعدم الشهود،
 وايضاً تقوى المناسبة بينها وبين ارواح المجردة لاتصافها بصفاتهما، فيفيض عليها المعاني
 الموجبة الانجذاب اليها من تلك الأرواح، فيحصل الشهود التام. ثم ان انقطع حكم ذلك
 الفيض ترجع الى الشهادة متصفّة بالعلم منتقشة بتلك الصّور بسبب انطباقها فى الخيال.
 والأسباب الراجعة الى البدن، صحته واعتدال مزاجه الدماغى . والأسباب الراجعة اليها،
 الإتيان بالطاعات والعبادات البدنية والخيرات واستعمال القوى وآلاتها بموجب الأوامر
 الالهية وحفظ الاعتدال بين طرفى الافراط والتفريط ودوام الوضوء وترك الاشتغال
 بغير الحق دائماً، والاشتغال بالذكر خصوصاً من اول الليل الى وقت النوم . واسباب
 الخطأ، ما يخالف ذلك من سوء مزاج الدماغى واشتغال النفس باللذات الدنيوية
 واستعمال القوى المتخيّلة فى التخيّلات الفاسدة والإيهام فى الشهوات، والحرص
 على المخالفات، فان كل ذلك ما يوجب الظلمة وازدياد الحجب . فاذا اعرضت النفس
 من الظاهر الى الباطن بالنشوم يتحد لها هذه المعاني، فيشغلها عن عالمها الحقيقى، فيقع
 مناماته «اضغاث احلام» وترى ماتخيّلته المتخيّلة بعينه» انتهى كلامه رحمه الله .

مفتاح سوينجيم :

دريان تحقيق كشف قلب ومجاهده نفس .

اما كشف عبارت است از: نزول فيض رحمانى بر قلب سالك با عدم ركود حواس،
 گاهى اينحال را تعبير بصحو هم ميكنند، وفهميدن معنى كشف موقوف است بر
 تشریح كردن قلب كه اول شرح دل را براى تو نمائيم تا معنى كشف بر تو منكشف
 شود. در قرآن مجيد اولوا الألباب مكرر واقع شده است، مراد از «اولوا الالباب»

جمعی اند که چشم دل و گوش دل ایشان کور و کر نباشد، چنانچه در شان منافقین و کفار فرموده است جناب احدیت «ولكن تعمى القلوب التي في الصدور» و فرموده اند: «ختم الله على قلوبهم، وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوه» معلوم است که بر گوش و چشم ظاهر آنجماعت حجابی نبود «الذين كانت اعينهم في غطاء عن ذكرى» غطاء چشم ظاهر مانع از ذکر نیست، و ذکر بچشم ظاهر دیده نمیشود، و امثال این آیات در قرآن مجید بسیار است. بدانکه مراد از قلب در عرف قرآن و احادیث و در عرف اکابر، جسم صنوبری فقط، که در جوف انسانست نیست، بلکه مراد از قلب، عقل است چنانچه در حدیث وارد است، و این عقل که تفسیر قلب وارد شده است، عقل غریزی که عقل نظریش مینامند نیست، بجهت آنکه عقل نظری محطش در دماغ است نه در صدر، چنانچه جناب احدیت فرموده اند «ولكن تعمى القلوب التي في الصدور» و بسبب این عقل نظری تمیز میکند انسان میان افعال محموده و مذمومه، و ممتاز است از حیوانات، و بنظر و فکر ادراك اشياء عالم ملك مینماید، و مقوی اشخاص است در طاعت، و این جسم صنوبری در حیوانات هم هست، بلکه مراد از قلب نفس ناطقه است که بواسطه روح حیوانی بر قلب صنوبری که محل استوا و عرش اوست قرار میگیرد و تخت سلطنت متمکن میشود، و بواسطه روح حیوانی در ملك بدن فرمان فرمائی میکند، چون اول ظهور و تمام ظهور نفس ناطقه در قلب صنوبریست، اطلاق قلب بر نفس ناطقه نموده اند، و پیغمبر، صلی الله علیه و آله، فرموده اند: «ان في جسد ابن آدم لمضغة اذا صلحت، صلح بها الجسد كله، واذا فسدت فسد بها جميع الجسد الا وهي القلب» بدانکه از این مضغه که پارچه گروشتی است که عبارت از جسم صنوبریست نفس حیوانیه که نفس امّاره اش میگویند منبعث و حاصل میشود چنانکه حضرت امیر المؤمنین - ع - در تعریف نفس فرموده اند: «والحسنة الحيوانية لها خمس قوى: سمع، وبصر، وشم، وذوق ولمس، ولها خاصيتان: الرضا والغضب، وانبعائها من القلب» و آنکه پیغمبر «صلی الله علیه و آله» فرموده اند مضغه هر گاه صالح شد بسبب او کل بدن صالح میشود،

وهرگاه فاسد شد کل جسد فاسد میشود . معنیش اینست که : نفس امّاره منبعثه از قلب وقتی که مقهور و مغلوب نفس ناطقه شد، آنچه میکند بامر نفس ناطقه میکند ، جمیع حرکات او موافق قانون عقل خواهد بود، و نفس ناطقه بواسطه او دراستکمال خود میکوشد، تا تمام بمقام خود برسد ، و چون جنودِ نفس امّاره بسیار است و دواعی عالم حص غالب و بیشمار و شیاطین هم معین ویند در خارج و نفس ناطقه بتنهائی از عهده کل بر نمی آید ، جناب احدیت برحمانیت خود ارسال رسل و انزال کتب نموده اند ، تا باعانت و راهنمایی انبیاء ، نفس ناطقه بکمال خود که عالم وحدت برسد، اینست معنی صلاح بدن بصلاح دل. وهرگاه نفس ناطقه با این اسباب مقهور و مغلوب نفس امّاره شد و آنچه میبایست از فکر و ذکر و طاعت که صرف آن عالم نماید صرف این عالم مینماید، در شیطنت کامل مکمل میشود، اینست فساد بدن بفساد دل. و آنچه بیان کردیم اگر فهمیدی معنی حدیث دیگر را خواهی فهمید که فرموده اند : «کلّکم راع وکلّکم مسؤول عن رعیته» و باز پیغمبر فرموده اند : «اللهم اصلح لی الراعی والرّعیة» راعی قلب است که مظهر نفس ناطقه است ، ورعیّت نفس اماره و جنودش است که منبعث اند از قلب . بدانکه جمیع اهل ملت و حکمت متفقند در مجاهده نفس و ریاضت او حدیث است از پیغمبر ، که اعداء عدوّ تو نفس تست که بین جنین تست، و عمده در ریاضت نفس مخالفت نمودن اوست. حدیث است که جناب احدیت بحضرت موسی، وحی فرمودند : یا موسی اگر رضای مرا میخواهی مخالفت کن با نفّست ، بدرستی که خلق نکردم خلقی را که با من معارضه کرده باشد ، مگر نفس. و باز در حدیث است که خدای تعالی وقتی که نفس را خلق کرد، پرسید از نفس که : «من انا ؟» یعنی کیستم من ؟ نفس گفت : «فمن انا ؟» یعنی پس من کیستم، یعنی آیا در دار دنیای وجود غیر من کسی هست ؟

وریاضت فرمودن نفس را بطاعت و عبادت بنحوی که انبیاء مقرر فرموده اند باید ریاضت فرمود ، که راه بحق رسیدن منحصر است به راه انبیاء ، چنانچه کتاب و سنت

در آن ناطق و کمال عرفا و اکابر حکما بر این متفق . و نفس را نباید بیکار گذاشت ، این کافر مست را باید مست بگیر کرد تا مانع وصول تو بحق نشود . بدانکه قلب چشم و گوش دارد شبیه بچشم و گوش ظاهر در قلب گاو و اسب و گوسفند هم مشاهده چشم و گوش میشود و قلب انسان بچشم دل مشاهده ملکوت مینماید و بگوش دل هواتف غیبیه میشود، آیاتی که در این باب وارد شده است مجملی را در پیش ذکر نمودیم ، حالا ذکر بعضی احادیث را مینمائیم تا مطلب واضح تر بشود . قال النبی صلی الله علیه و آله : « ما من قلب الا وله عینان ، فاذا اراد الله بعبد خیراً فتح عینیه اللّٰتین هما للقلب ، لیشهد بهما الملکوت » باز حدیث است در اصول کافی که معصوم « علیه السلام » فرموده اند : شیعیان ما چهار چشم دارند ، دو چشم در سر و دو چشم در دل . و باز حضرت صادق « علیه السلام » فرموده اند : « اذا اراد الله بعبد خیراً نکت فی قلبه نکتة من نور ، وفتح مسامع قلبه ، وکل به ملکاً یسده ، واذا اراد الله بعبد سوءاً ، نکت فی قلبه نکتة سوداء ، وسد مسامع قلبه ، و وکل به شیطاناً یضلّه ... » .

احادیث باین مضمون بسیار است ، وقتی که نفس امّاره باعتبار ریاضت و مخالفت با او مطیع نفس ناطقه شد باذن الله تعالی قلب انسان جولانگاه شیاطین نمیشود ، و وقتی که قلب انسان جولانگاه شیاطین نشد چشم دل مشاهده ملکوت سموات و ارض مینماید ، چنانچه پیغمبر ص - فرموده اند : « لولا ان الشیاطین یجولون حول قلب بنی آدم ، لینظروا الی ملکوت السموات والأرض » مخفی نمائاد که آنچه پیغمبر ، صلی الله علیه و آله ، در باب قلب فرموده اند جمیع اولیاء وصیت فرموده اند بمراعات او ، و فرموده اند که در جمیع احوال سالك باید مراقب قلب خودش باشد ، که آثار عجیه و امور عظیمه از او ظاهر میشود .

بغیر دل همه نقش و نگار بیمعنیست همین ورق که سیه گشته مدعا اینجاست و قلب قبله باطن است چنانچه کعبه قبله ظاهر است .

وفی مصباح الشریعة فی باب الذکر ، قال الصادق ، علیه السلام ، : « فأجعل قلبك

قَبْلَةَ لِسَانِكَ، لَا تَحَرَّكَ إِلَّا بِإِشَارَةِ الْقَلْبِ وَموافقة العقل ورضاء الايمان ...»

و قال المولوى - قدس سره العزيز - :

بريضة دل باش هان مانند مرغی پاسبان کز بريضة دل خيزدت، مستی و ذوق و قهقهه و غرض ما از كشف و شهود نیست مگر اینکه قلب مشاهده عالم ملکوت نماید و بآسرار آن عالم برخورد، و از آنجا بعالم جبروت و از آنجا بعالم لاهوت که غیب الغیب است برسد. بدان ای برادر که آنچه انبیاء «سلام الله عليهم» مشاهده نموده اند؛ خواه بچشم ظاهر و خواه بچشم باطن نمونه ایست از آنچه پیغمبر ما و خلفاء او از جانب حق مشاهده نموده اند، بلکه قطره ایست از دریای بی پایان، و ارتباط و اتحاد که خلفاء آنجناب راست بآنجناب، احدی را نیست، لهذا فرموده اند که «انا و علی من نور واحد» و در زیارت جامعه مذکور است: «اشهد ان ارواحکم و طینتکم واحدة، طابت و طهرت بعضها من بعض» بیان این مطلب را بابطال از این درمفاتیح سابقه ذکر نموده ایم، خلاصه هر يك از انبیاء، بقدر استعداد خودشان و به امداد آنجناب در باطن، سیران و طیران نموده اند، و آنچه آن دره یتیمه دیده است کسی ندیده. مولوی علیه الرحمة فرموده :

گفت حق «لا تقربوا مال الیتیم» کسی رسد کس را مقام آن کریم و عرفاء این امت بسبب حسن متابعت بآنجناب هر يك بقدر استعداد آنچه را آن جناب بچشم ظاهر دیده اند، ایشان بچشم باطن مشاهده مینماید.

مفتاح سی و ششم :

در بیان دلیل بر آنکه بچشم قلب مشاهده انوار می نمایند. بدانکه انواری که مذکور شد که اولیاء بچشم قلب می بیند حدیث دارد. قال سید الشهداء، علیه السلام، فی دعاء العرفة: «انت الذی اشرقت الأنوار فی قلوب اولیائك حتی عرفوك و وحدوك» و فی کلام آخر لعلی - علیه السلام: «قد احیی قلبه، و امات

نفسه ، حتی رقّ جلیله، و لطف غلیظه، و برق له لا مع کثیر البرق ، فابان له الطريق ، و سلك به السبیل ، و تدافعتہ الأبواب الی باب السّلامة و دار الإقامة ، و ثبتت رجلاه اطمأئنة بدنه فی قرار الأمن و الراحة بما استعمل قلبه، و ارضی ربّه ...» قوله ، علیه السلام، : «و تدافعتہ الأبواب ...» .

یعنی اینچنین قلب را زود بیاب ملکوت می‌رند و از آنجا بیاب جبروت و از آنجا بیاب لاهوت و در آنجا اقامت مینماید و در امن و سلامت میباشد. و در اصول کافی از حضرت امام رضا، علیه السلام، مرویست که حضرت برای خطاب فرمودند که: یا محمد ان رسول الله «صلی الله علیه وآله» حین نظر الی عظمة ربّه ، کان فی هیئة الشاب الموفق و سن ابناء ثلاثین سنة، یا محمد عظیم ربّی و جلّ ان یكون فی صفة المخلوقین، قال : قلت، جعلت فداک من کانت رجلاه فی خضرة ؟ قال : ذلک محمد، کان اذا انظر الی ربه بقلبه، جعله فی نور مثل نور الحجب، حتی یستبین له ما فی الحجب، ان نور الله منه اخضر و منه احمر و منه ابيض و منه غیر ذلک ...» .

آنچه در این حدیث مذکور شد که «کان اذا نظر الی ربه بقلبه...» تا آخر، این سیر، سیر پیش از اظهار نبوتش بوده است که بچشم باطن سیر فرموده بعالم ملکوت و بعد از چهل سال از عمر شریفش که اظهار نبوت بر خلق نمود، بچشم ظاهر سیر عالم ملکوت نمودند ، و هردو پای مبارکش در این سیر ناطق است. بدانکه عالم اجسام را تعبیر به حضرت مینمایند، باعتبار آنکه حضرت ، ظلمت ممتزج بنور است ، و این عالم آخر عوالم است من حیث النزول، و بعید است از عالم نور الأنوار ، و حیثیات امکان و عدم که عبارت از ظلمت است براو غالب، باین سبب است که همیشه در تغیر و تبدل است، قرار و ثبات در عالم اجسام متصور نیست ، پس عالم اجسام فی الحقیقة ظلمتی است ممتزج بنور وجود، لهذا جناب امام رضا «علیه السلام» فرمودند، آنکه هردو پایش در حضرت بود، محمد «صلی الله علیه وآله» بود. در این حدیث ، آنحضرت فرموده اند که بوده است محمد در وقتی که نظر میکرد بر ربّ خود بقلب خود، گردانید خدای

تعالی دل او را در نور مثل نور حجب، تا آنکه ظاهر شد برای او آنچه در حجب بود، بدرستی که نور خدا بعضی از آن نور سبزا است و بعضی از آن سرخ است و بعضی از آن سفید و بعضی از آن بألوان غیر ذلک. و در فروع کافی در عروج جسمانی آنحضرت چهل نور واقع شده است، و آنچه حضرت امام رضا «علیه السلام» فرمودند در این حدیث از انوار، در حدیث فروع کافی حضرت صادق «علیه السلام» نیز فرموده اند، و حضرت امام رضا «علیه السلام» فرمودند: «ومنه غیر ذلک...» و حضرت صادق فرموده اند: «والباقی بعد الخلق، ومنه غیر ذلک...» معنیش «والباقی الخلق...» است تأمل تفهم. چهل نور بعدد خلق که حضرت صادق فرموده اند بناس بر چهل عالم است، شیخ کبیر شیخ محمود شبستری «علیه الرحمة» فرموده:

ز احمد تا احد يك میم فرق است جهانی اندر این يك میم غرق است
میم چهل است، و چهل عالم بر سبیل اجمال اینست: عقل کل که روح اعظم و تعیّن اول و امّ الكتاب میخوانند، و نفس کل که لوح محفوظ و کتاب مبین میگویند، هر يك از این دو تا مشتمل بر مراتب غیر متناهی است، و هیولی که هباء و کتاب مسطور مینامند و طبیعت کلیه که مبدأ آثار اسماء و افعال است، و افلاک تسعه و دوازده برج و سبعة سیّاره و عناصر اربعه و موالید ثلاث و انسان و حجبی که فرمود انواع ملائکه و ضروب مجردات است.

مخفی نماند که دیدن اشیاء عالم خلق را موقوف است بصحّت باصره با شرایط دیگر که قرب مفرط و بعد مفرط نباشد، و مع هذا رؤیت حاصل نمیشود مگر بواسطه نوری، یا نور شمس یا نور قمر یا نور سراج، همچنین است در رؤیت قلب عالم ملکوت را، موقوف است بصحت بصیرت و ترتیب^۱ و مناسبت، و مع هذا باید بنوری که مناسب آنحجاب است فایض شود تا آنچه در آنحجاب است که انواع ملائکه و ضروب مجرداتست قلب مشاهده نماید. لهذا حضرت فرمودند: «جعل فی نور مثل

نور الحجب حتی یستبین له ما فی الحجب ...» اگر بطول نمی انجامید بیان می کردم سرّ اختلاف الوان و اختلاف حجب را با بیان سرّ ربط اختلاف الوان این عالم را با آن عالم که در حدیث دیگر حضرت امیر المؤمنین، علیه السلام، فرموده اند: الوان این عالم از الوان آن عالم است، نهایت و گذاشتیم این سر را بعرفان اهل شهود، یا بوجدان اهل ذوق، یا بصحت نظر صحیح النظر، واکل درجات مما عملوا.

مفتاح سی و هفتم:

در بیان توبه نمودن و مشغول شدن مرید بذکر و عبادت بارشاد مرشد کامل، و بیان اطوار سبعة.

بدانکه ای سالک سبیل حق که هر گاه مریدی بارشاد کاملی توبه نماید و از حول و قوه خود بیرون آید و مشغول عبادت و ذکر شود، در این حالت بیرکت عبادت ظاهری و نتیجه لسان ذاکر از عالم مثال خانهای آباد و سبزه و فواکه و حیوانات غذائی و امثال اینها بسیار بر او ظاهر شود، و هر یک از اینها تعبیری دارد. و چون در این مرتبه عبادت قالبی و ذکر زبانی صفاء تمام یافت نوری ظاهر شود برنگ سبز، از بهر آنکه این نور نتیجه اعمال است که از اعضاء و جوارح ظاهر صدور می یابد و در عالم عناصر و طبایع رنگ سبز اعم الوانست چون اوراق اشجار و نباتات، و جهت دیگر آنکه رنگ سبز تعلق بقمر دارد و فلک قمر از همه افلاک ادنی است، بنابراین دو مقدمه ارضی و سماوی ظاهر شد که نور سبز ثمره طاعت جوارح و اعضاء است، و این طور اول است از اطوار سبعة این طایفه علیّه، طور دویم، تزکیه نفس است از اخلاق ذمیمه شیطانی و سبعی و بهیمی، نفس تا منتصف بصفات شیطانی است امّاره است، و از این مبرّاشده گنوا مه شود، و لوا مه چون از صفات سبعی مبرا گردد مثلهمه شود، و ملهمه وقتی از صفات بهیمی مزکی شود مطمئنه شود، و نور کبود که علامت اطمینان و تزکیه نفس است در این حال بظهور آید، زیرا که در آفاق و انفس بعد از رنگ سبز اقرب الوان رنگ کبود است چون

درعالم بعد از دمیدن سبزه، اول گلی که میشکند کیود است و از سطح زمین بسیار مرتفع نمیشود، و از سبزه اصفی و از باقی الوان ادنی است، بنا بر طبایع هر آینه درعالم باطن بمقتضای الظاهر عنوان الباطن در اینوقت همین رنگ بظهور تواند آمد.

بدانکه در مقام نفس قبل از تزکیه ابلیس خود را بصفت نور خواهد که بنماید، اما تواند، و هرگاه بصفت نور مکدر یا بصور دیگر مانند انسان و غیره بنماید، اگر بصورت انسانی نماید بصور قبیحه انسانی تواند نمود و بصور حسنه تواند نمود هر چند بمکر همه اعضای خود را خوب نماید چشم خود را خوب تواند نمود اعمی نماید یا عور باشد. و باقی صفات شیطانی که در طور نفس اماره روی نماید جتّیان باشند بصور انسانی بغایت کثریه منظر یا بصور سهمناء ثعبانی یا سایر حشرات یا آتش یا دخان، هر صورتی که نماید تعبیری دارد، و در حالتی که امّاره تبدیل یابد و لواحه شود، کوهها نماید بغایت عظیم و مرتفع و صحراها و جویهای بی آب و سبزه و انواع سباع و مورچه و عنکبوت و از این نوع چیزها دیده شود، و در حالتی که لواحه متبدل شود و ملهمه گردد، جایها نماید از کوه پست تر و نرم تر و از زمین ناهموار تر مانند تلهای و درهها و انواع بهایم، و در حالتی که ملهمه تبدیل یابد و مطمئنه شود، زمینهای نرم و هموار نماید که قابل عمارت و زراعت باشد، و در بدایت این تبدیل بعضی از بهایم که در خاصیت بانسان نزدیکتر باشد دیده شود، مانند آب و گوسفند و شتر و غیر اینها، و هم در مرتبه نفس مطمئنه بعضی معدنیات دیده شود.

طور سیّّم، تصفیة قلب است بصفت حمیده چون دل بصفت حمیده موصوف شود و بذکر لا اله الا الله، رنگ غبار از دیده دل زدوده شود، انواع روح و صفاء و نور و ضیاء روی نماید، اوصاف حمیده جبلی در صور معدنیات شریفه و جواهر نفسیه دیده شود، و هم در اوایل طور دل روشنیها نماید در لباس محسوسات سفلی ناری مانند شمع و چراغ و قندیل و فانوس و مشعل و آتش سفید صافی از دود و کدورت، و یا در لباس محسوسات علوی نوری، مانند شهب و کوکب و ماه، و چون صفا زیاد شود نور

دن دیده شود برنگ سرخ در غایت صفا بی لباس شمعی و چراغی و آتشی و کوكبی ،
و آن نور بحسب قابلیت و استعداد سالک و قوت وضعف مزاج و صحت و سقم دماغ
سالک، و حضور و جمع و تفرقه خاطر در قلت و کثرت و صغر و عظم متفاوت نماید، و چون
سالک از اهل صفا و نوربین باشد ، نور طاعات و صفات مرضیه مشاهده نماید مانند
نور وضوء و نماز و سایر عبادات و اذکار، و نور زهد و توکل و سایر صفات مرضیه ، و
هر نوری به خصوصیتی از نور دیگر ممتاز است .

و بدانکه چون دل از کفر و ضلالت خلاص شود و بحیات ایمان و معرفت و متخلّی
از اخلاق ذمیمه و متخلّق با اخلاق حمیده شود، و بارشاد مرشد کامل متوجه عبادت و
ذکر بشود و دقیقه فی فرو گذاشت ننماید، صفاء دل زیاد شود، و از طور دل بطور سرّ
ترقی نماید، و بنور سرخ اگرچه منور بود، بنور زرد که اصفی از نور سرخ است مبدل
گردد .

طور چهارم ، تجلیه سرّ است از خواطر صوریه و یاد غیر، چون سرّ بنور معرفت
و علوم و حقایق مزین شود و بذکر هویت غیب چنان مشغول شود که غیر بنظر دل
نیاید، نور زرد بنور سفید مبدل گردد که اصفی از نور زرد است ، و از طور سرّ به
طور روح ترقی نماید .

طور پنجم ، تجلیه روح است از دنائت همّت بعلوّ همّت، و از تقید عالم سفلی،
طیران بعالم علوی، چون شاهباز روح بال همّت برگشاید و تا نهایت ملکوت طیران
و از قیود کثرات خلاص یابد .

طور ششم، که خفاست حال وی شود، و جمیع انوار متلّونه در رنگ سیاه مضمحل
گردد، شیخ محمود - قدس سره - فرموده :

چو مبصر با بصر نزدیک گردد بصر ز ادراک او تاریک گردد

سیاهی گر بدانی نور ذاتست بتاریکی در آن آب حیات است

یعنی تاریکی که مشاهده سالک میشود نور ذات مطلق است که از غایت نزدیکی،

تاریکی در بصیرت او پیدا آمده، درون آن تاریکی نور ذات که مقتضی فناست، آب حیات بقاء بالله که موجب حیات سرمدی است پنهان است.

طور هفتم، غیب الغیوب است، و چون سالك بسرحدِّ عالم لاهوت رسد، فنا یابد و عَنَقاً صفت اسم بلامسمی گردد، و از تعیُّن جسمانی و روحانی بالکلیه منسلخ شود، و از قید بشریت خلاص گشته خلعت الوهیت پوشد و بقاء بالله یابد، و در اینحال باتفاق جمیع رجال از اصحاب مذاهب و ارباب مشارب، خدادانی و خدایینی وی مسلم و میسر گردد. و جناب موسی، علیه السلام، از شجره وادی ایمن، نداء «انی انا الله رب العالمین» شنید، و چون حضرت موسی نور تجلی در شجره دید و نداء «انی انا الله...» از شجره شنید، یقین شد که شجره مظهر تجلی حق است و «انی انا الله» سخن حق تعالی است، و بنابراین مقدمه شجره وجود انسانی که اشرف و اکمل از نشأت معدنی و نباتی و حیوانی است اگر مظهر تجلی شود عجیب نباشد.

روا باشد انا الحق از درختی چرا نبود روا از نیک بختی

وفي الحديث القدسی «یا ابن آدم، اعرف نفسك، تعرف ربك، ظاهرک للفناء، و باطنک انا، و قال الله تعالی: «لا یسعی ارضی ولا سماء، ولكن یسعی قلب عبدی المؤمن» و سئل عن رسول الله، صلی الله علیه و آله، این الله؟ قال: فی قلب عباده. و قال الله تعالی: «لا یزال العبد یتقرب الیَّ بالثواب حتی احبَّه، فاذا احبته کنت سمعه و بصره و یده و رجله و لسانه، فبی یسمع و بی ینطق و بی یمشی» و در این حدیث صریح است بر اینکه بنده بکثرت طاعت و عبادت و مجاهدت و ریاضت، مظهر تجلی میشود، و لهذا در اخبار اطلاق الله و رب بر انسان کامل شده است بحسب بطن قرآن، کما فی کثر الفوائد عن ابی عبدالله، علیه السلام، فی قوله تعالی: «أله» مع الله، بل اکثرهم لا یعلمون» قال: ای امام هدی و مع امام ضلال فی قرن واحد» و فی مناقب ابن شهر آشوب، عن الباقر، علیه السلام، فی قوله تعالی: «لقد سمع الله قول الذین قالوا ان الله فقیر...» قال هم الذین یزعمون ان الامام یحتاج منهم الی ما یحملون الیه...» یعنی نسبت فقریه

امام داده‌اند . ودلائل و مؤیدات غیر اینها در مفاتیح سابقه مذکور شده است ، نهایت این خلعت بقامت هر کس دوخته نشده است ، و معلوم بوده باشد که آنچه در این مفتاح مذکور شد که سالک بعد از توبه و بتلقین مرشد کامل مشغول بعبادت و ذکر میشود، و انوار مذکوره والوانات براو ظاهر میشود، همه کس را ضرور نیست که باین ترتیب روی نموده باشد یا روی نماید، زیرا که اشخاص مختلفند، بسا باشد که سالکی در ابتدای سلوک بمقصود حقیقی برسد بدون اینکه این حالات را مشاهده نموده باشد، و گاه هست سالکی چندین سال ریاضت میکشد و باز در مرتبه اول است، و این حالات را ندانسته است .

انشاء الله که خدای تعالی جمیع سالکین را بهر مقام و منزلی که خود مقتدر فرموده است برساند بمحمد و آله . «ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا، وربنا ولا تحمل علينا اصرأ کما حملته علی الذین من قبلنا، ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به، واعف عنا و اغفر لنا وارحمنا، انت مولانا، فانصرنا علی القوم الکافرین . والحمد لله رب العالمین، والصلاة والسلام علی محمد خاتم النبیین و آله الطاهرین ، والخلفاء الهادین المهدیین الی یوم الدین» .

جلد چهارم این مجموعه مشتمل است بر منتخباتی از شش فیلسوف بزرگ ایران
در دوره افشاریه و زندیه و اوایل قاجاریه :

۱- حکمت صادقیه تقریر درس فیلسوف بزرگ ملا محمد صادق اردستانی تألیف
ملا حمزه گیلانی .

۲- رساله در معاد و رساله‌ئی در اثبات حدوث دهری از حکیم دانا ملا اسماعیل
خواجوی .

۳- رساله‌ئی از عارف نامدار آقا محمد بیدآبادی در مبدأ و معاد .

۴- رساله در مباحث وجود بنام قرّة العیون تألیف حکیم و فقیه نامدار ملا مهدی
نراقی .

۵- رساله‌ئی در مباحث علم و وجود ذهنی تألیف حکیم فاضل ملا نظر علی
گیلانی .

۶- مجموعه‌ای از فیلسوف بزرگ و متأله عظیم‌الشان ملا علی نوری .

Le Caire, -955. (M. Ashtiyânî ne put malheureusement pas avoir accès à ces éditions.)

12. Édition procurée par 'A. R. Badawî, in *Aristû* (Aristote) 'inda'l-'Arab, Le Caire, 1947, pp. 35-74.

13. Georges Vajda, *Les notes d'Avicenne sur la "Théologie d'Aristote"*, in "Revue thomiste", 1951/II, pp. 346 à 406. Comme nous le disons dans le texte, notre seul propos ici était de faire connaître un certain nombre de positions de Qâzî Sa'îd Qommî. Ce n'était pas le lieu d'instituer une comparaison détaillée avec le texte et la traduction des Notes d'Avicenne, connus par ailleurs; la place nous eut manqué. Il faudra pourtant que cette comparaison vienne un jour.

XVIII

14. Cf. notre *Histoire de la philosophie islamique*, 2e partie (version brève): "Depuis la mort d'Averroës (1198) jusqu'à nos jours", in *Histoire de la philosophie*, III, Paris Gallimard (Encyclopédie de la Pléiade), 1974, p. 1077.

XIX

15. Cf. notre *Histoire de la philosophie islamique*, 2e partie (note précédente), pp. 1133-1134. L'Ordre soufi de Najmoddîn Kobrâ, la *tanîqat kobravîya*, se scinda en deux après la mort de Sayyed 'Alî Hamadânî (786/1385). Son disciple, Khwâjeh Ishaq Khotollânî, avait désigné pour successeur Sayyed Mohammad Nûrbakhsh (795/1390 - 869/1464). Malheureusement, Mîr Shihâboddîn 'Abdollah Barzîshâbâdî refusa de le reconnaître. Il y eut dès lors deux lignées distinctes: celle des Nûrbakhshîya (Nûrbakhshîyeh) et celle des Zahabîya (Zahabîyeh).

étude mettant en oeuvre un long texte de Qâzî Sa'îd Qommî sur "le sens ésotérique du pèlerinage" (cf. tome IV, p. 133).

3. Voir aussi notre livre *Philosophie iranienne et philosophie comparée* (Téhéran, Académie Impériale Iranienne de philosophie / Paris, Buchet-Chastel, 1978), le chapitre III : "Trois philosophes d'Azebaïdjan."

4. Nous écrivons l'*Être* avec majuscule initiale chaque fois que nous voulons éviter une confusion entre l'*Être* (*wojûd*, *esse*, *Sein*) et l'*Étant* (*mawjûd*, *ens*, *Seiende*).

5. Pour plus de détails sur ses oeuvres, voir *En Islam iraien*, tome IV, pp. 130 ss.

6. Voir notre étude *De la théologie apophatique comme antidote du nihilisme* in "Centre iranien pour le dialogue des civilisations. Colloque Téhéran, octobre 1977", Téhéran/Paris, 1978 ..

7. *Sharh arba'in*, édit. lithogr. procurée par Moh. 'Alî Bâmdâd, avec préface de Nasrollah Taqavî, Téhéran, 1315 1978.

8. Voir *En Islam iranien*, tome IV, pp. 132 ss.

9. Édité séparément par Moh. Bâqer Sabzavârî, Téhéran, 1339h.s. (1951). (Publications de l'Université de Téhéran, 611.) La troisième partie traite des "secrets ésotériques du pèlerinage". C'est de cette partie que nous avons donné une analyse et un commentaire dans notre étude citée ci-dessus note 2, in fine.

10. Cf. *En Islam iranien*, tome IV, p. 132.

11. E. Dieterici, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles ...*, Le Caire, 1955. (édition du texte), 1883 (traduction allemande). Nouvelle édition procurée par 'A. R. Badawî, in *Eflûtin* (Plotin) 'inda'l-'Arab,

NOTES

1. Cf. *The Commentary of R. Hôte ben Shelômô to the Thirteen Principles of Maimonides*, ed., transl. and annot. by David R. Blumenthal (Études sur le judaïsme médiéval, VI), Leiden, 1974, p. 41.

XV

2. Voir notre ouvrage *En Islam iranien : aspects spirituels et philosophiques* (abrég. ici=*En Islam iranien*). Paris, Gallimard, 1971-1972; 2e éd., 1978; tome IV, pp. 123-201, où l'on trouvera la traduction du commentaire de Qâzî Sa'îd Qommî sur le "Récit du Nuage blanc" (*hadîth al-ghamâmeh*). C'est un *hadîth* qui a toute la portée d'un récit d'initiation spirituelle, et dont le commentaire par Qâzî Sa'îd Qommî fait un document inappréciable pour la métaphysique du *mundus imaginalis* (*'âlam al-mithâ*). Voir également notre étude parue dans "Eranos-Jahrbuch" XXXIV/1965 (et qui sera reprise dans notre prochain livre "Temple et contemplation") sur *La configuration du Temple de la Ka'ba comme secret de la vie spirituelle*. C'est une

pèrent trop facilement la voie de la Connaissance. C'est un soufi philosophe, dans la lignée de Sohrevardî, Shayh al-Ishrâq, conjoignant philosophie et expérience mystique. Il est aussi à son aise dans les questions de *Kalâm* que dans les questions de philosophie et de *'arfân*.

On remarquera, dès la première Clef, la vigueur avec laquelle il fait intervenir la réponse de Nasîroddîn Tûsî à Shahrastânî (P.588). Il s'agit d'un traité dans lequel shahrastânî avait attaqué Avicenne, et du traité dans lequel Nasîroddîn Tûsî prit la défense d'Avicenne. Le livre de Shahrastânî avait pour titre : *Mosâri' al-hokamâ'*, quelque chose comme "l'Antagoniste des philosophes" . Nasîroddîn Tûsî y répondit par un *Mosâri' al-Mosâri'*, "l'Antagoniste de l'Antagoniste". C'est un traité dont il existe des manuscrits, et qui, comme beaucoup d'autres, devrait être édité depuis longtemps.

Henry Corbin

Téhéran

décembre 1977

de la désigner comme un *memento*. Disons qu'il y a entre l'oeuvre méthodique qu'eût conçue un philosophe et ce memento de théosophie mystique le même rapport, te la même différence, qu'entre une symphonie au plan thématique rigoureusement développé, et une rhapsodie où les thèmes sont "cousus" les uns aux autres, sans autre fil conducteur en assurant la couture, que la libre inspiration du compositeur (rhapsodie, du grec *rhaptein*, *rhapsô*, coudre).

C'est ce qui nous fait parler de ce livre comme d'une "rhapsodie métaphysique en persan". Et les moments de cette rhapsodie, les chapitres de cette "Clef des secrets", portent eux-mêmes chacun le titre de clef, *Meftâh*. Il y en a trente-sept. Mais le fil de la rhapsodie est si subtil, chaque clef porte si bien son armature propre, grosse de chromatiques possibles, que chaque clef ouvre plusieurs portes, et qu'inversement une même porte peut être ouverte par plusieurs clefs. Il est donc assez difficile d'en indiquer un plan rigoureusement logique, et partant, d'en donner quelque chose comme un résumé. Défaut qui est l'envers de la qualité réelle de l'oeuvre, car l'on peut dire qu'à cette époque de ~~transi~~ n entre la fin de la période safavide et celle qui va lui succéder, nous avons peu d'oeuvres en persan qui soient aussi complètes que cette Somme de métaphysique du soufisme.

Car c'est de cela qu'il s'agit. Le propos du soufi ne coïncide pas avec celui du philosophe, c'est entendu. Mais, dès que le soufisme s'engage sur la voie des doctrines ésotériques, celle de *'erfân-e shî'i*, apparaît une métaphysique du soufisme qui concerne le philosophe et la philosophie. Mollâ Damâvandî aura d'ailleurs l'occasion de s'en expliquer. Il n'est nullement au nombre des soufis nihilistes qui vitu-

d'autre shaykh (pas d'autre "gourou") que l'Imâm lui-même. Pratiquement chacun peut choisir tel ou tel Imâm parmi les Douze. La spiritualité shîite tend donc par excellence à l'éveil de la conscience, par l'entraînement à percevoir la présence intérieure de ce guide personnel appartenant au monde suprasensible, *ostâd-e ghaybî*, *shaykh al-ghayb*. Etc'est le sens du concept shîite de la *walâyat*.

D'autre part, en page de titre (p. 575), M. Ashtiyânî donne au titre une forme plus développée : *Sharh-e Asmâ-ye hosnâ yâ Asrâr-e Hosaynî*, "Commentaire des secrets ésotériques des Noms divins les plus beaux, ou les secrets de l'Imâm Hosayn (ou inspirés par l'Imâm Hosayn)." Il se produit évidemment une résonance entre la mention de ceux des Noms divins "les plus beaux" (*hosnâ*) et le nom même de l'Imâm *Hosayn* signifiant "beau" (*Hosayn* est un diminutif de *Hasan*, avec une nuance de tendresse). Il n'y a aucune incompatibilité entre les deux formes du titre, car à plusieurs reprises nous verrons le texte s'organiser en commentaire des Noms divins. En tant que les Noms divins sont les secrets des théophanies, on rencontrera plus d'une allusion justifiant la seconde forme du titre. Nous lisons, par exemple, dans un contexte où Sadroddîn Qonyavî est cité à plusieurs reprises (pp. 616-618) : "L'Un en son unité est le point d'origine de l'Être absolu, en considérant celui-ci par rapport à son Essence intégrant le Tout et par rapport aux particularités des beaux Noms impliqués dans l'unité de son essence, et que l'on désigne comme des états (ou des dispositions, des cas, *sho'ôn*) essentiels à cette Essence."

III. Il reste que cette "Clef des doctrines ésotériques" ne se présente pas avec un plan rigoureux. L'auteur a eu tout à fait raison

“L’homme dispose de deux voies vers Dieu. L’une est la voie exotérique (*zâhir*), l’autre est la voie ésotérique (*bâtin*). La première est une voie par laquelle on peut connaître Dieu. La seconde est une voie par laquelle on peut atteindre Dieu. Entre la connaissance et l’atteinte, la différence est grande (p. 581). “C’est pour cela qu’il s’est finalement résolu à écrire ce livre, avec l’espoir qu’un certain nombre de cropants fidèles, ceux que nous appellerions les “spirituels”, en tireraient profit.

II. Malgré les 215 pages que couvre son livre dans la présente édition, l’auteur ne le considère que comme un memento (*tazkara*) pour le gnostique, un aperçu et un guide pour le pèlerin sincère. Il l’a intitulé (p. 580) : *Meftâh-e Asrâr-e Hosaynî*, dont la traduction donne ; “La Clef des doctrines ésotériques de l’Imâm Hosayn (ou inspirées par l’Imâm Hosayn). “Pourquoi cette allusion à l’Imâm Hosayn, troisième Imâm des shî’ites ? L’auteur nous l’explique par ces simples mots : il a donné ce titre “en accord avec la date de l’achèvement du livre”. Comme cette date ne figure pas dans le colophon du texte tel qu’il est édité ici (p. 790), on peut supposer que l’allusion de l’auteur nous réfère au jour que le calendrier liturgique shî’ite consacre à la commémoration du drame de Karbalâ et de l’Imâm Hosayn “prince des martyrs” (*Sayyed al-shohadâ*). Mais il y a plus. À maintes reprises, l’auteur nous laisse clairement entendre qu’il considère son livre comme ayant été écrit sous l’inspiration de l’Imâm Hosayn. À maintes reprises, il désigne l’Imâm comme son guide, son *morshed* personnel (par exemple, p. 628, en introduisant la citation d’une invocation composée par l’Imâm Hosayn). Il y a là même une illustration frappante de la spiritualité shî’ite. Le spirituel shî’ite ne doit avoir

théologie de l'Université de Mashhad, prépare une édition séparée de l'oeuvre persane donnée ici en édition *princeps*, en l'accompagnant d'une ample étude sur la vie et la personnalité de l'auteur, et, espérons-le, d'un index général des noms propres et des termes techniques. L'abondance des citations et des références données par Mollâ 'Abdorrahiîm Damâvandî, qui avait énormément lu' et des termes techniques, peut apprécier les fréquences qu'à l'aide d'un index détaillé.

L'oeuvre présentée ici, écrite en un persan limpide, est d'une lecture très attachante. Tous les grands motifs de la gnose shî'ite '*irfân-e shî'î*', sont traités à un moment ou l'autre. Dans sa préface (p. 577) l'auteur la présente comme un livre qui contient certaines doctrines ésotériques (*asrâr*) que l'on ne trouve pas (du moins pas toujours) dans les livres et traités des grands théosophes mystiques (*'orâfâ*) et des philosophes (*hokamâ*). Ce dont les hommes de Dieu, les "Amis de Dieu" (*Awliyâ Allâha*) ont eu la vision, on le trouvera dans ce livre. Notre auteur avoue qu'il a hésité à l'écrire, car les chercheurs qui s'attachent aux grands et hauts problèmes sont très peu nombreux, tandis que les exotéristes (*ahl-e zâhir*), les hommes de la lettre, les négateurs de tout sens intérieur caché, ésotérique, sont très nombreux. "Il en a toujours été ainsi, mais particulièrement de nos jours (p. 578)." Quel gnostique, au cours des temps, n'a pas été amené à faire cette remarque désabusée?

Un autre motif d'hésitation, c'est que c'est une entreprise très difficile que d'exposer et d'expliquer les problèmes de théosophie mystique (*matâlib 'irfânîya*). Et pourtant il y a urgence. Mollâ Damâvandî dira lui-même dès les premières lignes de son premier chapitre :

XIX

MOLLÂ 'ABDORRAHÎM DAMÂVANDÎ

(ob. circa 1150/1737 et 1170/1757)

Une rhapsodie métaphysique en persan

I.. 'Abdorrahîm ibn Yûnas Damâvandî fut au nombre des élèves composant le cercle ou l'École de Mawlânâ Mohammad Sâdiq Ard-estânî (voir le tome IV de cette Anthologie) Les données biographiques dont on dispose provisoirement sont extrêmement brèves. On sait qu'il acquit une sérieuse formation philosophique, comme en témoigne l'oeuvre présentée ici. Puis il s'engagea sur la voie du soufisme, et fut en son temps un des grands shaykhs de la *tarîqat Zahabiya*(15).

Il aurait passé plusieurs années aux Lieux Saints shî'ites, Karbalâ et Najaf, ainsi qu'à Baghdad. Il aurait également voyagé en Syrie, puis dans l'Inde, ce qui expliquerait sa familiarité avec l'oeuvre de Mir Fendereski. Il semble qu'il ait vécu jusqu'en 1150/1737, voire jusqu'en 1170/1757. M. Ashtiyâni (p. 576 du texte) est très sobre en informations, pour la raison qu'un de ses élèves, diplômé de la Faculté de

les grands thèmes classiques des *Ilâhîyât*, pour s'achever avec la dixième *Maqâla* sur le thème du *Mabda'* et du *Ma'âd* (l'eschatologie), sur le missionnement du prophète, sur la manière dont il convient d'invoquer Dieu, sur la Résurrection majeure (*Qiyâmat kobrâ*) et la Résurrection mineure (*Q. soghrâ*), sur l'économie politique et domestique, sur l'Imâmat et la nécessité à laquelle il répond, etc. Le "Péripatétisme" est donc largement dépassé. On aimerait pouvoir lire ces pages, dans lesquelles Fâzel Hindî prend position en philosophe shî'ite. Mais il nous faut attendre au moins la monographie promise par M. Ashtiyânî.

(les *Qawâ'id* de Hillî). L'ouvrage est couramment désigné par les premiers mots, et partant, son auteur est lui-même désigné comme *Kâshîf al-lithâm*, "celui qui fait tomber le *lithâm*".

3) Tout un groupe de traités sur lesquels on ne peut insister ici. Il y a des gloses sur deux *tertbooks* : Gloses (*ta'liqât*) sur les *Mawâqif* de Sayyid Sharîf Gorgânî; gloses (*hawâshî*) sur le commentaire de la *Hidâyat* d'Abharî (vers 663/1264) par Mîr Hosayn Maybodî (880/1475) (14). Un *Kitâb al-zobda*, "Livre de la quintessence des croyances". Un commentaire sur les '*Aqâ'id* de Nasafî. Un *tafsîr* du Qorân. Un traité sur le Décret (*qazâ*) et la Destinée (*qadar*) etc.

Il serait prématuré d'en dire plus. M. Ashtiyânî se propose (p. 545) de consacrer, en persan, une monographie spéciale à notre philosophe, en mettant à profit tous les textes qui lui en sont accessibles jusqu'ici, notamment l'"Explication" du *Shifâ* où sont discutés tous les grands thèmes avicenniens. Notre collègue voit dans ce *Taikhîs* la preuve que Fâzel Hindî mérite d'être compté parmi les grands professeurs (*modarrisân*) de son temps en philosophie "péripatéticienne" (*mashshâ'î*). On acquiescera à ce jugement, tout en renouvelant les réserves déjà faites, concernant l'emploi du mot "péripatéticien" quand il s'agit de nos philosophes iraniens.

Au début de son *Talkhîs*, son "Explication du Livre de la Guérison", Fâzel Hindî en donne le plan détaillé. Comme nous l'indiquons ci-dessus, l'ouvrage est divisé en dix livres (*maqâla*) comprenant chacun un certain nombre de chapitres (*fasl*). On ne peut reproduire ici ce qui n'a que l'intérêt d'une table des matières. Disons simplement que l'ouvrage couvre tout le champ de la métaphysique de l'Être, tous

C'est ce qui explique que l'on ne dispose en manuscrits que d'un petit nombre des oeuvres de Fâzel Hindî, alors que les bibliographies lui attribuent jusqu'à plus de quatre-vingt titres. M. Ashtiyânî cite quelques-uns de ceux qui lui sont accessibles.

1) En tête de ses oeuvres, l'important ouvrage qui permet de classer Fâzel Hindî parmi les philosophes avicenniens, est une "Explication" (*talkhîs*) du grand livre d'Avicenne, le *Kitâb al-Shifâ*. L'ouvrage a pour titre : *'Awn Ikhwân al-Safâ 'alâ fahm Kitâb al-Shifâ*, c'est-à-dire "Aide aux Frères au coeur pur pour comprendre le Livre de la Guérison ." On remarquera l'emploi du terme *Ikhwân al-Safâ*, référant allusivement à la loge des Frères de Basra qui entreprit au Xe siècle la célèbre encyclopédie portant son nom, et dont le grand traité ismaélien, la *Risâlat al-jâmi'a* révèle les intentions secrètes. L'ouvrage de Fâzel Hindî comprend dix livres (*maqâla*), divisés chacun en un plus ou moins grand nombre de chapitres. C'est de cet ouvrage que le présent tome de notre Anthologie donne quelques extraits. L'auteur s'attache à y résoudre un bon nombre de difficultés rencontrées dans le livre d'Avicenne.

2) Fâzel Hindî a en outre, en matière juridique, composé un commentaire resté célèbre sur les *Qawâ'id*, les bases, les règles, de 'AllâmeH Hillî, un des grands docteurs shî'ites, livre que les *foqahâ* ont toujours sous la main. Le commentaire composé par Fâzel Hindî a pour titre *Kashf al-lithâm 'an qawâ'id al-alkâm*. Le *lithâm* est un voile qui couvre le bas du visage, un cache-nez. *Kashf* désigne l'acte de dévoiler, retirer un voile. Le titre du commentaire de Fâzel Hindî peut donc se traduire : Retrait du *lithâm* devant les bases des jugements

surnom donné au fils : *Fâzel Hindî*, l'émient homme de l'Inde, ou l' "Éminent Indien" . Mais l'intéressé n'appréciait nullement ce surnom. Il en manifesta même une bonne fois son mécontentement, et interdit à ses contemporains de le désigner ainsi. Malgré cela, le surnom lui est resté.

Comme tous les savants shī'ites de l'époque, Fâzel Hindî cumulait le *fiqh* (le droit canonique), le *Kalâm* (théologie scolastique), le *tafsîr* (l'herméneutique qoraânique), le *hadîth* (les traditions des Imâms) et l'ensemble des sciences philosophiques. Bref une oeuvre et une personnalité très représentatives de la culture iranienne de l'époque safavide. Aussi bien les marques de respect lui étaient-elles prodiguées à la cour de Shâh Soltân Hosayn, le dernier souverain safavide. Mais la catastrophe approchait. Fâzel Hindî, philosophe avicennien, mourut le jour même où Ispahan tombait aux mains des troupes afghanes (1722). Quelque sept siècles plus tôt Avicenne avait lui-même perdu toute sa bibliothèque, lors du sac et pillage d'Ispahan advenu en 1034. Nous avons vu ci-dessus que Mollâ Na'imâ, plus heureux que son confrère, réussissait à s'échapper et à prendre refuge à Qomm.

Fâzel Hindî fut enseveli à Ispahan, au cimetière de *Takht-e Pâlad*. Sa tombe est voisine de celle de Khwâjû'î et de Mollâ Ahmad Na'inî. Il semble malheureusement qu'un grand nombre de ses oeuvres aient disparu pendant l'occupation d'Ispahan par les troupes afghanes. Un grand nombre d'ouvrages scientifiques tombèrent dans les mains de celles-ci, qui en jetèrent une bonne partie dans le fleuve, le Zâyendeh-Rûd. Nombreux furent les gens éminents qui périrent de misère. D'autres furent massacrés (cf. p. 544, n. 2).

XVIII

FÂZEL HINDÎ

Bahâoddîn Mohammad Ispahânî

(1062/1652 - 1134/1722)

Un philosophe avicennien victime de la chute d'Ispahan

Bahâoddîn Mohammad Ispahânî, né en 1062/1652, était le fils de Mollâ Mohammad Hasan Ispahânî, connu aussi sous le surnom honorifique de Mollâ lâj ou Tâjoddîn Hasan (cf. l'introduction persane de M. Ashtiyânî, pp. 543 ss.). Le père et le fils comptent l'un et l'autre au nombre des grands hommes de la fin de la période safavide. À l'âge de vingt ans Bahâoddîn Mohammad était déjà un professeur renommé en sciences théologiques et philosophiques. Son père avait consacré tous ses soins à son éducation et à sa formation scientifique, faisant en sorte de ne jamais se séparer de son fils. C'est ainsi que le père, ayant des amis en Inde, alla passer quelque temps en ce pays, mais toujours en compagnie de son fils. De là même vint le

l'exposé de la garndiose vision des mondes comme théophanies, à tel point que le lecteur se demande si en fait ce ne serait pas quelque fausse interprétation soufie d'Ibn 'Arabî qui était précédemment dénoncée et critiquée, mais on aurait aimé que cela fût dit. Mais la discipline du *Ketmân* ne le permettait peut-être pas. Le chapitre s'achève par longue enquête sur la manière de concevoir le Multiple à partir de l'Un. Dans un chapitre final, Mollâ Na'imâ esquisse sa position personnelle. C'est toute la conception sh'îte donnant sa physionomie propre à la conception néoplatonicienne du Premier Émané de l'Un, que nous voyons s'instaurer.

3) Le troisième chapitre (pp. 467-508) traite spécialement du *tawhîd*. Nous y trouvons un exposé différenciant le *tawhîd* théologique (*olûhî*) et le *tawhîd* ontologique (*wojûdî*, différenciation difficilement concevable en dehors de la théosophie d'Ibn 'Arabî.

L'ouvrage s'achève par une conclusion très développée (*khâtima*, "sceau", pp. 509-542), donnant un commentaire de la 112e sourate (*Iklâs*), puis du verset de la Lumière (24/35), introduisant lui-même un chapitre de philosophie religieuse du plus grand intérêt pour tous les *Ahl al-Kitâb*. Mollâ Na'imâ y explique comment s'établit la connexion entre la religion d'Abraham et la religion de Mohammad, et partant, quel est le rapport entre les trois grandes "religions du Livre". Le dernier chapitre est très typique. Mollâ Na'imâ montre comment garder la voie moyenne entre exagération et insuffisance (*ifrât* et *tafrîf*) dans les propos, les croyances et la pratique; entre les *osûl* (sources) et les *forû'* (dérivations) dans les sciences exotériques; entre l'extrémisme (*gholow*) et le minimalisme (*taqsîr*) dans les sciences ésotériques.

a de sûr c'est que son oeuvre abonde en points de vue caractéristiques de la philosophie shî'ite.

III. Quant au livre intitulé *Asl al-osûl* (la Source des sources), dont le texte ne couvre pas moins de 177 pages de ce tome III de notre Anthologie, son plan est le suivant. Il y a d'abord une introduction ou *moqaddama* (pp. 365-388) récapitulant les thèmes de la métaphysique générale de l'être ou ontologie. Puis le corps de l'ouvrage comprend trois grands chapitres ou *fasl*. Seuls ces chapitres portent un titre qui leur est donné par l'auteur. Pour plus de clarté, M. Ashtiyânî a introduit de fréquents sous-titres permettant de suivre plus facilement la marche de l'exposé.

1) Le premier chapitre (pp. 389-404) passe à la théologie, traitant, par l'intermédiaire de l'Être comme attribut identique à l'Essence divine, de la question des autres attributs. Il opposera certains *hadîth* des Imâms à ceux des Ash'arites qui font des Attributs divins quelque chose qui se surajoute à l'Essence divine.

2) Le deuxième chapitre (pp. 405-466) traite non pas exactement de la cosmologie, mais de l'activité divine créatrice désignée sous différents vocables (*ja'l, ta'thîr, îjâd, takwîn, ibdâ*). Il est remarquable que le concept en soit étudié en confrontation principalement avec les doctrines d'un certain soutisme, imputées à Ibn 'Arabî et nettement désaprouvées, d'autant plus remarquable que, nous le signalions déjà il y a quelques lignes, nous trouverons dans le chapitre suivant notre auteur s'exprimant, à propos du *tawhîd* ontologique, en termes conformes à la théosophie d'Ibn 'Arabî. Dans ce chapitre même, la trace de celle-ci est décelable, à propos du *hadîth* du Trésor caché, dans

5) Un traité sur le principe de l'Un en métaphysique (*qā'idat al-wāhid*).

6) Un traité sur l'analogie dans l'attribution de l'Être (*tashīk al-wajūd*).

7) Enfin le traité composé à la fin de sa vie et qui semble, avec celui publié ici, le plus important de sa bibliographie : le *Minhaj al-roshd*, le "Chemin de la droiture", achevé en 1151/1738. C'est cette date même qui nous fournit un *terminus a quo* pour situer approximativement celle de son décès. C'est un vaste traité sur l'eschatologie (le *Ma'ād*). L'édition en est actuellement préparée par les soins de M. Ashtiyânî, diplômés de la Faculté de théologie de l'Université de Mashhad (cf. p. 364 du texte, en note). Il faut donc attendre jusqu'à ce que l'on dispose de l'édition de ce livre, pour se faire un jugement d'ensemble sur l'oeuvre de Mollâ Na'imâ.

Certes, il est tout à fait à l'aise pour traiter des questions au programme du *Kalâm* et selon la méthode dialectique du *Kalâm*, délibérant sur les concepts. Mais il serait faux de faire de lui exclusivement un homme du *Kalâm*. Nous le verrons montrer non moins d'aptitude pour traiter des questions de métaphysique, sur la voie des *hokamâ mota'allihûn*. Il est non moins vrai que c'est un homme du juste milieu, tenant à garder l'équilibre entre le *zâhir* et le *bâtin*. Nous avons signalé déjà ci-dessus ses réticences, quand il s'agit de s'engager dans l'exposé du *tawhîd* de l'Être ou *tawhîd* ontologique. Nous relèverons un autre aveu de timidité, dans les pages où il semble donner raison aux adversaires d'Ibn 'Arabî. En revanche, nous le verrons peu après exposer avec intrépidité, pour son propre compte, la théosophie d'Ibn 'Arabî. Il serait donc prématuré de porter un jugement. Ce qu'il y

Mollâ Na'imâ composa également les siennes, sur ce que l'on appelle le "nouveau commentaire" (*sharh jadid*) du *Tajrîd*; sur les gloses de Jalâloddîn Davânî (*hawâshî jalâliya*), sur celles de Mîr Sharîf Gorgânî (*hawâshî sharîfiya*), le tout composé aux alentours de 1120/1708, quelque trente ans avant le *Minhaj al-roshd*. Toute cette littérature attend encore le courageux chercheur qui pénétrera dans cette forêt du *Kalâm* shî'ite. Travail austère mais sans lequel nous ne pourrions en suivre la progression vers ce qui sera l'oeuvre propre des *hokâmâ mota'allihûn*, les philosophes et théosophes mystiques.

2) Sur cette voie, peut-on dire, Mollâ Na'imâ avait composé un commentaire sur quelques *hadîth* du corpus de Kolaynî, les *Osûl min al-Kâfî*. Certes, il allait de soi que tout savant shî'ite fût particulièrement attentif à l'enseignement que lui transmettaient les *hadîth* remontant aux saints Imâms, et il y a un grand nombre de commentaires du *Kâfî* de Kolaynî. Une comparaison s'imposerait sur la manière dont un homme du *Kalâm* lit ce corpus, et la manière dont le lisent un Mollâ Sadrâ ou un Qâzî Sa'îd Qornmî. Travail très lourd, certes, requérant des compétences très diverses, mais sans lequel nous ne pouvons comprendre à fond le secret qui fit l'essor de la pensée et de la spiritualité shî'ites.

3) Norte auteur aurait également composé un commentaire sur le livre des *Ishârât* d'Avicenne.

4) Un traité sur le *jabr* et le *tafwîd* (les notions contraires de prédestination et de délégation confiant à l'homme l'initiative et la responsabilité de son agir), sur le *Qazâ* et le *Qadar* (le Décret divin et la destinée humaine).

ne put faire autrement que d'exaucer sa demande. Il fera encore allusion à cet ami au cours du livre (p. 487 du texte), lorsqu'il avouera que n'eût été la prière instante de cet ami, il eût renoncé à s'engager dans la difficile question du *tawhîd* ontologique. Il intitula donc le livre *Asl al-osûl*, et le termina en 1136/1724. Il semble qu'entre temps il ait pu, comme d'autres savants de l'époque, revenir à Isuahan, après l'expulsion des envahisseurs par Nâder Shâh.

II. Il est regrettable que nous ayons si peu d'informations sur la vie de notre philosophe (voir quelques références, p. 363 du texte, en note). On ne peut pas même dire avec certitude quels furent ses maîtres. Lui-même, semble-t-il, n'en nomme aucun. M. Ashtiyânî estime probable qu'il ait suivi les cours de Mohammad Sâdiq Ardestânî (voir le tome IV de cette Anthologie) et de Fâzel Hindî (voir ci-dessous dans le présent tome). Grâce à ses autres livres, nous disposons de quelques dates qui, si elles ne couvrent pas la totalité de sa biographie, s'étendent du moins sur une durée de quelque trente-cinq ans ou un peu plus. Les premières traces que nous ayons de Mollâ Na'imâ datent de 1115/1703. Ce sont des copies d'œuvres de Jalâloddîn Davânî et de Mîr Sayyed Sharîf Gorgânî, transcrites de sa main et qui existent présentement dans la bibliothèque de l'un des *olamâ* de Kermâنشâh (cf. p. 363 de la préface persane). D'autre part, le *Minhaj al-roshd*, qui semble avoir été la dernière de ses œuvres, fut achevé en 1151/1738.

1) Le *Tajrid al-'aqâ'id* de Nasîroddîn Tûsî fut par excellence, pendant des siècles, un des *textbooks* des étudiants en philosophie shâ'ite. Le texte fut amplifié par d'innombrables gloses et supergloses.

splendides jardins sur les deux rives de son fleuve, lui confèrent une beauté qui permet de rêver à celle qui fut la sienne au XVII^e siècle.

(Mollâ Na'îmâ avait pu se réfugier à Qomm, la ville sainte (à quelque 250 kilomètres au nord d'Ispahan). Et c'est là même précisément, alors qu'il était assiégé par les chagrins et les soucis qu'un ami qui lui était cher, un frère dans la foi (*akh îmânî*) lui adressa la pressante demande de rédiger le livre publié ici pour la première fois. Ce genre de demande formulée par de chers amis à qui l'on ne peut rien refuser, tombe le plus souvent très mal.

Dans sa préface (p. 364 ici du texte arabe, cf. p. 362 de l'introduction persane) Mollâ Na'îmâ écrit ceci (nous abrégeons quelque peu) : "La demande de cet ami me priant de composer le présent livre tomba au moment où notre époque avait dégainé le sabre de l'ennemi se ruant sur nos contemporains. Les troupes des Afghans s'étaient emparées de la ville et du pays d'Ispahan. Elles avaient fait périr un grand nombre de ses résidents, ruiné la ville et ses environs, anéanti un grand nombre de croyants, parmi lesquels mes proches et mes frères. J'avais pris la fuite vers Qomm, la ville de sécurité, et m'y cachais en réfugié, loin de ma famille et de mon pays. "L'évocation est poignante. Mais les ravages furent tels en effet que l'on retrouve encore aujourd'hui dans les collections publiques et privées, quand ce n'est pas sur le marché, des manuscrits issus du pillage des bibliothèques de l'Ispahan Safavide

C'est donc en ces circonstances dramatiques que l'ami dont il tait discrètement le nom, lui adressa sa prière. Cet ami y apporta tant d'insistance, c'était une âme si vertueuse, et si ardente était sa passion pour les questions de philosophie et de mystique, que Mollâ Na'îmâ

XVII

MOLLÂ NA'ÎMÂ TÂLEQÂNÎ

(*ob. post 1151/1738*)

Un témoin de la ruine d'Ispahan en 1722

I. L'auteur du livre intitulé *Asl al-osûl* (La Source des sources), dont M. Ashtiyânî nous donne ici (pp. 365 à 542) l'édition *princeps*, est Mohammad Na'îm ibn Mohammad T'aqî de Tâleqân, connu sous le surnom honorifique de Mollâ Na'îmâ Tâleqânî. Ce fut un des grands hommes des derniers temps de la période safavide, un contemporain de Shâh Soltân Hosayn, le dernier souverain régnant de la dynastie. Mollâ Na'îmâ fut un témoin de la catastrophe : la chute d'Ispahan tombant aux mains des envahisseurs afghans (1722), et soumise aux ravages insensés commis par ces derniers. Peut-être est-ce seulement de nos jours qu'Ispahan se relève des ruines accumulées depuis l'époque où elle cessa d'être la capitale de l'empire iranien. Le dégagement et la restauration de ses monuments, l'aménagement de

des Éléments simples ; de la composition de ces derniers, dans le cas des composés imparfaits et instables (nuages, pluie, neige, arc-en-ciel, séismes) ; des composés parfaits , achevés (*morokabba tâmma*) : minéraux, plantes, animaux. Enfin le neuvième *motlab* est consacré à l'anthropologie.

Le Livre III (pp. 297-356) traite de ce qui était désigné traditionnellement comme *Metaphysica specialis*. Les sciences qu'elle englobe sont désignées comme les *ilâhîyât* (les *Divinalia*), les sciences divines. Ces sciences divines sont exposées en cinq chapitres : la théologie philosophique , l'angélologie , la prophétologie , l'imâmologie , l'eschatologie.

mence par la métaphysique de l'Être pour s'achever sur la prophétologie et l'imâmologie du shîisme duodécimain. Ces deux derniers thèmes, nous l'avons maintes fois souligné, font corps, chez les penseurs shîïtes, avec le programme de leur philosophie, avec leur notion même de *hikmat*. Cela déroute peut-être certains historiens de la philosophie, mais cela ne donne nullement à ces derniers le droit de contester une notion de la *hikmat* qui s'est constituée en dehors de leur obédience rationaliste.

Tel qu'il se présente ici, le livre des *Zawâhir al-hikam* comprend une introduction, se proposant, en trois chapitres, de définir ce qu'est la *hikmat* (pp. 221-239), puis trois livres ou *bâb*, comprenant chacun un certain nombre de questions (*motlab*) dont chacune est traitée en plusieurs chapitres (*fasl*).

Le Livre Ier (pp. 230-246) est consacré à ce que la philosophie traditionnelle désigne comme *Metaphysica generalis*. C'est l'ontologie, traitant ici en cinq *motlab* des problèmes de l'Être : la cause et le causé, l'Être et la quiddité (ou l'existence et l'essence), le Nécessaire et le possible, l'Un et le Multiple, l'antérieur et le postérieur, l'éternel et l'advenant.

Le Livre II (pp. 247-296) traite de la physique, des *tabî'iyât*, ce que notre philosophie médiévale désignait comme les *Naturalia*. Le programme de la physique couvre ici neuf *motlab*, traitant de ce qui fait l'essence du corps, lequel est l'objet de cette science ; des circonstances du mouvement et du repos, permettant, au passage, de définir les limites dans lesquelles est acceptable la théorie du "mouvement intrasubstantiel" de Mollâ Sadrâ (p. 256) ; de l'espace et du vide ; des qualités et des figures ; des modalités des corps célestes ; des modalités

Mîrzhâ Hasan semble rallier, comme son père, l'École d'Avicenne. Ce sont des avicenniens, cependant nous verrons Mîrzhâ Hasan prendre, quant à la théorie des Intelligences une position qui n'est pas tout à fait celle d'Avicenne, et dont la conclusion se référera à ses autres livres. Certes, nous le suggérons ci-dessus, ce que nous proposons d'appeler l'École de Qomm, ne manque ni d'originalité ni de diversité. Il suffit de se reporter aux pages précédentes au cours desquelles nous avons vu un Qâzî Sa'îd Qommî maltraiter les thèses d'Avicenne en marge de la Théologie plotinienne dite d'Aristote.

Bref, les *Zawâhir* publiés ici semblent bien représenter typiquement la méthode et la démarche intellectuelle de Mîrzhâ Hasan, et dans la mesure où par là même le livre représente typiquement ce que tout débutant en philosophie shî'ite doit commencer par apprendre, le livre méritait de figurer dans la présente Anthologie. Nous dirons de ce livre que c'est un excellent manuel proposant à l'étudiant tout ce qu'un professeur de philosophie shî'ite souhaite que cet étudiant commence par connaître, avant d'aller plus loin. Le livre fait le tour de toutes les questions du programme, sans en approfondir vraiment aucune. Ce qui n'exclut nullement l'esquisse de positions personnelles, rappelées au passage. La lecture en est à recommander au chercheur occidental désireux de repérer par un rapide tour d'horizon les questions à l'ordre du jour de la philosophie shî'ite. Le professeur consciencieux qu'est Mîrzhâ Hasan met ses élèves et ses lecteurs au courant de ces questions, même sans avoir l'envergure d'un Mîr Dâmâd, d'un Mollâ Sadrâ, d'un Qâzî Sa'îd Qommî.

Manuel typique de philosophie shî'ite, disons-nous, puisqu'il com-

4) *Ithbât al-Raj'a*, Sur le Retour, la Résurrection, plus exactement dit l'ordre de réapparition des saints Imâms lors des événements eschatologiques.

5) *Shama' al-yaqîn*, "Le cierge de la certitude", en persan, traité tout entier consacré à l'Imâmât et à l'imâmologie. C'est le seul ouvrage de notre auteur, semble-t-il, qui avait été publié jusqu'ici : lithogr., Téhéran, 1303 h. l., grand in-8o, 404 Pages.

Il n'y a pas à dissimuler que dans l'exposé et la discussion des philosophèmes, Mîrzâ Hasan n'est pas à égalité avec son père, reconnu comme l'un des grands philosophes et théosophes de l'époque safavide. L'ourtant le regretté Mîrzâ Tâher Tonkâbonî (cf. p. 219) estimait que, si Mîrzâ Hasan ne s'est pas élevé au-dessus du rang de son père, il ne lui est pas inférieur. Les traits de sa personnalité philosophique sont cependant moins accusés. M. Ashtiyânî estime qu'il acceptera, par exemple, les thèses de Mollâ Sadrâ concernant l'unité de l'Être et la primauté de l'Être, de l'Existence (*wojûd* connotant les deux concepts différenciés en français) sur la quiddié ou essence, ainsi que plusieurs autres thèses sadriennes. Cependant nous le verrons se ranger à l'opinion de Rajab 'Alî Tabrîzî professant, à l'encontre de Mollâ Sadrâ, l'équivocité de l'Être.

D'une manière générale, la démarche de Mîrzâ Hasan dans le champ de ses recherches et de son enseignement se rapproche plutôt de celle des Péripatéticiens (*Mashshâ'ûn*), avec toutes les nuances que comporte ce mot, lorsqu'il s'agit d'un philosophe iranien, car nous avons eu plus d'une fois l'occasion de le rappeler, la frontière entre Péripatéticiens et *Ishrâqîyûn* ou Platoniciens est assez fluctuante.

Lâhîjî. C'est à Qomm que le fils de celui-ci, Mîrzâ Hasan, quitta ce monde en 1121/1709. Il fut enseveli en cette même ville. M. Ashtiyânî en précise l'endroit, en rappelant qu'au temps de sa jeunesse, lorsqu'il faisait ses études à Qomm, il était au nombre des étudiants qui venaient de temps à autre s'acquitter d'une visite spirituelle (*ziyarat*) à la tomb de Mîrzâ Hasan.

Les oeuvres de Mîrzâ Hasan semblent avoir été assez nombreuses, mais il reste encore à en recueillir les titres dans les collections de manuscrits des bibdibliothèques. M. Ashtiyânî (p. 219) nomme ici cinq de ces titres :

1) Les *Zawâhir al-hikam*, en arabe, dont l'édition *princeps* est donnée dans ce tome III de l'Anthologie par M. Ashtiyânî (pp. 221-358). *Zawâhir*, pluriel de *zâhira*, ce sont les belles fleurs, ou tout ce qui brille avec l'éclat des fleurs. *Hikam* est le pluriel de *hikmat* : les sagesses, les philosophies. Ce sont donc "les belles fleurs (ou le florilège) des sciences philosophiques". Un poète traduira peut-être : "La philosophie en fleurs." Mais il n'est pas sûr que le contenu du livre tienne les promesses d'un pareil titre. L'auteur nous dit cependant lui-même (p. 221) : "J'ai intitulé ce livre *Zawâhir al-hikam*, pour que brillent ses étoiles dans les nuits de ténèbres" (*zahr*, fleur; *zohra*, blancheur, beauté; *zohara*, la planète Vénus). Nous en indiquons ci-dessous le plan d'ensemble.

2) *Âyînch-ye hikmat*, "Le Miroir de philosophie", en persan. On relèvera ici, comme chez nos autres philosophes, l'emploi intentionnel du mot *hikmat*, préféré au mot *falsafa*.

3) *Rawâ'i' al-hikmat*, "Les choses saisissantes de la philosophie".

XVI

ĀGHĀ MĪRZĀ HASAN LĀHĪJĪ

(ob. 1121/1709)

La vie et l'oeuvre d'un professeur shī'ite à Qomm

Āghā Mīrzā Hasan Lāhījī fut par excellence un “professeur” (*modarres*) , avec toutes les qualités et servitudes que la profession comporte. Il eut pour père et pour maître un philosophe shī'ite illustre, Mollā ‘Abdorrazzāq Lāhījī (1072/1668; cf. le tome Ier de cette Anthologie), qui était lui-même l’élève et le gendre de Mollā Sadrā Shīrāzī et le beau-frère de Mohsen Fayz Kāshānī (cf. le tome II de cette Anthologie). Mīrzā Hasan enseigne donc la philosophie et le *Kalām* (la théologie scolastique), au cours de la période safavide, à Qomm, où il groupa autour de lui une École. Disons plutôt une branche de ce que nous proposons ci-dessus (XV, 1) de dénommer École de Qomm, avec les grands noms de Mohsen Fayz et de Qāzī Sa’īd Qommī, enseignant tous deux aussi à Qomm. Dérivant ainsi de l’École d’Ispahan, cette École de Qomm porterait en elle-même la même diversification que typifient d’autre part les noms de Mohsen Fayz et de ‘Abdorrazzāq

prises de position de Qâzî Sa'îd à l'égard de la Théologie.

Nous relèverons principalement dans le Ier *maymar* ce qui concerne l'Âme de l'univers comme troisième hypostase et ce qui concerne le destin de l'âme humaine. Ces pages ont l'intérêt de nous montrer les raisons de l'attitude critique de Qâzî Sa'îd à l'égard d'Avicenne, et la manière dont les données eschatologiques de la théosophie islamique s'insèrent dans la perspective plotinienne. Il se passe ici quelque chose d'analogue à la rencontre du néoplatonisme et la Kabbale en philosophie juive. Nous relèverons ensuite, dans le IIIe *maymar*, les pages dans lesquelles Qâzî Sa'îd critique la doctrine du "mouvement intrasubstantiel", fondamentale pour la métaphysique de Mollâ Sadrâ, parce que ces pages nous montrent la diversification interne de l'École d'Ispahan. Enfin, du IVe *maymar*, nous retiendrons les pages concernant les intermondes, les cités mystiques de Jâbalqâ et de jâbarsâ, parce que de nouveau ici la perspective néoplatonicienne s'amplifie aux dimensions d'une théosophie shî'ite dont les sources sont ailleurs. Le commentaire de la Théologie nous apparaîtra comme une excellente introduction aux autres oeuvres de Qâzî Sa'îd que nous avons signalées ci-dessus.

Tout lecteur désirant approfondir la position prise par Qâzî Sa'îd Qommî pourra se reporter à notre livre "La philosophie iranienne islamique depuis le XVIIe siècle".

Errata : Un volume de textes aussi considérable comporte fatalement des fautes d'impression. Le recueil des *errata* étant différé, nous avons dû plus d'une fois rectifier le texte.

137. —3e *maymar*, p. 175. —4e *maymar*, pp. 196 à 216). Nous ne le regretterons jamais assez. Néanmoins, l'apport de son commentaire des quatre premiers *mayâmer* reste considérable.

M. Ashtiyânî reproduit en tête du livre (pp. 20 à 86) le texte arabe de ces quatre premiers *mayâmer* de la Théologie, fournissant ainsi un témoin de plus pour la future édition critique. Le commentaire de Qâzî Sa'îd découpe le texte en *'emmata* successifs, dont il ne reproduit chaque fois que les premiers mots. On trouvera chacun de ces *lemmata* au complet dans le texte de la Théologie. Chacun d'eux est annoncé par un chiffre (il y en a 165 en tout) répondant à l'appl du même chiffre dans le texte de la Théologie donné par M. Ashtiyânî en tête du commentaire. Il est donc très facile en lisant le commentaire de Qâzî Sa'îd, de retrouver le texte complet du *lemma* correspondant.

Bien entendu, notre tâche, dans le présent résumé commenté, ne saurait être d'aborder le programme énoncé ci-dessus. Nous ne pouvons entreprendre ici une comparaison critique du texte grec avec la version arabe. Il ne s'agit pour le moment que de relever les positions prises par Qâzî Sa'îd comme philosophe imâmite : comment il a compris la version du texte de Plotin et pourquoi il a critiqué ce qu'il avait compris Avicenne. Cela même, nous ne pouvons le faire ici que sur un nombre de points limités de son commentaire de la Théologie. Certes, ayant été amené, pour les besoins de notre enseignement, à traduire une grande partie de ce commentaire, peut-être en publierons-nous un jour la traduction intégrale. Mais ici même, la place nous étant limitée par celle qu'il nous faut réserver aux autres philosophes représentés dans ce tome III, nous ne pouvons insister que sur certaines

à entrevoir ce qu'aurait été le contenu de celle-ci.

4) Il y aurait enfin à comparer ce qu'en a compris le philosophe shî'ite Qâzî Sa'ïd Qommî, les points sur lesquels porte sa critique illustrant un moment important dans l'histoire de l'avicennisme iranien. Nous relèverons ci-dessous quelques points caractéristiques de ce qu'il convient d'appeler le "néoplatonisme shî'ite".

5) Cela fait, on pourrait enfin envisager une vaste comparaison approfondie (avec un lexique grec-latin-arabe-persan) entre nos Platoniciens et hermétistes de la Renaissance et les Platoniciens de Perse. On comprendrait alors ce qu'ils ont de commun et ce par quoi ils diffèrent. (Nous croyons savoir que M. Christian Jambet envisage une vaste recherche de ce genre.) La destinée à la fois commune et différenciée du platonisme et du néoplatonisme en chrétienté, en philosophie et spiritualité islamiques, en philosophie et spiritualité juives, n'est pas un simple phénomène du soi-disant "Passé". Tout philosophe y discernera une question posée en permanence. Selon nos philosophes iraniens, les Sages grecs ont puisé, eux aussi, à la "Niche aux lumières" de la prophétie (*Mishkât al-nobowwat*). C'est tout l'hellénisme qui se trouve ainsi pour eux avoir partie liée avec la "philosophie prophétique" (*hikmat nabawîya*). Les conséquences pour les palingénésies futures de la philosophie en sont imprévisibles.

Malheureusement, come pour ses autres livres, notre Qâzî Sa'ïd n'a pu mener jusqu'à l'achèvement son commentaire de la Théologie dite d'Aristote. Celle-ci comprend dix *mayâmer*. Il n'a pu commenter que les quatre premiers (couvrant les pages 91 à 216 de la présente édition, donc au total 126 pages. 1er *maymar*, p. 91. — 2e *maymar*, p.

platoniciens de la Renaissance, nominément sur Francesco Patrizi.

4) Ce texte arabe a été en Islam l'objet d'au moins deux commentaires : a) Celui d'Avicenne, dont une première édition fut donnée par 'A. R. Badawî (12) et dont notre collègue Georges Vajda donna, à l'occasion du millénaire d'Avicenne, une traduction française minutieuse(13). b) Le commentaire de Qâzî Sa'îd Qommi édité ici même. Qâzî Sa'îd connaît parfaitement les Gloses d'Avicenne sur la Théologie (il semble même avoir disposé de plusieurs manuscrits), et ne lui ménage pas les critiques. Toute l'étude est donc à reprendre sur une nouvelle base, à commencer par une nouvelle édition critique des Gloses d'Avicenne, établie en comparaison avec ce qu'en a connu Qâzî Sa'îd et les manuscrits dont il s'est servi. Les critiques de Qâzî Sa'îd sont parfois sévères, son étonnement devant certaines méprises d'Avicenne est, qu'il semble partager un moment les doutes de ceux de ses confrères qui se demandent si ces Gloses sont bien l'oeuvre d'Avicenne. Cependant les références que fait celui-ci à sa "Philosophie orientale" grantissent l'authenticité de ses Gloses.

En bref, les recherches dont le commentaire de Qâzî Sa'îd devrait être l'occasion ou le stimulant, s'échelonnent comme suit :

1) Il y aurait d'abord à comparer de page en page la version arabe avec le texte de Plotin, afin de situer exactement le rapport de chaque page avec le passage correspondant des Ennéades.

2) Il y aurait à reprendre la lecture qu'en ont fait les philosophes chrétiens.

3) Il y aurait à reprendre exhaustivement ce qu'en a compris le philosophe Avicenne, en relevant notamment toutes les références à sa "Philosophie orientale" aujourd'hui perdue, parce qu'elles nous aident

mais d'une authentique Théologie au sens grec du mot. Toujours est-il que cette fausse attribution a fait peser longtemps une équivoque sur la pensée philosophique aussi bien en Occident que dans la pensée islamique. On se sentait à l'aise (Fârâbî par exemple) pour montrer la "symphonie" entre Aristote et Platon, puisque la Théologie révélait un Aristote parfaitement platonicien. C'est sans doute aussi l'une des raisons pour lesquelles, en Iran, la frontière entre *Mashshâ, ûn* (Péripatéticiens) et *Ishrâqîyûn* (Platoniciens) reste quelque peu flottante.

3) Dès le III^e siècle de l'hégire une traduction arabe fut donnée en 226/841 par un chrétien syriaque. C'est ce que l'on peut lire ici même (texte, p. 20) : "Premier *maymar* du livre philosophique d'Aristote intitulé *La Théologie*, c'est-à-dire discours sur la divinité. Porphyre le Syrien en a donné le commentaire (ou la Paraphrase). 'Abdol-Masih ibn 'Abdillâh ibn Na'imâ al-Himsî l'a traduit en arabe. Abû Yûsof Ya'qûb ibn Ishaq al-Kindî l'a amendé à l'intention du khalife abbaside al-Mo'tasim bi'llah." (Le mot *maymar*, pluriel *mayâmer*, est un mot syriaque sigifiant discours, homélie.) La version arabe résulte ainsi d'une triple phase : a) Il y eut le remaniement du texte de Plotin opéré par Porphyre. b) Il y en eut la traduction en arabe par le chrétien nestorien qui y a glissé quelques interpolations édifiantes (nous en avons relevé ici au moins une). c) Finalement il y eut la mise au point du philosophe al-Kindî. Ce texte arabe a été édité au siècle dernier par Dieterici(11), mais on attend encore, pour autant que nous sachions, une édition véritablement critique, établie en comparaison, page par page, avec le texte grec des Ennéades. Ce même texte arabe fut également traduit en latin, et eut une grande influence sur nos

pu donner ici quelques témoignages empruntés aux autres oeuvres de Qâzî Sa'îd. Mais le commentaire de la Théologie s'imposait, et il était difficile d'y pratiquer des coupures, sans en altérer la structure.

Les recherches et les problèmes devnat lesquels nous mettent la "Théologie" et ses commentaires sont multiples. Il ne s'agit nullement de les résoudre dans cette introduction, mais simplement d'en esquisser un schéma.

1) Il y a d'abord la forme du titre dans le texte arabe. Souvent l'on voit transcrit ce titre sous la forme *Othûlûjîya*, quand ce n'est pas *Uthûlûjîya*. Or, ce que l'écriture arabe veut reproduire n'est rien d'autre qu'un mot grec. L'*alif* initiale représente l'article féminin en grec, *hê* (ou *hi* selon la pronociation byzantine); il suffit de vocaliser correctement le mot pour reconnaître la transcription du grec *Hê Theologia*, "La Théologie" (le cas est fréquent : un mot étranger transcrit en arabe est lu ensuite au jugé par ceux qui ignorent la langue d'où provient le mot, mais il n'y a aucune raison de transcrire servilement ce qu'ils ont lu de travers).

2) Comme on le sait depuis longtemps, ce livre n'a rien à voir avec Aristote. C'est en fait un remaniement dû à Porphyre, des trois dernières Ennéades de Plotin. M. Ashtiyânî le rappelle ici à l'usage de ses lecteurs orientaux et restitue dans son titre la véritable attribution à Plotin, *Shaykh-e Yûnânî*, le "Shaykh grec", tel que le désigne la tradition philosophique en Islam. Cette qualification est très significative. On parle souvent de "pseudo-Théologie d'Aristote". Nous préférons l'expression de "Théologie dite d'Aristote", car s'il s'agit d'un pseudo-Aristote, il ne s'agit nullement d'une pseudo-Théologie,

en transfigure le sens.

5) Le commentaire sur la *Théologie* dite d'Aristote, figurant en édition *princeps* dans le tome III de cette Anthologie.

On souhaite vivement que l'édition intégrale des oeuvres de Qâzî Sa'ïd Qommî soit prochainement entreprise. Ce monument de la littérature théologique et philosophique iranienne de langue arabe est un monument de la pensée shî'ite qu'il vaudrait la peine d'étudier de près.

2— *Le commentaire de la Théologie dite d'Aristote*

Il y a déjà longtemps que notre attention avait été retenue par ce texte⁽¹⁰⁾, et nous projetions d'en tenter l'édition. Notre ami et collègue Ashtiyânî nous libère de ce souci en donnant ici, même si ce n'est pas encore une édition critique, une première édition de ce Commentaire de Qâzî Sa'ïd Qommî, et nous en rend possible la lecture. Cette "Théologie" n'eut pas moins d'influence en Occident que dans le monde de la pensée islamique. Cependant il fallut arriver jusqu'à nos jours pour que l'on s'avise du commentaire donné encore au XVII^e siècle par Qâzî Sa'ïd. En commentant cette Théologie par laquelle tout le néoplatonisme s'est engouffré dès notre IX^e siècle dans la pensée islamique (Mîr Dâmâd s'y réfère longuement dans ses *Qabasât*), Qâzî Sa'ïd fait typiquement oeuvre de "néoplatonicien shî'ite". Aucune histoire de la philosophie ne saurait désormais négliger ce fait. Inachevé hélas! comme les autres ouvrages de Qâzî Sa'ïd, ce commentaire se présente sous la forme de gloses qui semblent nous conserver l'enseignement même que Qâzî Sa'ïd donnait à Qomm.

Certes, nous ne sommes pas sans regretter que notre collègue n'ait

put donner le commentaire de la collection complète des quarante *hadîth* choisis par lui, mais ils'y réfère à maintes reprises.

3) *Kitâb al-Arba'inîya*, le "Livre aux quarante traités". De nouveau nous trouvons le nombre quarante, dont l'intention mystique se devine (ces "quarantaines" étaient recommandées par une tradition remontant au prophète). Ici encore Qâzî Sa'îd ne put faire face à la tâche jusqu'au bout. Il écrivit dix traités entre 1970 et 1690. Le premier expose l'herméneutique spirituelle (*ta'wîl*), le sens ésotérique de la prière canoniale (*Sâlat*). Dans les autres, l'auteur traite selon la méthode théosophique (*'irfânî*) de différents problèmes philosophiques. L'ouvrage est inédit.

4) *Le magnum opus* de Qâzî Sa'îd est son ample commentaire du *Kitâb al-Tawhîd* d'Ibn Bâbûyeh Sadûq, l'un des quatre ouvrages qui constituent les piliers de la foi et de la religion shî'ites des Douze Imâms(8). De même que Mollâ Sadrâ commenta avec ampleur le *Kâfî* de Kolaynî, c'est une véritable Somme de théosophie shî'ite que Qâzî Sa'îd a construite. Malheureusement l'une et l'autre Somme sont restées inachevées. Celle de Qâzî Sa'îd, telle que les manuscrits nous la transmettent, ne comprend que trois livres totalisant, il est vrai, près d'un millier de pages. Certaines parties ont l'ampleur d'un traité distinct, par exemple celle que Qâzî Sa'îd intitule "Les secrets ésotériques du service divin" (*asrâr al-'idâdat*), commentant un *hadîth* du Xe Imâm, 'Alî Naqî (ob. 254/868)(9). Ce sont de tels textes qui nous montrent la signification de l'imâmologie à la fois pour la cosmologie, pour la structure de l'univers tel que le perçoit la conscience shî'ite, et pour la pratique religieuse telle que l'interprétation intérieuriste ou ésotérique

recherches en philosophie se développeront, il y aura peut-être lieu de parler aussi d'une "École de Qomm". Si nombre de penseurs et de personnalités venaient lui rendre visite à Qomm, notre philosophe faisait lui-même de fréquents voyages à Ispahan (la distance n'est guère que de quelque 250 kilomètres). Le souverain safavide Shâh 'Abbâs II (qui régna de 1642 à 1677) lui témoigna, de même que les membres de sa cour, beaucoup d'égards et l'investit des fonctions de juge, d'où le surnom sous lequel il est couramment connu : Qâzî (Qâdî) Sa'îd Qommî. Sa vie terrestre, toute de labeur spirituel, consacrée à l'enseignement et à la rédaction de ses livres, s'acheva en 1103/1691-92, à l'âge de cinquante-deux ans, à Qomm où subsiste son *ârâmghâh*.

Son oeuvre est considérable. Malheureusement, comme il en fut dans le cas de Mîr Dâmnâd, il ne put conduire presque aucun de ses livres jusqu'au terme projeté. Nous rappellerons ici(5) :

1) *Kalîd-e behesht* (la Clef du paradis), opuscule tout en persan dans lequel Qâzî Sa'îd esquisse les thèses fondamentales de sa métaphysique de l'Être. Il professe qu'il y a homonymie pure, lorsque nous rapportons au transcendant Nécessaire la catégorie de l'Être. Cette position de thèse commandera l'articulation de la théologie apophatique ou négative avec l'idée des théophanies, par conséquent avec toute l'imâmologie spéculative(6).

2) *Kitâb al-Arba'în* ou "Commentaire de quarante *hadîth*"(7). Ces collections de quarante *hadîth*, laissées au choix de chacun selon les préférences et les besoins de sa vie spirituelle, forment toute une littérature. Il semble que ce soit en raison de la tâche écrasante de son grand commentaire du *Tawhîd* d'Ibn Bâbûyeh, que Qâzî Sa'îd ne

même, la ville sainte, célèbre à la fois par son Université théologique et comme lieu de pèlerinage shî'ite, son sanctuaire abritant le mausolée de Fâtima Ma'sûma, la jeune soeur du VIII^e Imâm, 'Alî Rezâ (ob. 203/818). Aux environs de 1068/1658, Qâzî Sa'id vint à Ispahan, qui était alors le foyer de toute culture. Il y eut principalement comme maîtres Rajab 'Alî Tabrîzî (cf. le Tome Ier de cette Anthologie) (3) et Mollâ Mohsen Fayz Kâshânî, l'un des plus célèbres élèves et gendre de Mollâ Sadrâ Shîrâzî (voir le Tome II de cette Anthologie).

Rajab 'Alî Tabrîzî et son École professent en métaphysique la doctrine de l'équivocité de l'Être, seule une théologie radicalement négative (apophatique) pouvant s'exprimer sur la source de l'Être(4), laquelle ne peut d'aucune manière être incluse dans l'Être qu'il s'agit précisément d'expliquer. Chez Mollâ Sadrâ on trouve en revanche une doctrine de l'analogie de l'Être, fondée sur l'idée d'une intensification graduelle des formes de l'Être, cette intensification déterminant à chaque degré l'essence, la quiddité qu'elle fait Être. L'Être a ainsi priorité sur l'essence. Cette intensification est expliquée par la doctrine typiquement sadrienne du " mouvement intrasubstantiel " (*harakat jawharîya*). Qâzî Sa'id n'accepte pas cette doctrine. Nonobstant ces réserves, l'enseignement de Mohsen Fayz lui transmet toute une partie de l'héritage de Mollâ Sadrâ, dont la trace est sensible dans la trace est sensible dans la position *ishrâqî* que prend Qâzî Sa'id en commentant la Théologie dite d'Aristote. Son oeuvre a donc la vertu de joindre deux grands courants de l'École d'Ispahan.

Qâzî Sa'id passa la plus grande partie de sa vie à Qomm où il enseignait, de même que Mohsen Fayz. Au fur et à mesure que les

XV

QÂZÎ SA'ÎD QOMMÎ

(1049/1639 - 1103/1691)

1— *La vie et l'oeuvre*

Nous avons consacré ailleurs de longues pages à la personne et à l'oeuvre de Qâzî Sa'îd Qommî, pages issues elles-mêmes de notre enseignement à l'École pratique des Hautes-Études(2) .. Son oeuvre est de celles auxquelles on s'attache longuement, parce que l'intelligence spéculative ne s'y sépare jamais d'une expérience spirituelle, personnelle et vraie. En outre, Qâzî Sa'îd est avec Mollâ Sadrâ Shîrâzî au nombre de ceux qui ont su particulièrement amplifier, en philosophes, les données du corpus massif des traditions remontant aux Imâms du shî'isme. Tant s'en faut pourtant qu'il s'accorde avec Mollâ Sadrâ sur certaines positions de thèses fondamentales en métaphysique de l'Être. Cette diversité illustre justement la richesse de ce que nous avons nous-même, il y a déjà quelque vingt ans, proposé d'appeler l' "École d'Ispahan"[1].

Qâzî Sa'îd était né à Qomm (à quelque 140 kilomètres au sud de Téhéran) en 1049/1639. Son père, Mohammad Mofîd Qommî, était lui-même un *hakîm*. Le jeune Sa'îd fit ses premières études à Qomm

récemment de considérer comme l'École orientale de la tradition de Maïmonide à savoir celle que représente la philosophie juive au Yémen au XVe siècle (1). À cette même époque la philosophie ismaélienne, notamment en la personne du grand dâ'î Idrîs 'Imâdoddîn, était également florissante.

Pour attirer l'attention sur la personne et l'oeuvre de chacun de nos philosophes iraniens nous ne pouvions malheureusement donner ici qu'un très bref résumé des pages si denses de chacun d'eux. Nous avons réservé le résumé développé et les commentaires pour la publication française. Le lecteur intéressé trouvera un ample développement inédit de cette brève introduction dans le volume : *La philosophie iranienne islamique depuis le XVIIe siècle*, volume qui comprend également les parties françaises des tomes I et II de l'Anthologie.

Téhéran

décembre 1977

H. C.

Jacob Boehme, leur mauvaise cause est entendue.

En revanche, lors du premier colloque organisé par le "Centre iranien pour le dialogue des civilisations" en octobre 1977, à Téhéran, nous avons entendu à maintes reprises chez nos collègues philosophes français qui y participaient, les noms de philosophes iraniens classiques cités, leurs grands thèmes allégués, conjointement avec ceux des philosophes occidentaux. C'était le premier symptôme annonçant que le circuit commençait à s'établir. C'est aux philosophes qu'il incombe désormais de l'intensifier, de même qu'ils savent mettre en oeuvre, sans être professionnellement des germanistes, les grands textes de la philosophie allemande. Il y faut, certes, une vocation innée. *Nascuntur non fiunt philosophi.*

Certes, l'on pouvait avoir jusqu'ici une certaine idée de la rencontre entre le néoplatonisme et la pensée islamique en général. Ce que fait connaître en propre notre Anthologie, et particulièrement le présent tome, c'est l'aspect très particulier que prend la rencontre entre le néoplatonisme et les traditions de la théosophie shî'ite, la jonction se faisant autour du concept shî'ite du Premie Émané. On voit se perpétuer en Iran la tradition avicennienne, non sans vicissitude. Les critiques, non dépourvues d'humour, que Qâzî Sa'îd Qommî adresse aux annotations apportées par Avicenne à la Théologie dite d'Aristote, demanderaient une étude approfondie, en liaison avec l'ensemble de l'oeuvre de Qâzî Sa'îd. Il reste que toute la tradition de l'avicennisme iranien est restée complètement à l'écart de l'averroïsme, dont l'influence se répandait largement en Occident dès le XIII^e siècle. On constate la même absence de l'averroïsme dans ce que l'on a proposé

Cinq grands penseurs iraniens shī'ites (sigles de XV à XIX) sont représentés dans ce tome III. Qâzî Sa'id Qommî, Mîrzâ Hasan Lâhijî, Mollâ Na'imâ Tâleqânî sont éminemment représentatifs, en leur originalité respective, de la pensée shī'ite duodécimaine en sa diversité. Mollâ 'Abdorrahîm Damâvandî, un shaykh zahabî, a composé en persan une Somme à la fois originale et récapitulative, bien qu'elle ne veuille être qu'un memento des grandes questions à l'ordre du jour de la métaphysique du soufisme iranien shī'ite. De Fâzel Hindî n'ont pu être donnés que des extraits d'une oeuvre digne par ailleurs de retenir l'attention. Tous appartiennent à la même période s'étendant du XVIIe jusqu'au XVIIIe siècle, au moment qui vit l'effondrement de la dynastie safavide avec la prise et le sac d'Ispahan par les troupes afghanes (1722).

On est en droit d'espérer que le labeur écrasant de notre ami et collègue Sayyed Jalâloddîn Ashtiyânî, dont nous essayons de faire passer ici en français la quintessence, finira par réduire, s'il en reste, les flots où l'on persiste à confondre philosophie "islamique", philosophie "musulmane", philosophie "arabe", pour arrêter le tout au XIIe siècle de notre ère. Il est vrai que nos philosophes iraniens islamiques se donnent bien comme des *hokamâ*, mais leur conception de la *hikmat* n'institue aucune frontière entre données philosophiques, données théologiques et données d'expérience théosophique. Il serait dérisoire de leur opposer une conception rationaliste de la philosophie héritée de l'*Aufklärung* ou de ses dérivés, pour les exclure de l'histoire de la philosophie. Certains prétendent le faire, nous le savons. Mais comme ils devraient alors exclure de la philosophie un Plotin aussi bien qu'un

INTRODUCTION III

Le troisième tome de cette Anthologie se présente sous des dimensions quelque peu massives. Mais nous oserons dire qu'il est à espérer, non pas à craindre, que les prochains tomes rivaliseront avec celui-ci. Tel quel il prend place dans la nouvelle série de la "Bibliothèque Iranienne". Les trois premiers volumes de cette nouvelle série ont été consacrés à la réédition anastatique, avec préfaces nouvelles, de trois volumes des "Oeuvres philosophiques et mystiques" de Sohrevardî, Shaykh al - Ishrâq. Ils nous furent l'occasion d'expliquer pourquoi et comment la collection intitulée "Bibliothèque Iranienne" que nous avons fondée et dirigée jusqu'au 22e volume au Département d'Iranologie de l'Institut français de Téhéran (1947-1975), serait désormais publiée par les soins de l'Académie Iranienne de philosophie, transfert qui nous permet d'assurer la survie de notre collection et de son programme. Le tome III de la présente Anthologie eût porté le numéro 23 dans l'ancienne série. Il porte le numéro 4 de la nouvelle série, dans laquelle les prochains tomes prendront place comme dans leur cadre naturel.

Académie Iranienne de Philosophie

BIBLIOTHEQUE IRANIENNE

ANTHOLOGIE DES
PHILOSOPHES IRANIENS

depuis le XVII^e siècle jusqu'à nos jours

Tome III

Textes choisis et présentés par

SAYYED JALALODDIN ASHTIANI

professeur à la Faculté de Théologie

de l'Université de Mashhad

Introduction analytique par

HENRI CORBIN

professeur honoraire

à l'Université de Téhéran

TÉHÉRAN
Académie iranienne de philosophie
BP14/1699

PARIS
Dépositaire :
Librairie Adrien-Maisonneuve
11, rue saint-sulpice (VI^e)

1976